

# DEMÓFILO

Revista de Cultura Tradicional  
de Andalucía

---



## Huelva



Palabra, Rituales y Fiestas

## NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN 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 20 páginas 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 un resumen de 10-15 líneas. El trabajo irá encabezado por el título (mayúsculas), nombre (minúsculas) y apellidos (mayúsculas), seguido de la institución en que trabaja.
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). Éstas 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. Éstas tendrán carácter aclaratorio y en ningún caso servirán para introducir referencias bibliográficas.
5. La **Bibliografía** se incluirá en páginas 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 entrecomillado, nombre de la revista en cursiva, editor y lugar de edición, año, volumen o tomo, y 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. Álvarez, 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. 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, y a enviar un breve **curriculum vitae** (10-15 líneas).



40-2

97.12809





19

# DEMÓFILO

Revista de Cultura Tradicional  
de Andalucía

---



Palabra, Rituales y Fiestas  
en la provincia de Huelva

Pedro A. Cantero  
Coordinador

FUNDACIÓN MACHADO

1996



*La FUNDACIÓN MACHADO es una institución inscrita con el número 2 en el Registro de Fundaciones Privadas de carácter cultural y artístico de la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, 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 científicos de Folclore en Andalucía, Antonio Machado y Álvarez «Demófilo» (1846-1893), creador y director de la revista «El Folk-lore andaluz».*

*Demófilo, Revista de Cultura Tradicional de Andalucía, es continuación de la revista «El Folk-Lore andaluz, 2ª Época»*

Este número ha contado con el patrocinio de la Diputación Provincial de Huelva y la colaboración de la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía

Correspondencia, suscripciones e intercambios:  
**Demófilo.** Fundación Machado. Jimios, 13.  
Teléfono (95) 422 87 98. Fax (95) 421 52 11.  
41001 - SEVILLA.

Distribución: Centro Andaluz del Libro, S.A.  
Polígono La Chaparrilla, parcela 34-36. 41016 Sevilla.  
Telf. 95 440 63 66. Fax 95 440 25 80.

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

## **DEMÓFILO**

**Revista de Cultura Tradicional de Andalucía**

### **Director**

Salvador Rodríguez Becerra

### **Consejo de Redacción**

Manuel Amezcua Martínez  
Virtudes Atero Burgos  
Pedro A. Cantero Martín  
Francisco Checa Olmos  
Reynaldo Fernández Manzano  
Francisco Luque Romero  
Javier Marcos Arévalo  
José Ramón Moreno  
Enrique Rodríguez Baltanás  
Gerhard Steingress  
Florencio Zoido Naranjo

### **Consejo Asesor**

|                          |                               |
|--------------------------|-------------------------------|
| Carlos Álvarez Santaló   | Alberto Moreno Navarro        |
| Manuel Bernal Rodríguez  | José María Pérez Orozco       |
| Rafael Briones Gómez     | Pedro M. Piñero Ramírez       |
| Jesús Cantero Martínez   | Antonio Pozanco León          |
| Francisco Díaz Velázquez | Rogelio Reyes Cano            |
| Alberto Fernández Bañuls | José Rodríguez de la Borbolla |
| Pedro Gómez García       | Pedro Romero de Solís         |
| Enrique Luque Baena      | Pilar Sanchiz Ochoa           |
| Pedro Molina García      | Juan Manuel Suárez Japón      |
| Arsenio Moreno Mendoza   | Antonio Zoido Naranjo         |

### **Bibliotecario**

Antonio José Pérez Castellano

### **Secretaria de Redacción**

Carmen Medina San Román





# PALABRA, RITUALES Y FIESTAS EN LA PROVINCIA DE HUELVA

## SUMARIO

### Presentación

|                                                                                            |   |
|--------------------------------------------------------------------------------------------|---|
| Permanencias y cambios sociales en la provincia de Huelva<br><i>Pedro A. Cantero</i> ..... | 9 |
|--------------------------------------------------------------------------------------------|---|

### Artículos

#### *Formas de vida, y rituales de género*

|                                                                                                                                           |    |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| La Quinta de Galaroza, <i>Pedro Antón Cantero</i> .....                                                                                   | 15 |
| Jerarquización social, dominación masculina y moral sexual<br>en la sierra onubense. El caso de Aroche, <i>Félix Talego Vázquez</i> ..... | 37 |

#### *Fiestas de la nueva tradición*

|                                                                                                                                                                                       |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Transformación y representación visual en El Rocío, <i>Mary Crain</i> .....                                                                                                           | 63  |
| Tradición y transformación en Piedras Albas. (El Almendro y Villanueva<br>de los Castillejos), <i>Josefa Feria Martín</i> .....                                                       | 85  |
| Las Cruces de Mayo en Berrocal, <i>Esther Fernández de Paz</i> .....                                                                                                                  | 101 |
| Cambio y emigración. Virgen de la Peña de Puebla de Guzmán,<br><i>Celeste Jiménez de Madariaga</i> .....                                                                              | 113 |
| La Esquila de Riotinto, <i>Esteban Ruiz Ballesteros y José Manuel<br/>Delgado Ramos</i> .....                                                                                         | 127 |
| Los símbolos de un pueblo: El Padre Jesús y la construcción de la<br>comunidad, la Virgen de las Angustias y la creación de la frontera,<br><i>José María Valcuende del Río</i> ..... | 145 |



***La palabra y el discurso, formas y contenido***

|                                                                                                                                                     |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Curro Bandolera, <i>Ernesto Feria Jaldón</i> .....                                                                                                  | 165 |
| Los novios, <i>José Antonio Moreno Jurado</i> .....                                                                                                 | 169 |
| El Trasperlista, <i>Rodolfo Recio Moya</i> .....                                                                                                    | 171 |
| Epílogo de Amor, <i>Emilio Rodríguez Beneyto</i> .....                                                                                              | 175 |
| Para el cancionero popular de Encinasola: del trabajo a la fiesta,<br><i>Enrique Baltanás y Antonio J. Pérez Castellano</i> .....                   | 179 |
| Formas de hablar y construcción social de la identidad. Antropología del<br>diálogo en un pueblo de la sierra de Huelva, <i>Andreas König</i> ..... | 197 |
| La telaraña del tiempo: una nueva aproximación al estudio<br>de la narrativa oral, <i>Margaret Van Epp Salazar</i> .....                            | 221 |
| <b>Los autores</b> .....                                                                                                                            | 245 |

## PRESENTACIÓN

### PERMANENCIAS Y CAMBIOS SOCIALES EN LA PROVINCIA DE HUELVA

Presentar la cultura tradicional de la provincia de Huelva es una apuesta compleja: por una parte han sido numerosos los trabajos realizados sobre la sociedad tradicional y por otra, en estas últimas décadas, son varios los investigadores que han enfocado sus análisis sobre las mutaciones culturales, estudios todos de gran interés para comprender lo antiguo y lo moderno. Como en otros lugares, esta provincia ha sido sometida, desde los años sesenta, a profundas transformaciones que han alterado considerablemente la tradición. Hemos apostado por presentar estas mutaciones y constatar permanencias y cambios. Dada la diversidad de trabajos llevados a cabo en estos diez años últimos, se decidió dedicar dos números de nuestra revista a los más representativos. En este, que tenéis entre manos, se han reunido 19 autores en 15 textos sobre el tema de la palabra, los rituales y las fiestas. El otro reúne 26 firmas sobre la cuestión de las permanencias y transformaciones en la economía, el espacio y los símbolos. En ese número, además de diez artículos sobre los cambios socioeconómicos y simbólicos y las transformaciones del espacio, se encontrarán también varias reseñas de publicaciones de interés antropológico para la provincia, la presentación de un archivo privado de fotografía y dos amplias bibliografías que completarán ambos volúmenes.

En los ocho primeros artículos de este volumen se ha pretendido presentar los rituales y fiestas de la nueva tradición: cómo la tradición, en constante evolución, se presenta hoy día; cómo aparecen nuevos ritos, las fiestas y rituales antiguos toman formas diferentes en función de la nueva sociedad y se arraigan hasta formar parte de la historia de las gentes, percibiéndose como formas "tradicionales" que se nutren del ethos local y al mismo tiempo lo denotan y configuran. En los siete textos siguientes se aborda la palabra a través de la narrativa, el discurso y el cancionero.

Los dos primeros artículos de este número abordan formas de vida y rituales de género. Personalmente, trato un rito de iniciación masculino -la quinta-, que aún se cumple en Galaroza, por el que se intenta borrar la infancia en cada mozo y sobre todo la parte femenina que permitió forjar a cada uno de ellos. Félix Talego analiza la persistencia de algunos rasgos sociales y las pautas de interacción entre los géneros y las clases en Aroche, apoyándose en un análisis de dos momentos de denso contenido simbólico. Siguen otros seis esbozos sobre el fenómeno festivo: Mary Crain estudia aspectos periféricos de El Rocío que permiten comprender el sistema de regulación



colectiva para defenderse del poder de los media. Josefa Feria y Celeste Jiménez de Madariaga, en textos distintos, examinan tradición y transformación en dos fiestas del Andévalo. Esther Fernández de Paz da cuenta de la pervivencia de una fiesta arcaizante en un pueblo de la Cuenca Minera. Esteban Ruíz Ballesteros y José M. Delgado presentan un ritual festivo que cohesiona el espacio desventrado de las Minas de Riotinto. Jose M<sup>a</sup> Valcuende nos permite comprender el funcionamiento de los símbolos locales a través del análisis de dos cultos en Ayamonte.

En lo concerniente a la palabra: hemos escogidos cuatro relatos inéditos, o poco difundidos, en los que cada autor, según su ingenio, escribe sobre personajes o hechos de la vida local desde el recuerdo. Feria Jaldón, Moreno Jurado, Recio Moya y Rodríguez Beneyto nos adentran mejor que cualquier analista en el pasado reciente que los cambios de estas últimas décadas relegaron a un tiempo remoto. Enrique Baltanás y Antonio Pérez Castellano, hurgando en el Cancionero de Encinasola, escogen las coplas relacionadas con el trabajo y la fiesta, poniéndolas en relación con otros cantos de la lírica hispánica. Andreas König, en un texto apretado, analiza un diálogo circunstancial, mostrándonos diversas claves de la identificación local a través del discurso informal. Finalmente Margaret Van Epp, a partir de dos variaciones sobre una misma historia, nos muestra como la narrativa oral se construye según la edad, el momento o el auditorio.

Sin haber sido exhaustivos, se han presentado estudios sobre las diferentes comarcas de la provincia. Varios artículos han sido enriquecidos por valiosas aportaciones fotográficas de artistas contemporáneos, así como otras de la colección de Emilio Rodríguez Beneyto de cuyo archivo daremos cuenta en el próximo número. La única pretensión que me ha guiado en este trabajo ha sido la de facilitar, a investigadores y amantes de la cultura tradicional, el conocimiento de la dinámica que da vida a la tradición en la provincia onubense. Ambas publicaciones han sido posible gracias al convenio de colaboración entre la Fundación Machado y la Diputación provincial, y a la libertad que se nos ha dado para escoger y coordinar el conjunto.

Pedro. A. CANTERO  
Galaroza, otoño de 1996



# ARTÍCULOS



*Formas de vida  
y rituales de género*





## LA QUINTA DE GALAROZA

Pedro A. CANTERO

Fundación Machado

François FÈVRE

Fotografías (1)

A Segis, quien primero me habló de su quinta.  
a Julio, Javi, Manuel, Mario, Rafael, Santi, Joaquín y  
a quienes, en diversos años, con ellos se quintearon  
y me permitieron compartir ese tiempo (2).

*Tradicionalmente al varón se le pide renunciar al mundo femenino que forjó sus primeros sentimientos. Para volverse hombre necesitaba ser iniciado a la caza minuciosa de su parte hembra. La quinta de Galaroza nos muestra como funcionaba ese ritual asesino y nos ilustra sobre la frustración sentimental que subyace en todo hombre.*

\* \* \*

Mientras daba un orden a estas páginas, oía distraídamente a las cuadrillas de la comarca de los Vélez. Al escuchar una antigua jota de mozos, cantada por un grupo de Purias, la copla se impuso a otro comienzo:

*"Ya se van lo' quinto' maré/ ya se van lo' quinto' mare  
ya se va mi corazón/ ya se va quien me tiraba  
chinita' a mi balcón/ chinita' a mi balcón".*

Coplas como esta se oyen aún en Galaroza. Entre Carnaval y Ramos, durante una decena de días, ocurre que, llegada la noche, poco importa el frío o la lluvia, se ve a los mozos vestidos con ponchos, cubiertos por sombreros extravagantes, recorrer las calles cantando al son de las chacarrascas.

La cinta prosigue con otras jotas:

*"Tu madre tuvo la culpa/ tu madre tuvo la culpa  
po' deja' la puerta abierta/ y yo por meterme dentro  
y tu por e'tarte quieta.  
Y yo por meterme dentro/ y tu por e'tarte quieta".*

En la sierra de Aracena, como en muchos lugares de Andalucía, o de otras regiones de España, estos refranes desvelaban, ya en la generación de nuestros padres y abuelos, en



tono socarrón, las relaciones triangulares que el deseo y la estrategia matrimonial tejían entre mozos, mozas y genitores.

Poco importa si las calles están vacías o llenas, tirando de un carretillo, con la garrafa de vino peleón, en Galaroza los quintos siguen recorriendo el pueblo como si con sus huellas señalasen una y otra vez el territorio. El magnetófono no ha dejado su cantinela mientras se hacían estas líneas, mezclando coplas y estribillos:

*"Por la calle abajillo va una gállina  
con el huevo en el culo la muy cóchina  
la muy cóchina madre, la muy cóchina  
por la calle abajillo va una gállina".*

En Galaroza acentúan el estribillo las chacarrascas, marcando el regocijo de las palabras obscenas con el ruido de las tablas. Si por casualidad el grupo encuentra a un transeúnte, el ritmo se acelera y las coplas fluyen vocingleras, provocadoras, tanto más cuanto el personaje se muestre hostil; cualquier excusa es válida para reanimar el ambiente.



*Quinta de 1955 (Anónimo)*



### Sentido y significación de la Quinta (3)

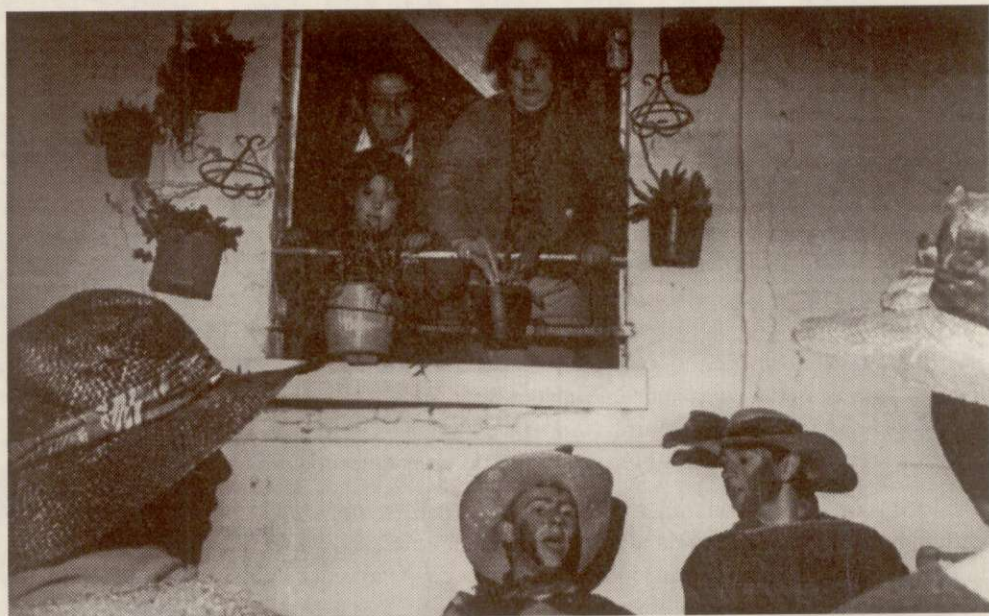
Si esta manera de marcar el espacio, pretende dejar una huella en el tiempo, tiene otra misión que lo trasciende, iniciar al mozo a la hombría, confirmarlo como hombre. Es cierto que los grandes eventos marcan cada una de nuestras vidas como señales talladas en la corteza de un árbol: así el tiempo de quinta marca, y sobre todo marcaba, cada grupo de hombres como nueva figura del nacer y aún se mide la vida del adulto a partir de la fecha en que se efectúa el sorteo para cumplir la mili: "*Somos de la quinta del biberón*", "*El año de la quinta de fulano*", "*La quinta del 40*", "*el año de mi quinta*", "*soy de la quinta del 41*", "*Es quinto mío*", "*Era de mi quinta*". Mucho más que los hitos biológicos, los rituales marcan los grandes momentos que nos hacen socialmente. En el tiempo vivido los ritos de tránsito nos permiten pasar de una edad a otra, de una a otra condición, son las grandes figuras metafóricas que facilitan configurarnos socialmente. Entre estos, los rituales de mocedad (4): hacen asumir las normas de lo macho y lo hembra, permiten estrechar los lazos de solidaridad, y establecer un estatuto en la comunidad.

Si socialmente a la mujer le basta con marcar los momentos claves de su recorrido vital, al hombre se le demanda algo más: renunciar para ser. Para los hombres del mundo rural, la quinta era algo más que los otros ritos de paso, no se limitaba a marcar el momento de la talla que precedía el alistamiento a filas, sino que pretendía conformar el individuo, volver hombre al mozo.

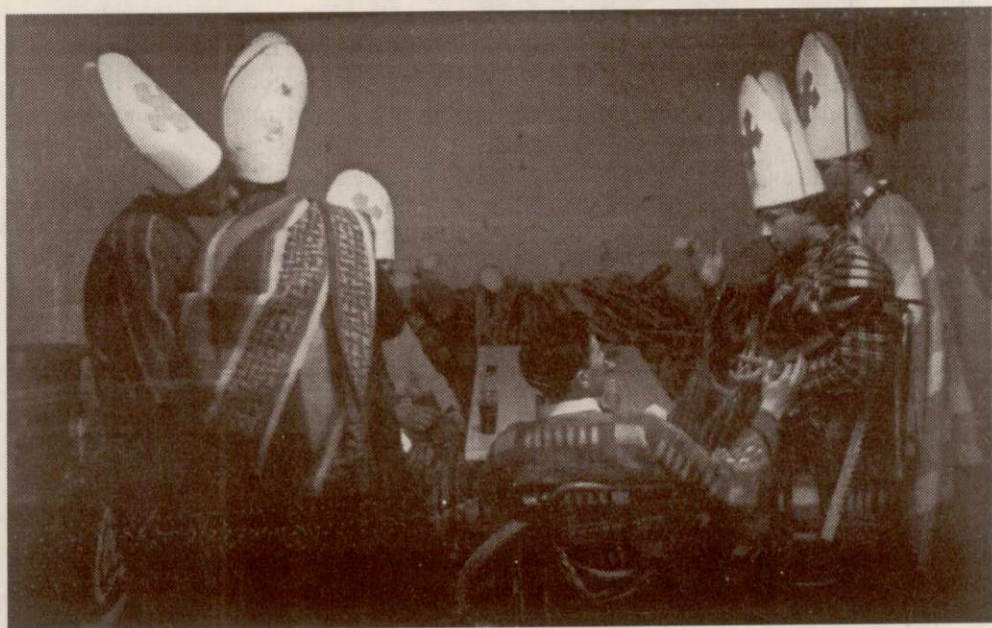
La quinta era el ritual de iniciación que marcaba el punto de inflexión de la mocedad, daba nuevo estatuto al joven y le preparaba a ser el hombre que la comunidad esperaba. Durante el ritual, además de vivir un paréntesis de libertad festiva incomparable, se reforzaba la solidaridad de grupo, se desarrollaba el sentido de negociación y de responsabilidad, pero sobre todo, la quinta era y es un rito masculino por el que se pretende afirmar los caracteres de la virilidad y renunciar al mundo de lo hembra, romper con lo más femenino que cada uno encierra, el lazo materno que nos hizo, y del que debemos salir para ser (trabajador, guerrero y padre).

Como ya se dijo anteriormente, esta ruptura aparece como innecesaria para las mujeres: hembras nacen, entre hembras se hacen, y hembras pueden ser hasta la muerte (5).

Al hombre se le preparaba (6) a enfrentarse con el mundo exterior, en cierto modo con el gran ritual guerrero de la mili que le confirmara como hombre y soldado, y con la necesidad de buscar fuera de la casa materna su nueva vida. Para abordar esa frustración dolorosa se ensalzaba toda manifestación de fuerza y se consentían las violencias y el ruido como formas metafóricas de su profunda renuncia. Ritual asesino, como todo ritual de iniciación, que pretende acabar con el "ser ambiguo" para permitir la emergencia del "hombre". El precio que se le pide a todo hombre para ser, es el de asestar un golpe mortal a su afectividad, renunciar al sentimiento y privilegiar la acción (7).

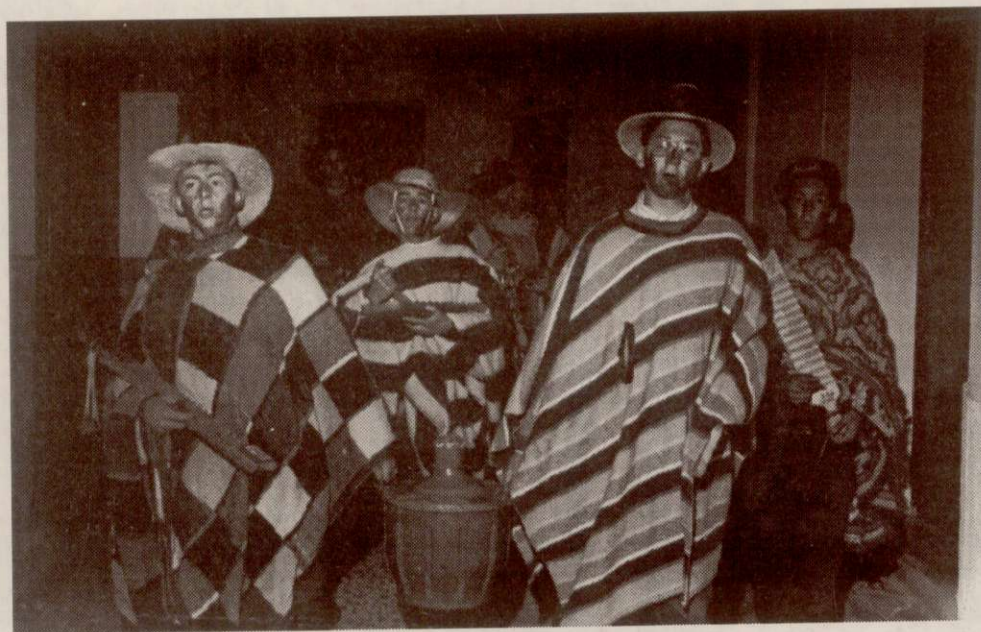


*Coplas al pie de la casa de un quinto*



*Viven entre hombres en una casa sin comodidades*





*El garrafón es el compañero inseparable de los quintos*



*Las chacarrascas junto al fuego*



### Galaroza artesana y ácrata

La quinta que aquí se estudia ocurre en Galaroza. De entre todos los pueblos de la Sierra de Huelva, es el único donde este ritual se desarrolla de manera íntegra y con dinámica propia. No se trata de una simple supervivencia debido al aislamiento, ya que no es un pueblo retirado cuyo confinamiento haya facilitado la continuidad del ritual. Puede que al contrario, su cultura anclada fuertemente en el artesanado, con la doble cara de oficio libre y masculino, haya permitido más que en otros lugares su vitalidad. Es de notar que son sobre todo los jóvenes obreros y artesanos los que conducen la quinta y que el objeto indispensable para todo quinto sea la chacarrasca, o tabla personalizada y tallada con esmero, a la manera de un refregadero, que cada individuo se hace (o se las ingenia para que un carpintero se la fabrique). La chacarrasca acompañará ese tiempo como prolongación del propio cuerpo y servirá para acompañar canciones y "juegos" (8), y gravar en ella frases y firmas de los que con él compartieron el ritual, así como de otras personas que de ello fueron testigos.

Galaroza es un municipio de la Sierra de Aracena, de pequeña superficie, que cuenta hoy día con algo más de 1.650 habitantes. Pueblo de gran tradición artesana y comerciante, tiene 14 talleres de carpintería, una fábrica de confección, una fábrica de corcho, una empresa de sondeos acuíferos, dos herreros, tres talleres mecánicos, un taller de alta precisión, una fábrica de chacina, un panadero, tres hoteles, dos restaurantes, veinte comercios generales, veinte bares, tres mayoristas de bebidas, una empresa de transportes, así como una decena de equipos de albañilería; si hasta hace pocas décadas la fruta dio fama al pueblo hoy solo viven del ramo un mayorista en frutas y una cooperativa de castañas, siendo la madera y la castaña su mayor fuente de riqueza. Si me he empeñado en enumerar esta retahíla de pequeñas unidades empresariales, ha sido con la intención de hacer resaltar hasta qué punto este tipo de profesión marca la vida local y la vitalidad de la quinta. La quinta tuvo formas diferentes según el tamaño de las localidades y su actividad. Si en muchas desapareció al despoblarse paulatinamente, en otras perdió todo su sentido por el aluvión de nuevos habitantes. Galaroza se mantiene en ese punto justo que permite a un pueblo existir para confrontarse con la vida actual: ni demasiado pequeño y desestructurado, ni demasiado grande como para que el grupo se desconecte o se invalide su expresión. No me parece necesario presentar más en detalle el pueblo y su comunidad, pero sí debo insistir en el hecho de que los cambios sociales que se han operado en toda la Sierra y que han visto el hundimiento de la agricultura en casi toda la comarca, o la desaparición de la mayor parte de las actividades artesanales (9), se ha notado también en Galaroza sin que ello haya destruido la antigua red artesana de la madera, lo que da a este pueblo una cohesión y un carácter que desde antaño le son propios.

\* \* \*

## La Quinta

Si en verdad son varios los rituales que van preparando al niño y al zagal a la ruptura con lo hembra, yendo desde la renuncia a la madre frente al padre, ya niño, hasta las sucesivas rupturas con el mundo de la devoción y con el ambiente femenino familiar (Cantero, 1991 a), es el momento de la talla lo que marca el ritual de iniciación que representa la quinta. Este es netamente profano, por parecer necesario para la formación del varón el alejamiento de la esfera de lo sagrado. Separar paulatinamente de lo religioso a los muchachos parece algo evidente a partir de la pubertad social (marcada hoy día por la comunión). Desde niño, el varón, ha ido observando las otras quintas, copiarlas y diferenciarse guía la conducta de los muchachos desde dos o tres años antes de su propia talla y en particular durante los meses que la siguen.

Como todo ritual de iniciación, la quinta comporta tres tiempos, una *fase de separación* que se desarrolla antes de la talla, durante el otoño y el invierno que la precede, una *fase de margen* de unos diez días, que se cumple al final del invierno, después de la talla (10), y una *fase de agregación* que se cristaliza con el viaje a la ciudad en busca de putas y que dura hasta la toma de la fuente en el día de "Los Jarritos", el 6 de Septiembre siguiente (11).

### Fase de separación

A partir del otoño que precede el año de la mayoría de edad, los mozos que se van a quintear comienzan a juntarse regularmente, aparte de sus "reuniones" habituales, van componiendo refranes, ordenan el evento y sobre todo "aprenden a beber". En esas veladas organizan los días en los que tendrán que convivir, a qué pueblos se desplazarán, qué harán para destacarse, cómo se disfrazarán para distinguirse, cuánto dinero necesitarán, a qué locales de puterío acudirán. Velada tras velada van aprendiendo a beber el vino peleón como el gesto fundamental. Este aprendizaje es tanto más difícil cuanto que ninguno está acostumbrado a tragar brebaje tan amargo, la moda ha ido imponiendo bebidas con alta graduación alcohólica, pero de paladar dulce. Durante los primeros encuentros de otoño, son frecuentes expresiones como: "*Qué malo e'ta e'to, tío. No hay quien lo trague*". "*D'un trago! Hay que bebe'lo d'un trago, tapando la narí*". "*A mí no me gu'ta er vino pero me lo trago*". "*Habrà que hacé po' bebé, pero que malo é e'to*". Frases que muestran hasta qué punto parece importante este trance. Saber beber va a ser la ocupación esencial de las primeras reuniones, el vino y solo el vino centra la atención, se convierte en la preocupación de todos, pues no solo se trata de poder tragar, sino que hay que hacerlo con holgura, como si fuese un gesto natural: "*Pa bebé como lo' hombre*". Esto parece ser el aprendizaje mayor, la prueba que evidenciará, durante la fiesta de quintos, su recién ganada hombría: "*Pa mí la quinta si've pa emborracha'me y demo'trá a mi padre que soy un hombre*".



Los mozos se reúnen una noche de casi todos los fines de semana del otoño y del invierno, en un lugar donde puedan alborotar y guarrear sin miramientos. Van aprendiendo las canciones que de generación en generación los hombres se transmiten, y componen coplas y refranes que completarán el repertorio clásico (12).

### Fase de margen

La quinta se celebra antes de la Pascua, entre finales de Febrero y mediados de Marzo (ocurre que se espera a la semana que precede el Domingo de Ramos, para facilitar la participación de los estudiantes, aunque esta regla es puesta en cuestión muchos años por los obreros y artesanos: "*Quien quiera vení, que venga*".) (13). Desde el viernes por la tarde hasta el segundo domingo, vivirán juntos unos diez días. Durante este tiempo los mozos tallados "*viven entre hombre*", todos juntos, en una casa alquilada de carácter marcadamente rústico (14), sin comodidades, donde se afirmarán como grupo alborotando y trasgrediendo bajo múltiples formas el orden comunitario. Así colectivamente ganarán un sitio en la comunidad, aprenderán la solidaridad de grupo y la negociación tanto con los otros quintos como con el mundo de los adultos.

Las canciones que más tiempo tardaron en componer son aquellas en las que cada quinto se presenta paródicamente, canciones que ahora cantarán a la puerta de todos y cada uno de los respectivos domicilios (15). La misma composición de esa caricatura necesita desarrollar la negociación con el grupo para que esta no aparezca en su primer esbozo, hiriente y brutal. Esa larga frecuentación estrechará los lazos entre los componentes y permitirá asumir cada acto como el de todos: "*Pa mí lo má importante é viví junto' y pasa'lo bien*".

Ningún gesto será el acto de un quinto, asumirán en grupo la responsabilidad de todos y cada uno de sus actos, negociando y cumpliendo con lo pactado. En grupo estudiarán las diferentes estrategias de negociación, o el pago de sus excesos, como antes planearon colectivamente las escaramuzas y manifestaciones públicas. El quinto nunca irá solo por el pueblo, formarán parejas o grupos intermedios para que en ninguna ocasión, particularmente ebrios, se encuentren solos (16). Juntos duermen y juntos viven durante este periodo de margen.

Siendo la mayor preocupación acentuar lo viril, la negación de lo femenino revestirá formas diversas que podemos resumir en tres grupos: el rechazo de lo doméstico, la afirmación y ensalzamiento de todo lo macho y el desprecio de lo hembra.

La manifestación más evidente del rechazo de lo doméstico pasa por el rechazo del agua y del aseo. Lo sucio pertenece a lo viril y lo limpio a lo hembra (Cantero 1993, pág. 169); siendo el agua doméstica elemento de mujeres (Cantero 1989, págs. 76 -131), parece necesaria su ausencia para cumplir debidamente este periodo marginal, así hacen gala de no lavarse durante esos días (algunos hacen trampa pero no alardean de ello), solo las madres (17) limpian el local someramente por las mañanas en ausencia de la mocedad (y



se erigen en guardianas de la exclusiva masculinidad del lugar, no permitiendo la presencia de otras mujeres). El lugar donde se acuestan juntos es absolutamente preservado del agua, local que al cabo de los días se vuelve realmente cutre. La cocina que los quintos preparan directamente no conoce el agua, es siempre asada (18) (tan solo las madres guisan).

Por lo que concierne a la exaltación de lo macho y desprecio de lo hembra me parece importante ver de cerca la relación que el grupo establece con dos objetos y dos animales que metafóricamente lo simbolizan. Además del disfraz que hace reconocible a los quintos, por lo general una manta y un sombrero cada año diferente, dos objetos acompañan al quinto: la chacarrasca y el garrafón. La chacarrasca, adornada con lazos o dotada con símbolos eróticos es el objeto hembra (19) del que no se separan de día y de noche. Sirve no solo para acompañar las canciones sino para gravar el evento como un verdadero sufridor que termina más o menos maltrecho. El garrafón de vino blanco acompaña siempre al grupo. Un cochecillo facilita el transporte a donde quiera que vayan y de él obligan a beber a todos los hombres con los que se cruzan. Es el objeto macho que muestran con orgullo como si resumiera los valores del hombre. Si el disfraz, la chacarrasca y el garrafón son indispensables para la quinta, dos seres vivos la resumen: el chivo y la gallina. Estos dos animales representarán a su vez lo macho y lo hembra, durante este tiempo, tanto en las parodias como en los actos más "brutales".

Cada quinta escoge y compra un chivarro que se quinteará con ellos y que será sacrificado y consumido entre todos en los últimos días (20). En él se cumplirán los fantasmas de cada uno, volviéndose cabra cuando las circunstancias lo requieran, y recibiendo entonces los ultrajes que hubiese recibido un mozo de haber aceptado un instante el rol de hembra. A él se compararán o de él se mofarán según revista los caracteres del macho insuperable y libidinoso, o le hagan asumir el papel de invertido, que fantasmáticamente les acecha. La gallina al contrario resumirá la alteridad de lo hembra. El robo y la matanza de gallinas (21) se cumple siempre de noche, en los pocos gallineros que van quedando dentro del pueblo, causando destrozos de diversa índole. Con ello no solo se infringe el territorio de las mujeres violentamente, sino que por la brutalidad de la muerte a la que son destinadas las aves, por los insultos que le son propinados, así como por las canciones en las que aparecen, manifiestan una inquina inconsciente de lo hembra, que la gallina (22) simboliza. Este robo es año tras otro causa de conflictos, a veces con puntas de dramatismo que solo las circunstancias permiten atenuar. Este acto más que ningún otro obliga al grupo a asumir colectivamente un gesto soez y conducir negociaciones sutiles que desarrollan el sentido de la solidaridad de género y de la responsabilidad colectiva.

Como se está viendo, afirmar lo macho y desterrar lo hembra es la línea conductora de este ritual. A primera vista parece como si beber, comer, cantar y follar, fuesen los únicos aprendizajes del varón, como si la arrogancia, la valentía, la juerga y el exceso hicieran al hombre. En realidad conforman una de las dos caras de la hombría, pues la otra está configurada por la fuerza y la tenacidad en el trabajo, valores altamente apreciados en el hombre rural, que se aprenderán en la vida ordinaria. El ritual de quintos parece destinado a formar a no sé qué guerrero arcaico, más que al hombre ordinario; pero no es ya tanto

a una probable guerra exterior a la que este ritual prepara, como a la guerra interior que todo hombre vive: la destrucción de la hembra que lo habita. De este "guerrero", pocos son los que desconfían y menos los que luchan para desarraigarlo de su inconsciente. Se teme más a cualquier traza de hembritud que afloje el ánimo de los hombres, que a la "alimaña" que se cobija con orgullo.

Las canciones de quintos son otra muestra de esta constante, otra muestra de lo que aparece como irrenunciable para todo hombre. Teniendo en cuenta únicamente el contenido, cinco tipos de canciones componen el repertorio principal (23) (estrofas y estribillos, cantados bajo forma de jota): En primer lugar las que presentan a "la quinta" o caricaturan a cada uno de sus componentes. En segundo lugar las que muestran la potencia sexual del hombre, aun a costa de fanfarronadas soeces, que buscan la provocación y la afirmación prepotente. En tercer lugar las que evocan el arrojo, la situación militar que se avecina, el desprecio de toda duda ambivalente. En cuarto y quinto lugar las que desvelan su universo emocional: aquellas que hablan del cariño de la madre, sola mujer digna de respeto, y finalmente, aunque muy escasas, las que señalan la inquietud de esta separación que arrancará al mozo de sus afectos, que en el fondo preocupa a la mayoría de los mozos.

Detrás de las canciones de los tres primeros grupos, que forman el corpus más importante del repertorio, se muestra el grupo como protagonista, situando a cada individuo en su contexto, pero sobre todo aparece el desprecio de la debilidad, la negación de sentimientos y ternura, buscando a ultranza aparentar la grosería como mejor manera de desencantamiento. Vilipendiando a lo hembra se conjura lo que parece amenazar la hombría, como ya dije anteriormente, no es solo la mujer la que se vive como amenaza de la virilidad, sino esa parte de hembritud que compuso la infancia y permanece rezagada en el ánimo.

Del primer grupo encontramos esquemas repetitivos que tienen como único propósito glorificar el colectivo de quintos y caricaturar a cada uno de ellos. Algunas se hacen durante esta fase y cuentan los proyectos o las "proezas" que van realizando. La presentación del quinto individualmente es, como ya se dijo, el tipo de copla que necesita más tiempo de negociación entre cada miembro y el grupo entero.

De entre las coplas que narran la quinta, dos me parecen resumir la fanfarronería provocadora que caracteriza al grupo. La primera muestra la arrogancia de lo macho, y la segunda no solo escandaliza sino que tienen en vilo a sus madres:

*"Con la quinta del año no hay quien se meta  
porque lleva el revolve' y en la bragueta  
y en la bragueta niña y en la bragueta  
con la quinta del año no hay quien se meta".*

*"La quinta el Ochenta y pico/ no'vamo' a í a follá  
Lo' quinto' el Ochenta y pico/ no'vamo' í a follá  
y aunque no' entre er sida/ a nosotros' no' da iguá".*



Las que presentan a cada individuo pueden hacerlo manifestando la hombría que falta o sobra, como muestran estos refranes:

*"La quinta el setenta y nueve/ tenemo' un quinto operao  
e' el hijo d'Eliezé/ que la novia l'ha quebrao".*

*"La quinta el Ochenta y algo/ hemo' hecho una exposición  
y el que má larga la tiene / é er marqué de Mendó".*

*"Hemo' matao un chivarro/ la quinta el Noventa y pico  
pa' pone'le lo' cue'no'/ al chiquitín de Menarro".*

*"Tenemo' un quinto sementá'/ la quinta el Noventa y poco  
(...) qu é el hijo de fulana/ que no sabe ni follá".*

*"En lo alto la era salta un conejo/ y al hijo de zutano le da miedo.  
Le da miedo madre le da miedo/ en lo alto la era salta un conejo".*

Las hay que hablan del vicio solitario entre lo ridículo y lo envidiable:

*"Tenemo' un quinto de'montao/ la quinta el Noventa y pico  
(...) qu é el hijo de zutana/ qu'en lo' hueso' s'ha quedao".*

*"Tenemo' un quinto pajillero/ la quinta el noventa y algo  
(...) qu é el hijo de fulano/ que s'ha metío a sillero".*

Algunas se refieren al oficio y a la personalidad como si uno y otra estuvieran intrincadas:

*"Tenemo' un quinto carpintero / la quinta el noventa y ...  
(...) qu é el hijo fulanito/ que tiene mucho salero".*

*"Tenemo' un quinto albañí/ la quinta el noventa y dó  
tenemo' un quinto albañí/ qu é el hijo de zutano  
el má gamberro de tó".*

*"Tenemo' un quinto estudiante/ la quinta el noventa y poco  
tenemo' un quinto estudiante/ qu é el hijo de mengano  
que se la' da d'interesante".*

En otras se manifiesta el rechazo hacia los quintos que no han querido participar o a los que las familias han puesto trabas:



*"Tenemo' un quinto renegao/ la quinta el Noventa y algo  
tenemo' un quinto renegao/ qu é el hijo de fulano  
qu'a lo' quinto' ha abandonao".*

*"Tenemo' un quinto ca'tigao/ la quinta el noventa y pico  
tenemo' un quinto ca'tigao/ qu é el hijo de mengano  
que no lo dejan a nue'tro lao".*

En el segundo grupo de canciones, se encuentran las que buscan la provocación soez, van mezcladas con las coplas del primer grupo formando estribillo. Con aquellas constituyen el corpus central del cancionero de quintos, y se transmiten de generación en generación:

*"Una teja te quito y otra te pongo/ para que sepa' niña que soy tu novio  
para que sepa' niña que soy tu novio/ una teja te quito y otra te pongo".*

*"Una teja te quito de tu tejao/ para que sepa' niña que soy soldao  
para que sepa' niña etc.".*

*"Como sé que te gu'ta la leche fría/ yo te la doy caliente po' tubería  
po' tubería niña po' tubería/ como sé que te gu'ta la leche fría".*

*"De tu ventana a la mía/ y he pue'to una caña  
pa que pase la leche/ de mi nabo a tu ca'taña".*

*"Como sé que te gu'ta la carne d' macho  
po' debajo la puerta t'aviento un cacho  
t'aviento un cacho niña, t'aviento un cacho  
etcétera.".*

*"A tu madre l'he vi'to la tomatera/ a tu padre el pepino y a ti la breva  
a tu padre el pepino y a ti la breva/ a tu madre l'he vi'to la tomatera".*

*"A la tía Capirucha l'he vi'to er culo  
no he vi'to chimenea que eche má' humo  
que eche má' humo niña que eche má' humo  
a la tía Capirucha l'he vi'to er culo".*

*"A la casa mi madre he tenido que entrá  
a deci'le a mi padre que me voy a follá  
que me voy a follá, que me voy a follá  
a la casa mi madre he tenido que entrá".*

*"Po' lo' pelo' del nabo me cogi'te ayé  
y e'ta noche Maria cógeme otra vé.  
Cógeme otra vé, cógeme otra vé  
po' lo' pelo' del nabo me cogi'te ayé".*

*"En la puerta mi suegra resbalé y no caí  
y mi suegra me dijo hay cojone' ahí  
Hay cojone' ahí, hay cojone' ahí  
en la puerta mi suegra resbalé y no caí".*

En el tercer grupo se encuentran estrofas o estribillos que evocan la situación militar, la última contienda civil, o la posible amenaza de ETA en un hipotético destino al País Vasco, mezclándose las variantes de unas con otras:

Entre los refranes:

*"Todo' lo' caballo' blanco' se lo' llevan lo' corneta'(bis)  
y yo me voy a llevá una rubia con do' teta'(bis)".*

*"Ya s'acabó el come' papa' güena' y güevo' frito'(bis)  
Ahora te va' a tragá chu'co duro y rancho frio (bis)".*

Entre los estribillos:

*"Si te toca te joe'/ que te tiene' que i'  
a lucha' con los' moro'/ al frente de Madrí".*

*"Si te toca pal Norte/ que te tiene' que i'  
a lucha' con lo' moro'/ al frente de Madrí".*

*"Si te toca pal No'te/ te den pol culo  
ve a casa Zapatuta / hazte un seguro.  
Hazte un seguro niña/ etc.".*

En el cuarto grupo aparecen las que menosprecian a las novias y elogian a las madres, coplas a menudo enseñadas por estas, y que con pocas variantes se encuentran en otras regiones:

*"A tu madre escríbele/ y a tu novia no le escribas  
que una madre siempre quiere/ y una novia siempre olvida".*

*"La' madre' son la' que lloran/ que la' novia no lo sienten  
se quedan cuatro chavale'/ y con ello' se divie'ten".*



Y finalmente, las menos numerosas, las que denuncian la inquietud; cantadas en los raros momentos de fin de borrachera, situación que da pie a la melancolía:

*"Ya van lo' quinto' p' arriba/ que lo' llaman la' campana'  
jugaremo' nue'tra suerte, pa uno' buena y pa otro' mala".*

*"En la puerta del cuarte'/ hay un charco y no ha llovío  
son la' lagrima' d'un quinto/ qu'a la mili ya s'ha ío".*

*"Lo' quinto' en el cuarté'/ uno' cantan y otro' lloran  
y otro' van a po' papé'/ pa e'cribile a la novia."*

Evidentemente la poca frecuencia de estas coplas no prueba que no conozcan el amor y los sentimientos, es más, algunos viven una relación desde la pubertad con una chiquilla y juntos pasan sus ratos de ocio, sin embargo durante la quinta no pueden alardear de eso; prohibirán a su novia que se muestre cerca de él y la despreciarán en público, si es necesario. A todos parece necesario cortar con lo que era su mundo ordinario para poder cumplir este tiempo (24).

### Fase de agregación

Cumplido este periodo de margen, un último rito marca la pérdida de la "virginidad" que configuraba el estado anterior de niñez. El penúltimo día todos se lavan cuidadosamente, se visten con esmero y van a pasar la noche a Sevilla, "*a encontrá puta'*". Se lavan y domestican para ir a conocer "*la' hembra'*" (25). Lo que ocurre entre ellos y en particular aquella noche, ninguna mujer del pueblo debe saberlo (26) y no me parece oportuno detenerme ahora en este trance. En realidad lo que importa es la ruptura, el secreto, y el regreso.

De vuelta, se reintegran en sus ocupaciones, y sin que tengan un papel marcado, se harán notar durante los eventos festivos de aquel año, particularmente en la diana del día de la fiesta y el 6 de setiembre para "Los Jarritos" (Cantero 1991, págs.77-89), este día intentarán (27) dominar la Fuente, arrebatándola cada vez que sea necesario a los grupos que la ocupen. Con los otros mozos mojan repetidamente a las más guapas y las tiran al pilar (28), como también tiran a los chicos que han estado ausentes durante algún tiempo o a los forasteros de aspecto *amanerado*. Por el dominio del agua se afirmarán, simbólicamente, dueños del cotarro, estableciendo su lugar en la comunidad de forma ostentosa.

\* \* \*

## Conclusión

Dos interrogaciones me parecen oportunas: ¿Es la quinta un rito autónomo o el preludio del sacramento estatal al que está irremediablemente vinculado? (Zulekia, 1989. Anta, 1990). ¿Hasta qué punto es preciso, hoy día, un rito específico para iniciar a la hombría?

Respondiendo a la primera cuestión me parece necesario puntualizar que si la quinta forma parte de un proceso que en cierto modo la mili concluye, se la puede considerar como un ritual autónomo, al menos por dos razones: por su significado metafórico y por tener un valor comunitario que no posee el servicio militar. La quinta es una culminación metafórica del proceso comunitario para volverse hombre, mientras que la mili tiene un valor de sacramento nacional. El ritual de quintos se cumple allí donde cada individuo ha vivido su infancia, a la vista de todos los que le ayudaron a conformarse, siendo este el punto final de un recorrido figurado que la comunidad "*propone*" como *condición ordinaria para "ser hombre"*. La mili no conforma un individuo de una comunidad determinada, sino que como verdadera máquina de hacer soldados, busca ante todo a "laminar" toda individualidad en aras de una eficacia guerrera, en la que solo piensa el jefe. La mili no posee el proyecto de hacer personas, sino peones para el estratega, piezas de un inmenso rompecabezas donde la personalidad no existe.

El servicio militar concierne a un número de mozos limitado (29) a pesar de su abrumadora mayoría, implicando sobre todo a los que escogen estar para ser guerreros. La mili pertenece a la esfera de lo anónimo y lejano, fuera del grupo original y en cierto modo desvinculándolo de él; mientras que la quinta forma parte del ritual comunitario, la mili pertenece a la esfera del estado. Esta lejanía hace que muchas madres sigan viviendo esta separación como una forma de luto. Luto que pretende exorcizar los temores del regreso, entre los que la desaparición física pesa, pero también la misma muerte simbólica por la que no se sabe quién o como se regresa (30).

La mili es una institución en la que no todos participan; y si el hecho de las armas, termina por configurar al soldado como hombre apto a la guerra, la comunidad no controla el proceso; es algo lejano y sin evaluación posible. Si quien llega orondo y compuesto demuestra que superó la prueba, como se supera una amenaza, en cierto modo no hace más que confirmar la validez de la conformación comunitaria anterior.

Los rituales de mocedad existían antes de la implantación del servicio militar obligatorio y bien puede que le sobrevivan una vez desaparecido. Mientras una comunidad considere necesaria esa transformación del mozo en hombre, los rituales de hombría serán considerados necesarios para ese tránsito, tomando las formas que simbólicamente lo propician.

Esto me lleva a responder a la segunda cuestión ¿Es necesario hoy día un rito específico para iniciar a la hombría? Aparentemente no parece necesario un rito de inicia-



ción de este tipo para volverse hombre en nuestras sociedades complejas, sin embargo, podemos constatar la existencia de rituales de hombría que revisten formas diferentes, como "*el hacer novio*", en la caza del jabalí (31), las novatadas y otras ritualizaciones del tránsito practicadas en diferentes medios: rurales o urbanos, deportivos, universitarios, militares ...

El mismo fenómeno de la quinta, que en pocos sitios se celebra con la intensidad de Galaroza, se sigue festejando en muchos puntos de la península. En ciertos lugares parece haber recobrado un cierto auge más como rito de paso que como rito de iniciación, ampliándose a las mujeres de la misma edad y hasta a los mozos y mozas de quintas vecinas, como lo muestran los trabajos de Jociles (1992) y de Valcuende (1997). Sin embargo, en los lugares donde mozos y mozas participan, no parece que sean los valores femeninos los que se propongan sino más bien una banalización de lo viril, para uso de todos, sin que revista el acto mayor importancia social. A pesar del cambio formal evidente en los comportamientos de género, sigue pareciendo socialmente oportuno el aprendizaje de la masculinidad, ante todo, como una separación necesaria con lo que ha sido su vida anterior, infancia, madre, hogar. Marcar una graduación entre lo muy cercano (que hay que desechar) y el miedo a lo lejano que hay que sobrepasar. Esto se señala con una ruptura, a partir de la cual ningún paso atrás está permitido, así como con el aprendizaje de otra manera de ser que caracterizará la vida del hombre.

Si son diferentes las estrategias desarrolladas en nuestra sociedad por cada individuo, frente al modelo que se nos propone para ser hombre o mujer, me parece más fácil solventarlo para las chicas que para los chicos, por esta renuncia sentimental que continúa pesando sobre todos los hombres. Un gesto femenino en un hombre se percibe como si amenazase, más allá de su hombría, su propia personalidad, mientras que son cada vez más numerosos los gestos que las mujeres toman prestados de lo masculino sin que parezca hacer peligrar su feminidad. Así los hombres no solo son presionados a acentuar los rasgos que hacen al hombre: fuerza, arrogancia, osadía, sino que se ven constreñidos al alejamiento de todo rasgo sentimental que empañe su virilidad.

El ritual de quintas que hemos analizado es, mucho más que una caricatura, la cristalización evidente del proceso al que todo hombre se ve sometido desde muy joven. Si en Galaroza se da con tal nitidez no implica que los hombres del lugar hagan de la hombría una aventura peculiar, sino más bien denota la continuidad de un hecho cultural, mantenido en gran parte por la vitalidad de un sector profesional donde la presencia masculina es abrumadora y el aprendizaje juega un papel considerable (32).

**Resumiendo:** Por representar una transición iniciática que conferirá las apariencias de lo masculino, la quinta contiene necesariamente un doble escenario. Ese doble escenario requiere separación y ruptura por una parte, y por otra aprendizaje. Lo primero se hace con la separación física y con gestos en lo que todo lo hembra (33) es vilipendiado, invertido, o suprimido, no solo para aborrecer a las hembras cercanas y en cierto modo ahuyentar toda forma de incesto, sino más bien para luchar contra lo femenino que subyace en cada hombre. En cuanto al segundo escenario que funciona en paralelo, el hombre se

nutre de manera diferente (comer y beber sin reparo), modela nuevos lenguajes (expresiones y cantos), aprende a reforzar los lazos de solidaridad entre varones de una misma edad: conviviendo en grupo, regulando las tensiones, y conflictos, gestionando los gastos y conduciendo juntos el tiempo orgiástico.

Rompiendo el orden de las cosas y provocando, anunciará a todos su nuevo estatus y aprenderá a asumir colectivamente las consecuencias de los excesos cometidos (34), si la comunidad o alguno de sus miembros debiera pedirles cuentas. Afrontando a las hembras forasteras con todo tipo de alardes, y conociendo a las que en la ciudad “profesan la mala vida” (35), perderá el estigma de su “virginidad”. Al cumplir con el broche final que les confirmará en su hombría (36), asumen socialmente el doble tópico de la hembra fatal, forastera, y la mujer buena. Modelo esta última de la “esposa y madre” que en su comunidad se encuentra metafóricamente intacta.

Sin embargo, la quinta de hoy no es la misma que la que se podía vivir en la generación anterior. Si entonces este ritual parecía necesario para ser hombre, en la sociedad actual este juego metafórico reviste formas que van perdiendo el carácter pasado. Por una parte la presencia de las madres en la casa de quintos, gobernando lo cotidiano, hubiese sido impensable hace cuarenta años, y por otra son cada vez más numerosos los que hacen trampa con la comida, con la suciedad absoluta o la separación radical con las hembras, por no corresponder a lo que viven ni a lo que esperan vivir.

El futuro de la quinta en Galaroza puede que sea como el de otros lugares donde las mozas participen y se desarrollen modos adaptados a este hecho, dejando de ser entonces un ritual de iniciación. Su transformación no implica necesariamente la desaparición de otras maneras de iniciación a la hombría. Mientras al hombre se le siga pidiendo renunciar a su parte femenina para ser, el tránsito a la hombría revestirá formas más o menos explícitas que le permitan exorcizar su propia infancia y la parte hembra que le conformó. Solo los elegidos aprenderán a vivir con su ángel sin temor de verse disminuidos socialmente.

## Notas

- (1) La fotografía del encabezamiento es anónima, pertenece a la quinta del 55 y me fue cedida para este artículo por José González.
- (2) Debo agradecer en particular los comentarios meticulosos que Segismundo Lobo hizo a este artículo, así como las críticas que me sugirió. Si he tenido en cuenta muchas de ellas, dejo para otra ocasión una reflexión más extensa y puede que más aguda, gracias al material que me ha proporcionado.
- (3) Si la quinta es en su origen la acción de sortear los mozos que han de hacer el servicio militar (quintar), aquí doy a *quinta* el doble sentido que tiene en los pueblos comunmente, es decir: por una parte el grupo de jóvenes que juntos festejan después de la talla, el mismo año en que adquieren su mayoría de edad, y por otra el periodo en que los mozos lo celebran en su pueblo (quintearse).



- (4) Los diferentes ritos de pubertad y de mocedad religiosos o civiles, que como bien señala Van Gennep no coinciden obligatoriamente con la edad fisiológica, se han celebrado en diferentes momentos, según las reformas conciliares o la definición de mayoría legal. Así la Quinta que hasta los años setenta se celebraba a los 21 años hoy se hace a los 18, con lo que esto conlleva de cambio substancial en la actitud física y mental de los quintos. La sociedad determina, más que la edad, el momento en el que se debe cumplir un ritual de paso.
- (5) La mujer nace y se hace sin tener necesariamente que renunciar a su infancia, el hombre nace entre lo hembra, donde forma su "ser" primero y se volverá hombre tan solo si renuncia a lo que le rodeó y formó afectivamente.
- (6) Esto era mucho más evidente en el pasado, cuando los mozos partían de casa durante algunos años para cumplir un servicio militar largo.
- (7) Aunque no todos lo efectúen de la misma manera, deben respetar las formas si no quieren verse acosados de preguntas o marginados.
- (8) Algunos actos particularmente violentos como el de matar gallinas o batearlas.
- (9) Tan solo se han beneficiado por esta transformación algunos lugares a causa del desarrollo de ciertas actividades semi-industriales, o de servicios: Jabugo y Aracena en particular, y en menor medida Cortegana, Santa Olalla y Cumbres Mayores.
- (10) Hoy la talla ya no es colectiva y las medidas del sujeto se pueden traer del mismo domicilio o de la farmacia, acción que antes se efectuaba en grupo y cuyos resultados daban pie a ciertos alardes y bromas.
- (11) Esta fecha tope viene dada informalmente por ser la fiesta de la juventud y si en ella la quinta no se manifiesta en su conjunto, sí cobra importancia el hecho de que juntos se hayan quintado y parte de ellos se afiancen como grupo.
- (12) No todos los mozos participan con la misma regularidad, pero en principio todos se sienten miembros de la quinta, son rarísimas las excepciones de quintos que renuncien desde los primeros días. No pocos establecen estrategias personales que les permita participar sin cumplir todo los requisitos. Algunos estudiantes, sin abandonar la quinta, dejan de frecuentar las reuniones de esta fase, pretextando poco a poco exigencias escolares. En realidad se van alejando por no reconocer como necesarias las reiteradas borracheras y otras formas bravuconas de afirmación de la masculinidad. El caso de los gitanos merecería un análisis afinado, en efecto, la mayor parte de ellos no participan en la quinta por poseer sus formas propias de formación del hombre.
- (13) Si prácticamente todo el grupo está presente el primer fin de semana, algunos estudiantes frecuentan esta segunda fase con menos regularidad. De la quincena que la comienzan puede haber cuatro o cinco que trampean, sin que nunca se reúnan en la casa de quintos menos de la decena. Todos los que la comenzaron pagarán la mis-

ma cuota y las madres generalmente participan en la preparación de las comidas aunque su hijo esté solo parcialmente presente.

- (14) Desde hace cinco años, la quinta se ha celebrado dos veces en una nave industrial sita en un arrabal. El espacio era mejor controlado por las madres al no estar compartimentado, de ahí que estas lo prefieran, pero no así los quintos por no sentirse a gusto en un espacio que evidenciaba cualquier acción.
- (15) Esta ronda se hace delante del domicilio de cada quinto aun de quienes no participan desde el principio o el de quienes la abandonaron.
- (16) El mejor o peor cumplimiento de esta costumbre manifiesta la cohesión del grupo antes, durante y después de la quinta. En pocas ocasiones se han visto individuos borrachos abandonados a su suerte, conducta reprobada con severidad por el pueblo.
- (17) El papel de estas se ha acentuado desde que la mayoría de edad fue fijada a los 18 años, celebrándose la quinta tres años antes que en el pasado.
- (18) Asan de preferencia animales machos (o así los nombran), como si los que consumen directamente tuvieran que pertenecer a su género.
- (19) Hembra por el nombre y la apariencia, pero por otra parte instrumento indisoluble del quinto que en cierto modo en él se representa.
- (20) Ciertos años el chivo es regalado por algún familiar. En estos tiempos de abundancia, hay quintas que ya no sacrifican el chivo por el sabor y olor fuerte de su carne: "*tiene mucho chero*". Su carne será sustituida por la de otro chivillo más tierno, aunque la quinta conserve el chivarro hasta el final, como símbolo que resume la quinta.
- (21) Si antiguamente a este robo se le encontraba una excusa utilitaria: "*pa echa'la n'er guiso*", hoy día queda desprovisto de toda justificación. La crueldad que acompañaba el acto antiguo, al quedar sin razón aparente, desvela el motivo profundo del acto.
- (22) Uno de los peores insultos que un hombre puede recibir es el de gallina que resume lo hembra reducido a lo cobarde.
- (23) Ocurre que algún año se componga alguna copla circunstancial o se coja una de las hechas para carnaval que resalte algún hecho que haya marcado especialmente a la comunidad.
- (24) En la última quinta se invitó a comer un día a novias y amigas, comportamiento inusual que, de no ser circunstancial, puede indique el punto de inflexión del ritual de quintos.
- (25) Los mozos que se han ido escaqueando durante la quinta no bajan a Sevilla esa noche, aunque también se da el caso de un estudiante que, sin haber estado muy implicado, sirve de guía al grupo en el laberinto de calles y lugares de alterne.
- (26) Durante toda la quinta es evidente la puesta al margen de las muchachas del pueblo que habitualmente frecuentaban, prefiriendo las forasteras y alardeando de ello.



- (27) En la intentona no opera la quinta como tal sino el grupo que la lideró, no por ello la dominarán pues no es "necesario" que esto ocurra. De hecho es cosa frecuente que sean mozos de esa edad quienes se hagan con la fuente, sin que eso esté prede-terminado. Algo lógico en una fiesta ácrata que no está codificada.
- (28) El pilón donde abrevaba el ganado parece haber jugado un papel central en este periodo de mocedad, en ciertos pueblos de Andalucía la afirmación de la hombría se manifestaba por el dominio del pilón (Cantero, 1967).
- (29) Es frecuente que se quinceen mozos que no harán la mili.
- (30) Las mismas misas de quintos que se celebran en algunos lugares el año del sorteo, tienen valor de encantamiento para prevenir de los males que ese periodo incierto les reserva.
- (31) Celeste Jiménez de Madariaga (1997) estudia este ritual de manera muy acertada, viéndolo más como ritual de iniciación que como un mero juego entre hombres.
- (32) Ambas cosas han permitido la permanencia de un rito que en otros pueblos ha desaparecido dado el despoblamiento brutal de algunos, el hundimiento de los sectores económicos tradicionales, o el peso considerable de los valores de una población alógena de nueva implantación.
- (33) Hay una extraña ambigüedad en lo que respecta a la madre, ya que es esta la única hembra que frecuentará "la casa" de los quintos, y será en cierto modo la nodriza que facilitará el paso a la vida de hombre; para ello hará como si no viera ni oyera todo cuanto respecta al comportamiento obsceno y las canciones de las que pueda ser testigo (nunca estará presente por la noche cuando se efectúan los juegos más soeces). Con ello se afirma como eje de la vida social, asume todo lo hembra del grupo, y garantiza la ausencia de cualquier otra mujer.
- (34) Las manifestaciones son diferentes según los lugares. Muchos pueblos de Castilla tienen sus monumentos embadurnados de pintadas que glorifican la quinta del año; en Puebla de los Infantes los mozos pintan todas las puertas de rojo y antaño echaban a las fuentes y lavaderos, carros y aparejos para inutilizarlos; en otros pueblos andaluces, cambiaban de sitio tiestos y otros utensilios de mujer, encontrándolos en los lugares más peregrinos. En todos beben y forman gran bullicio día y noche.
- (35) Estas habitualmente iniciaban al mozo al sexo brutal y primario y por otra parte, conformaban lo lejano como algo desechable, consumido el papel que se les asignó. Culturalmente se tiende a que la pareja eventual sea ni muy cercana ni muy alejada. "Le semblable et le proche ne stimuleraient pas plus que le lointain et le différent" (Cyrulnik, 1993).
- (36) Pero ante todo, como el resto de la quinta, ir de putas es una ficción, poco importa lo que hagan en Sevilla, lo que importa es lo que la comunidad cree que hacen.

## Bibliografía

- Aguilera, F.E.: 1995, *-La gente de Santa Eulalia*. Almonaster la Real (Huelva).
- Alonso Revenga, P.: 1985, *-“Algunas fiestas de quintas en los Montes de Toledo”*. en: *Actas, Segundas Jornadas de Etnología de Castilla-La Mancha*. Toledo. págs. 231 ss.
- Anta Félez, J. L.: 1990, *-Cantina, garita y cocina. Estudios antropológicos de soldados y cuarteles*. Madrid.
- Brandes, S.: 1980, *-Metaphores of Masculinity. Sex and Status in Andalusian Folklore*. (1991, Ed. española: *Metáforas de la masculinidad*. Madrid).
- Cantero Martín, P. A.: 1989, *-Reine des anges, dame des eaux*. Bordeaux.
- 1991 a, *-Le don des larmes*. Bordeaux.
- 1991 b, *-“Los Jarritos. Fiesta de agua”*. En: *El Folk-lore Andaluz*. nº7. Sevilla, págs 77-89.
- 1993, *-“Ser mujer, hacerse hombre”*. En: Díez Mintegui, Vaqueira (coords.) *Sistemas de género y construcción (deconstrucción) de la desigualdad*. Tenerife. págs. 157-176.
- 1997, *-“El agua en los rituales de vida y muerte”*. En: *Homenaje a Caro Baroja. La religiosidad popular y los ritos de iniciación*. Demófilo. Sevilla (en prensa).
- Cyrulnik, B.: 1993, *-Les nourritures affectives*. Paris.
- Gella Iturriaga, J.: 1969, *-“Cantares de reclutas o coplas de quintos”*. En: *Etnología y tradiciones populares*. Congreso de Artes y Costumbres. Zaragoza. págs. 333-350.
- Gilmore, D. D.: 1987, *-Aggression and Community: Paradoxes of Andalusian culture*. Yale. (1995 Ed. española: *Agresividad y comunidad*. Granada).
- 1994-*Hacerse hombre, concepciones culturales de la masculinidad*. Barcelona.
- Jiménez de Madariaga, C.: 1997, *-“Hacer novio. La iniciación del montero”*. En: *Homenaje a Caro Baroja. La religiosidad popular y los ritos de iniciación*. Demófilo. Sevilla (en prensa).
- Jociles Rubio, M<sup>a</sup> I.: 1992, *-Niños, mozos y casados a través de sus fiestas en la Rioja*. Instituto de Estudios Riojanos. Logroño.
- Montesino González, A.: 1992, *-Las Marzas. Rituales de identidad y sociabilidad masculina*. Santander.
- Valcuende del Río, J. M<sup>a</sup>: 1997, *-“De ángeles a quintos; los rituales en la construcción social del sexo y de la edad”*. En: *Homenaje a Caro Baroja. La religiosidad popular y los ritos de Iniciación*. Demófilo. Sevilla (en prensa).
- Van Gennep, A.: 1909, *-Les rites de passage*. (ed.1981,Paris, A.& J. Picard).
- Zulaika, J.: 1989, *-Chivos y soldados*. San Sebastián.





*La noche en la ciudad*

## JERARQUIZACIÓN SOCIAL, DOMINACIÓN MASCULINA Y MORAL SEXUAL EN LA SIERRA ONUBENSE. EL CASO DE AROCHE

Félix TALEGO VÁZQUEZ  
Universidad de Sevilla

*La sierra no es ese rincón pleno de tipismo y anclado en el tiempo como se la considera frecuentemente. En las últimas décadas han tenido lugar transcendentales cambios en dos ámbitos fundamentales: las relaciones de clase y las relaciones entre hombres y mujeres. El artículo trata de explicar -centrándose en una localidad concreta- cómo y porqué han tenido lugar esos cambios para lo que indaga no sólo en las prácticas sino en los pensamientos de las gentes.*

\* \* \*

### **Transformaciones en la estructura social y cambios en las pautas de comportamiento**

#### *Presentación de la localidad*

Aroche es una localidad de la provincia de Huelva, enclavada en la parte occidental de la Sierra Morena onubense, en lo que se conoce como Picos de Aroche, en una colina que mira al O., dominada por otras alturas, cerca del río Chanza. Posee su término municipal una extensa superficie (498'4 km.), lo que lo convierte en el segundo más grande de la provincia, toda ella serrana, aunque atravesada por la extensa llanura del Chanza, que cruza el término. La mayor parte de sus tierras son adehesadas, teniendo gran importancia el aprovechamiento mixto ganadero, agrícola y forestal que permiten los encinares y alcornocales. Una proporción considerable del término, sin embargo, debido al pasado histórico fronterizo y conflictivo de este territorio, ha tenido un aprovechamiento agrario marginal, permitiendo la conservación de formaciones de bosque mediterráneo en sus diversos grados de evolución. A partir de los años sesenta, la actuación, muchas veces concertada, entre los organismos públicos y las grandes empresas madereras, transformaron buena parte de estas formaciones de gran riqueza ecológica, e incluso no pocas explotaciones adehesadas, en plantaciones de especies de crecimiento rápido (variedades de eucalipto y pino) para producción de pasta de papel.

Esta importante transformación productiva del término, unida a otros factores económicos y sociales de índole general, han provocado importantes cambios en la sociedad arochena. Por lo pronto, se constata una significativa disminución demográfica, causada por un proceso migratorio de considerables dimensiones, que lleva a la localidad a perder más de un tercio de la población existente (6.086 habitantes en 1960 frente a 3.558 en 1991). En estas décadas se ha producido una transformación radical de la forma de explo-



tación de la tierra que está en la base del excedente de población que se genera y en los cambios sociales que tienen lugar, que producen una sociedad local en los noventa muy diferente a la que existía en los sesenta. Veremos ahora someramente cuales han sido algunos de estos cambios, intentando seguir el proceso desde la situación de partida hasta el presente.

### *La configuración de las clases sociales*

La configuración social local en la actualidad es mucho menos jerarquizada y segmentada internamente de lo que lo era al principio del período que analizamos. A lo largo de la década de los sesenta, debido a la posibilidad abierta de la emigración y a la elevación de los salarios a que da lugar el proceso de desarrollo económico general de aquellos años (Gámiz y Sánchez López, 1979; Fernández-Cavada, 1990), se produce una crisis irreversible del modo de uso de la fuerza de trabajo en las dehesas del término, paralelo al que se experimenta en general en este tipo de explotaciones de las sierras andaluzas y del sur extremeño (Acosta, 1995, Talego, 1996a), pues la imposibilidad de pagar los salarios obliga a prescindir de un buen contingente de la mano de obra que de forma permanente o eventual solían ser contratadas en las medianas y grandes explotaciones. A ello debe unirse las drásticas consecuencias que tuvo la nueva infección, la llamada «peste africana», que diezmó la cabaña porcina, base productiva principal de las dehesas de la zona hasta entonces. Estos dos factores fundamentales abocan a un buen número de medianas e incluso grandes explotaciones a una situación de quiebra, al no poder suplir con el recurso de la familia el trabajo que hasta entonces desempeñaba por salarios miserables la mano de obra asalariada local o los colonos y «piojaleros» (Talego, 1996a) o pegujaleros, y al no poder hacer frente a las pérdidas causadas por la mortandad masiva de los cerdos.

Esta coyuntura se extiende a lo largo de los años sesenta y, entre otros efectos, provoca que bastantes medianos y grandes propietarios decidan vender sus tierras, que serán adquiridas por algunos terratenientes que, al contrario que ellos, han podido reconvertir y mecanizar sus sistemas de explotación y hacer frente a la peste porcina. Los principales compradores, sin embargo, serán las empresas madereras y el mismo Estado a través del ICONA (hoy IARA), que, como señalamos, llevarán a cabo una repoblación intensiva con especies alóctonas y esquilmadoras allí donde hubo encinares, alcornoques y bosque mediterráneo salvaje.

La actuación concertada -y a veces confundida o fusionada a través de cargos públicos con intereses en empresas privadas- de las compañías madereras y del ICONA será ciertamente determinante, en varios sentidos: por una parte, aceleran el proceso de venta de dehesas al ofrecer dinero contante y sonante a los antiguos propietarios arruinados, contribuyendo incluso a la elevación del precio medio de la tierra. Por otra parte, la decidida política repobladora que inician requiere el uso de abundante mano de obra local, ofreciendo condiciones laborales y salariales más ventajosas para los trabajadores de las que habían ofrecido hasta entonces los propietarios tradicionales de la tierra. Esta nueva oferta laboral frenó el proceso emigratorio de la población arochena, que de otra forma

hubiera sido catastrófico. Pero, por otra parte, aceleró el proceso de crisis de la forma tradicional de explotación de las dehesas, pues sus propietarios no podían ofrecer los salarios que ofertaban las nuevas empresas madereras. A su vez, esto contribuía al proceso de venta de tierras de los propietarios locales.

El resultado final de este proceso, claramente visible ya en la segunda mitad de los setenta, es que un buen número de antiguos propietarios de dehesas pasaron a ser rentistas o incluso a emplearse como mano de obra en las empresas madereras, trabajando al lado de quienes habían sido antes sus empleados míseros en las dehesas. En términos de la estructura social local esto suponía el alumbramiento de una configuración menos jerarquizada internamente. Téngase en cuenta que los mayores propietarios tradicionales del término, que pudieron soportar la crisis y reconvertir sus explotaciones merced a la mecanización y el alambrado de sus tierras, no pertenecían a la sociedad local, sino a otros pueblos vecinos, Cortegana especialmente, o a Sevilla. La venta de tierras afectó particularmente a propietarios medianos y pequeños naturales de Aroche.

La disminución de las desigualdades sociales a nivel local se acentuará aún más en los años siguientes, llegándose incluso a una relativa igualación del estatus económico de sus habitantes. Por un lado y en lo que afecta a los propietarios, la crisis agroganadera se continúa e incluso se agrava ante las políticas liberalizadoras y de apertura de aduanas, que hacen descender los precios de los productos y, especialmente, de la ganadería, base fundamental de las dehesas del término. Por otro lado y en lo que afecta a los trabajadores agrícolas, la implantación y desarrollo de la política estatal para la gestión y control del desempleo agrario (Empleo Comunitario primero y Subsidio de Desempleo y PER después) facilitan la estabilización de sus economías, aun dentro de la precariedad, y, sobre todo, la disminución sustancial de la dependencia respecto a los propietarios locales, pasando, por contra, a ser más dependientes del Estado como población subsidiada (Talego, 1996c).

En definitiva, y para concluir esta apretada síntesis de las clases sociales en Aroche, puede afirmarse que en las últimas décadas ha tenido lugar una modificación importante de la estratificación social, que ha sido el efecto de un cambio sustancial en las relaciones sociales de producción. Estas se caracterizaban al comienzo del período considerado por una alta dependencia laboral, económica y, como consecuencia, política de la mayoría de la población local, donde podemos incluir a pequeños propietarios y arrendatarios, aparceros, braceros, pegujaleros y pastores, frente a una minoría de medianos y grandes propietarios. Esta dependencia se circunscribía en buena medida al ámbito de lo local, pues el mercado de trabajo era casi exclusivamente local. Sin embargo, ya en los años ochenta y noventa observamos en el pueblo unas nuevas relaciones sociales de producción cuya característica central es la no dependencia interna entre los distintos estratos de la sociedad local, la pérdida consecuente de poder de la élite tradicional y el fuerte retroceso económico de los medianos propietarios, a lo que hay que unir la mejoría relativa de las economías de los trabajadores, posible gracias a la subida de los salarios y a las medidas para mitigar los efectos del paro.



### *Configuración de las relaciones de género*

También se han producido cambios en las pautas de relación entre los sexos en estas últimas décadas en la sociedad arochena, aunque en este terreno, las diferencias ya no han sido tan considerables como las que acabamos de constatar entre las clases. Esta no correspondencia no debe extrañar, porque el papel de los géneros en la sociedad no es una variable dependiente de la estructura de clases, sino un principio estructurante de división social de igual entidad que el que establecen las clases y la etnia a que se pertenece (Moreno, 1991: 602 y sig.). Ello no es obstáculo para reconocer, como lo hace el mismo autor citado, que las hipótesis más sugerentes en los estudios sobre género son aquéllas que han conseguido aunar los factores de género y trabajo (Moreno, 1991: 622) (1). Nosotros vamos a intentar seguidamente explicar los cambios que se han producido en la sociedad arochena en lo que refiere a las relaciones entre los géneros, porque es necesario conocer esos cambios para comprender cómo se reflejan después en las fiestas y en algunos rituales específicos que se mantienen vivos en el pueblo.

En el modelo cultural imperante en la sociedad local hasta los años sesenta las hijas eran preparadas sólo para el previsible casamiento con algún «*muchacho de su condición*» o «*buen partido*», cuidando que sus conocimientos, sus modales y su conducta -especialmente en relación con el mantenimiento de la virginidad- fueran las idóneas para desempeñar responsablemente el papel de esposa y madre cuando llegara el momento. El «*mocito*» o «*muchacho de su condición*» buscaba en su novia justamente eso: una «*educación como es debido*» que alentase en ella el recato, la sumisión, la condescendencia y la actitud comprensiva ante él, además, claro está, de la dote correspondiente del patrimonio económico familiar, que él pasaba a gestionar en cuanto se llevaba a cabo la herencia. En buena medida, puede afirmarse que la esposa era la transmisora de un capital (2) que pasaba de la tutela del padre a la del marido, que incluía las tierras de la herencia y otros bienes y derechos, pero también la virginidad, como tesoro que contenía en sí todo el conjunto de valores que eran propios de una mujer «*como Dios manda*» (3). Si importante era el capital económico, no menos lo era el educativo, pues uno proveía los recursos materiales y el otro los espirituales, es decir, garantizaba que los hijos adquirieran todas esas virtudes «*que no pueden comprarse con dinero*» pero que «*distinguen a las personas de clase*» y legitiman sus privilegios.

En el caso de las hijas de los trabajadores, si no podían proveer la dote con bienes de producción, sí al menos procuraban hacer gala de «*decencia*» y de conducta intachable en todo lo relacionado con ese conjunto de virtudes que se consideraban inherentes al «*sexo débil*». Ello permitía a muchos varones pobres enorgullecerse todavía de que sus esposas, hermanas o hijas, fueran «*pobres pero decentes*»: éste era el único capital que podían ofrecer. Y es que en la sociedad tradicional, cuando se sobrepasaba cierto umbral de pobreza, la descapitalización terminaba afectando, o se consideraba que podía afectar, al honor femenino -*la honra es lo último que se pierde*-, por cuanto ni ellas ni «sus hombres» estaban ya en condiciones de salvaguardar todo el conjunto de actitudes «*propias de su sexo*» y mantenedoras de la decencia, la higiene y la honra (4). Ésa era la consecuencia inevitable, en términos de la lógica del modelo cultural imperante, de una sociedad donde

la masculinidad se definía -así sigue siendo en buen grado-, por la actitud ostentatoria y agresiva del varón para con toda mujer que no estuviese en condiciones de salvaguardar su virginidad o fidelidad (Driessen, 1983; Brandes, 1991; Gilmore, 1994). El solo hecho de ser objeto manifiesto de las provocaciones y blanco de las habladurías era ya motivo suficiente para el menoscabo o mancha del honor de una mujer -de ahí que se temiera tanto a las «*malas lenguas*»-, lo que se traduciría, probablemente, en un casamiento desventajoso en términos económicos y de honor, o en la soltería («*solterona*»).

Éste era el modelo cultural imperante en un medio rural como el que analizamos, base del complejo de supremacía masculina al que se han referido para el caso español diversos autores (Mathieu, 1985; Mendez, 1988, 1991, Narotzki, 1988, Moreno, 1991, Gilmore, 1994). Un modelo cultural bastante cerrado además, en razón de que eran todas las mujeres, con independencia de la situación de clase, las que procuraban ceñirse a él, sancionado por la doctrina cristiana repetida en el púlpito y llevado, si cabe, con mayor rigidez y ortodoxia por aquellas mujeres pertenecientes a los estratos sociales de propietarios, como queriendo acompañar con la riqueza espiritual que representaba el honor sin mácula a la otra riqueza propiamente material representada en los patrimonios familiares. Se trata, en definitiva, de un complejo cultural que ha conseguido durante mucho tiempo recluir a la mujer al ámbito de lo doméstico, pleno de sanciones morales, de recriminaciones y de castigos bien concretos y estrictos. Y no se piense que el modelo ha quedado relegado a la historia, memorable sólo por los hombres y mujeres del presente, sino que más bien continúa vigente en muchos de sus aspectos esenciales. Por eso acierta Pedro Cantero cuando afirma, para el caso de varias fiestas de pueblos vecinos, que aun en momentos especiales de las mismas, cuando la sensualidad es el elemento dominante, las mujeres «controlan sus pasiones y sentimientos», contrastando su moderación con la exaltación más frecuente de los hombres, que se «emborrachan sin retén» (Cantero, 1994: 214).

Sin embargo, después de varias décadas, se percibe en Aroche, como en otras localidades de la Sierra, una mayor tolerancia, una mayor comprensión general a las desviaciones, o incluso hacia las transgresiones, a este modelo de relación entre los géneros, sin que dejen de considerarse desviaciones o transgresiones, pero que ya no provocan el escándalo y la alarma que causaron antaño. Serán los y las jóvenes que están en edad de «mocearse» (5) aquellos que asuman actitudes y comportamientos más resueltos respecto a la moral tradicional. Bien es verdad que se dan comportamientos y talantes diversos, que van desde quienes parecen ceñirse a las normas antiguas hasta quienes las transgreden con posturas decididamente rompedoras. Se encuentran bastantes jóvenes de ambos sexos, que no pueden ser definidos como marginales, entre los que ya no es tan común el recatofemenino ni tan rígido, ni son ellas ya tan pudorosas y cándidas; en general, son más frecuentes las ocasiones para el contacto indiferenciado entre los jóvenes; los noviazgos son ahora más livianos y a las jóvenes les es permitido cambiar de novio varias veces sin ser consideradas por ello «*plato de segunda mesa*», y les es posible incluso mantener relaciones semiestables con varones sin que a ello se le llame noviazgo -es decir, enlace prematrimonial-. Finalmente, son ya muchos los y las jóvenes para quienes no resulta



escandaloso que las mujeres pierdan la virginidad antes de llegar al rito del matrimonio, y los/las hay incluso que no dudan en calificar a quienes así se pliegan a la norma tradicional de «*estrechas*» o «*cerradas*». Eso sí, todos/as esperan que «*sentarán la cabeza*» a partir de entonces y serán fieles a su marido, pues, como procuraremos demostrar, el modelo de pareja monógama heterosexual sigue siendo el único válido. Para la sociedad local en general, la virginidad, aunque sigue siendo un tesoro, ya no lo es tan sagrado, pues no es cierto en absoluto que esté del todo desacreditada una mujer soltera de quien se sospeche que la ha perdido.

Pero esta disparidad de conductas no provoca fisuras sociales de ningún tipo, respirándose un ambiente general -ya lo apuntamos- de bastante tolerancia mutua, a pesar de la vigencia del control social informal («*habladurías*»). Asimismo, es digno destacar que los «*mocitos/as*» más atrevidos resultan ser, con bastante frecuencia, los hijos e hijas de los sectores de pequeños y medianos propietarios y profesionales locales, aquellos que en mayor porcentaje están realizando estudios medios o superiores. Esto es perceptible en Aroche, pero quizá todavía más en pueblos vecinos como Cortegana o Aracena, por ser en ellos los estratos sociales medios más abundantes. Se constata, pues, que las actitudes más «*adelantadas*» se corresponden tendencialmente con las hijas e hijos de aquellas que en generaciones anteriores llevaron con mayor severidad el patrón de conducta tradicional.

Bien entendido, sin embargo, que esta «*relajación general de las costumbres*» - como se ha dicho tantas veces desde los púlpitos- no rompe en la sociedad local, como tampoco fuera, con el modelo dominante de relación entre los sexos, que sigue otorgando la supremacía al varón para todo lo relacionado con las relaciones extradomésticas y que se fundamenta en la heterosexualidad y en la formalización final de parejas monógamas heterosexuales estables. No obstante, resulta de interés intentar comprender por qué ha ocurrido esta «*relajación general*»; por qué las que fueron «*dechado de virtudes y ejemplo a seguir*» empiezan a ser consideradas hoy «*estrechas*» por bastantes jóvenes, o, al menos, no se considera decididamente «*perdidas*», «*pécoras*» o «*puercas*» (6) a las que se desvían de ese modelo que fue hermético hasta los años sesenta. Evidentemente que los medios de comunicación han jugado un papel importante en este proceso, al transmitir preferentemente los modelos de comportamiento llamados «*urbanos*» o propios de las clases medias vinculadas a los servicios y la burocracia, los sectores en los que se produjo primero esta mayor «*liberalidad*» que intentamos explicar ahora nosotros en un contexto agrario. No negaremos la capacidad de los medios de comunicación de incidir sobre los aspectos ideáticos de la cultura, contribuyendo en este caso a erosionar el monolitismo moral tradicional. El «*mensaje*» de los medios incide sobre lo ideático y simbólico, factores culturales que actúan sobre la realidad, como han puesto de manifiesto los autores que más incisivamente han reflexionado sobre el campo de lo ideológico. Pero reconocer la incidencia de lo simbólico sobre lo real no implica afirmar que por sí sólo determine el conjunto de lo real (7).

Debemos buscar, por tanto, otras causas allí donde se ponen en práctica las lógicas para la dominación social, para la preservación de los privilegios. Es plausible que una de

las causas de estos cambios, y no la menos importante, esté en la reorientación de estrategia que mayoritariamente ha seguido la pequeña burguesía agraria en las últimas décadas, que ha consistido en procurar la conversión de los hijos y también de las hijas a las «nuevas clases medias» o «trabajadores de cuello blanco», vinculadas a los servicios y la burocracia (8). Lo que persiguen ahora estos agricultores y pequeños empresarios rurales es que tanto varones como mujeres obtengan un título que les capacite para el desempeño de algún oficio burocrático o de servicios, es decir, que en lugar de agricultores sean empleados profesionales. En lo que respecta a la educación de las hijas y a las expectativas que de ellas se esperan, los cambios de esta nueva estrategia han sido especialmente notorios, pues ya no las educan los padres sólo para que «*sean buenas esposas y amas de casa*», sino que junto a ello procuran darles la formación necesaria para obtener un título y ejercer como empleadas fijas o profesionales. Ya no es lo normal que las hijas de estos sectores de propietarios agrícolas abandonen pronto la educación formal para ser recluidas en la casa, donde aprendían de la madre los saberes y actitudes de «*una mujer de su casa*». Ahora se las anima e incluso se las presiona para que terminen un ciclo formativo completo, donde se las trata y exige igual que a los varones, porque el ejercicio profesional han de desempeñarlo en condiciones de igualdad con ellos. Es en este nuevo contexto, cada vez más generalizado en el medio rural, en el que pierde vigencia o rotundidad -sin desaparecer o ser subvertido- el complejo cultural de subordinación femenina y la cadena de comportamientos parejos de pudor, recato y, en definitiva, sumisión ante el varón. Estos cambios y otros que se mueven en la misma dirección han posibilitado paulatinamente la sustancial «relajación de las costumbres» de relación entre los sexos que antes describimos en sus trazos generales.

Bien entendido que este proceso no ha sido sólo ni fundamentalmente la consecuencia de un cambio de mentalidad entre los propietarios auspiciada en primer lugar por los medios de comunicación o por las proclamas feministas, sino la búsqueda consciente -o más o menos consciente- de la preservación de los privilegios de clase, que en la coyuntura presente pasa por relegar las propiedades a la condición de bienes atesorables, dada la pérdida de importancia que ha sufrido la tierra como medio de producción (9) y buscar para los descendientes la consecución de un título que les capacite como funcionarios de algún tipo o profesionales cualificados. En este nuevo contexto, ya no tiene sentido, o tiene menos sentido, preparar a las hijas sólo para que esperen pacientemente a que llegue el consorte, porque el capital patrimonial que ella porta por el sólo hecho de llevar unos apellidos ha perdido importancia y no garantiza por sí sólo la preservación de un cierto estatus. El conjunto de prácticas y rígidas convenciones morales que perseguían recluir a la mujer en lo doméstico sólo tenía pleno sentido en un contexto de sociedad agraria cerrada sobre sí misma, es decir en una sociedad en la que la preservación de las diferencias dependía primaria y casi exclusivamente de la propiedad de la tierra, porque era en ese contexto en el que a ella le bastaba tener determinados apellidos, transmisores de la tierra, siendo este capital lo único que ella podía ofrecer que la diferenciara socialmente de las demás. En la medida en que la nueva lógica de fusión de la estructura social agraria en la sociedad general se ha ido imponiendo (10), y como un efecto inducido, ha ido abrién-



dose paso la nueva mentalidad e incluso las proclamas feministas en algunas/os estudiantes más adelantados, es innegable que lo ideológico se convierte en un motor más de ese proceso y lo hace, si cabe, más irreversible.

Todo este proceso general tiene su reflejo en la sociedad local que hemos estudiado, pero resultaría del todo inapropiado sacar la conclusión de que ésta y otras localidades del medio rural serrano son espacios sociales avanzados en lo concerniente al cambio de las pautas de relación entre los sexos. Si comparamos las prácticas vigentes en el pueblo hoy día con los espacios más propiamente urbanos o incluso con otras localidades donde las clases medias son más abundantes (por ejemplo, las vecinas Cortegana y Aracena a que ya antes nos referimos), a pesar de los innegables cambios, encontramos que, tendencialmente, se da en las primeras una continuidad mayor de los hábitos que podemos calificar de machistas para entendernos. Tiene ello su explicación en la configuración de la sociedad local, compuesta en su abrumadora mayoría de trabajadores y trabajadoras eventuales, pues en este sector social los cambios en los papeles respectivos de hombres y mujeres a lo largo de las últimas décadas han sido menores. Téngase en cuenta que en el caso de las familias de asalariados, los empleos de las mujeres han sido o son como jornaleras eventuales, sirvientas y otros trabajos que por su carácter temporal, baja remuneración o consideración degradada no les permiten la independencia económica y profesional. Siendo así que tales labores no pierden su conceptualización como «ayuda» a los trabajos masculinos del grupo doméstico (Talego, 1995b: 225).

Concluimos, por tanto, que, a pesar de los cambios innegables, el rol de mujer trabajadora y de mujer emancipada de la condición de esposa y madre continúe en Aroche escasamente reconocido y que las mujeres de la clase trabajadora mantengan de ordinario actitudes y pautas de comportamiento relativamente más prudentes y plegadas al modelo tradicional, aunque participando del clima de mayor tolerancia general.

Esta es, expuesta quizá apretadamente, la evolución de los perfiles o contornos que nos permiten entender los cambios acaecidos en las pautas de comportamiento fundamentales de la sociedad local, aquéllos que afectan a las clases sociales y a los géneros. En la segunda parte de la exposición centraremos nuestro interés en indagar la relación -o falta de relación- que se da entre los contenidos de determinadas acciones simbólicas institucionalizadas, como reflejo de los valores y normas generales y estas pautas de comportamiento. Las limitaciones de espacio nos obligan a ceñirnos a dos casos, pero que son por sí solos lo suficientemente ilustrativos de cara a nuestros propósitos, pues condensan ambos un amplio espectro de significados relacionados con las diferencias de clase y de género (11). Nos ocuparemos primero de la interpretación de los rituales y de las acciones simbólicas, dejando para el final el esclarecimiento de la relación que quepa establecer entre norma ritualizada y conducta cotidiana.

## **Acciones simbólicas y estructura social: una relación no evidente**

### *Purificación de la mácula femenina: las mujeres de mantilla en la Semana Santa*

Desde el año noventa y dos al presente, la Semana Santa en Aroche ha experimentado cambios de gran importancia, debidos a que por primera vez el protagonismo en las procesiones -los momentos culminantes de la celebración desde el punto de vista de la significación social- corresponde a dos hermandades masculinas. El asociacionismo ritual masculino ha cobrado desde entonces relevancia en la festividad, asemejándola en términos generales a las celebraciones de Semana Santa más conocidas de las campiñas y las capitales andaluzas (Moreno, 1972, 1974, 1985; Aguilar, 1983). Pero hasta estos últimos años, las procesiones de Semana Santa en Aroche eran bastante peculiares, pues en ellas el protagonismo correspondía a las mujeres, que eran las que formaban la comitiva salvo en lo que refiere a las autoridades y algunos otros hombres aislados. El dominio femenino en el ritual era a su vez reflejo de multitud de significados distintivos que en conjunto daban una personalidad inconfundible a la fiesta (Talego, 1995a: 43 y sig.). Todavía hoy, después de que las hermandades masculinas modificasen sustancialmente el aspecto formal y estético de las procesiones, las mujeres siguen estando presentes en ellas, contribuyendo, consciente o inconscientemente, a que se mantengan vivos en el ritual esos significados que ellas vehiculaban cuando eran las protagonistas del mismo.

La interpretación que vamos a dar aquí sobre el significado de las mujeres vestidas de mantilla en las procesiones del Jueves y el Viernes Santo refieren directamente a la semana santa tradicional de protagonismo femenino. No obstante, dejando a un lado otros significados que nacen con la nueva situación ceremonial, la interpretación que proponemos sigue teniendo vigencia hoy: no en vano, las mujeres de mantilla siguen estando en las procesiones, ocupando un tramo de las mismas, bien distinguible del que ocupan los nazarenos de las nuevas hermandades.

El traje de mantilla es un traje ritual, una vestimenta que cobra sentido sólo cuando forma parte, como un ingrediente más, del conjunto de elementos y acciones que se ponen en juego en el proceso ritual, en este caso, las procesiones de Semana Santa. Desde siempre han sido muchas las mujeres que se han vestido de mantilla y peineta para formar parte de la comitiva de las procesiones. Estas mujeres de mantilla, sin que las acompañen los hombres, forman un séquito de doble fila en torno a la Virgen de los Dolores, ocupando los lugares más cercanos a la imagen en la procesión por las calles del pueblo. Esto es tenido por las mujeres que lo hacen como motivo de orgullo, por contribuir tan destacadamente a la continuidad de la celebración, a su belleza y brillantez. Pero la costumbre aceptada señala que no cualquier mujer, por el hecho de serlo, puede ir vestida de mantilla en la procesión. Las que lo hacen, ignorando esa norma informal y no escrita, provocan la extrañeza, la desaprobación o la burla en el público.

Para vestirse de mantilla hay una primera limitación, que en la actualidad ha perdido mucha vigencia, pero que ha sido muy importante en décadas pasadas: sólo las mujeres pertenecientes a los estratos medios y superiores solían vestirse de mantilla, porque sólo ellas podían permitirse el lujo de tener trajes apropiados (lo que se suele entender por



«trajes de vestir», más caros, más «refinados» que se distinguen de las vestimentas de uso cotidiano, usadas, «pobres») y mantillas (una prenda cara sólo para usar en estas ocasiones). El traje de mantilla ha tenido tradicionalmente, por lo tanto, un significado de clase, que hoy ha perdido prácticamente, porque en el presente son muy pocas las mujeres que no pueden tener un «traje de vestir» y una mantilla. Y efectivamente en las dos últimas décadas hemos visto cómo crecía el número de mujeres que se vestían de mantilla, y hemos comprobado cómo lo hacían mujeres que, según los criterios de estratificación social tradicional, ocupaban posiciones sociales muy diferentes.

Si hoy van vestidas de mantilla y ocupando el mismo espacio mujeres que siguen percibiéndose como pertenecientes a estratos sociales diferentes, es porque, desde siempre, y hoy por supuesto, el traje de mantilla ha tenido otros significados, más determinantes incluso que el de diferenciación de clase: son determinados significados asociados al género femenino, que afectan a todas las mujeres más allá de las diferencias de clase entre unas y otras. Por ello mismo, el discurrir de las procesiones arochenas da preferencia a algunos significados sobre otros: los trajes de mantilla, interpretados en el contexto general del ritual de la Semana Santa arochena, son otra forma más de expresar la feminidad, pero acentuando determinados matices de la misma (12). La mantilla de la semana santa subraya no tanto la simbología globalmente femenina por oposición a la masculina, sino sólo aquellos aspectos simbólicos más estrechamente asociados a lo que la ideología dominante considera como madre-virtud o mujer que acata el rol fundamental que le es encomendado como tal, el rol de esposa y madre y la asunción de todas las funciones (y negaciones como mujer-naturaleza) que ello comporta. Esos son, de hecho, los atributos sobre los que se construye el mito de la Virgen a la que acompañan (Cantero, 1991, 1992).

Esa misma norma informal indica que no se considera adecuado -«*está feo*»- que se vistan de mantilla para las procesiones las niñas o adolescentes y las mujeres que superan la edad común de la menopausia. Sólo las mujeres que llevan las varas de mando -atributos de autoridad-, pueden llevar mantilla con independencia de su edad, sin que ello cause extrañeza. La gran mayoría de las que se visten son, por tanto, mujeres en el período fértil de su vida (desde los dieciséis o dieciocho años hasta los cuarenta y cinco o cincuenta). Estos límites para vestir mantilla, que nos permiten asociar vestido ritual con etapa fértil de la vida de las mujeres, deben ser explicados atendiendo a un significado asociado al traje de mantilla que contribuye grandemente asingularizarlo: este traje ritual realza la belleza -natural- femenina, y una motivación muy importante, sino la principal, que decide a las mujeres a vestirse es el deseo, reconocido o no, de lucir, o más bien insinuar, los encantos femeninos.

¿Pero no es contradictorio que se esté simbolizando por una parte el acatamiento de los valores femeninos que corresponden al mito de la madre-virtud, que niega los atributos «innatos» o «naturales» de la mujer y resalta los de castidad, obediencia, pudor, fidelidad, ... y que, por otra parte, los mismos trajes que eso simbolizan ofrezcan la oportunidad para resaltar la belleza femenina, siendo ésta algo natural y relacionado con lo erótico, sensual, impuro y pecaminoso?. Los lenguajes simbólicos son ambiguos y polisémicos,

pero difícilmente un mismo elemento ritual o el ritual en conjunto pueden expresar simultáneamente significados mutuamente excluyentes. En el caso que analizamos, aunque en una primera aproximación parezcan evidenciarse contradicciones, una observación más atenta nos permite comprender que esa belleza femenina, que no es negada ni ocultada, se hace presente en las procesiones para indicar de esa forma que aquello que es potencialmente una fuerza incontrolada y desestructuradora -la mujer naturaleza o mujer deseo- se convierte simbólicamente, a través de la participación en el ritual mágico, estructurado y controlado culturalmente, en una virtud purificada y encauzada culturalmente.

La costumbre establece otras pautas que no deben pasar desapercibidas y que abundan en la interpretación que aquí proponemos: lo ideal es que una mujer vestida de mantilla vaya acompañada por un hombre desde su casa a la iglesia y desde ésta a su casa (al comienzo y al final de la procesión). Esto, al menos, es lo deseable, que se cumple en casi todos los casos. Los acompañantes deben ser esposos, novios o, en su defecto, familiares próximos o un vecino o amigo de confianza. Sólo en el interior del templo y durante la procesión por las calles van solas las mujeres de mantilla, formando doble fila junto a la Virgen, como dijimos. Es decir, sólo en el espacio santificado o sagrado del templo, o acompañando a la Virgen, que transforma el significado simbólico del espacio que recorre durante la procesión en prolongación del espacio sagrado de la Iglesia, pueden estar las mujeres de mantilla solas.

Esta costumbre debe ser explicada como un elemento más del mismo universo simbólico que aquí procuramos desentrañar: la mujer de mantilla, con su participación en la procesión, simboliza el encauzamiento y el control de la belleza femenina, o sea, la purificación de lo que, según la cosmovisión de la cultura occidental, es una de las encarnaciones principales del pecado. Por ello mismo, la custodia masculina en el camino desde la casa (el espacio propio femenino, dominado también por un pater familias) hasta la Iglesia (espacio sagrado para la purificación), está indicando que la belleza femenina o, mas bien, lo femenino como fuerza potencialmente pecaminosa -pero vulnerable al mismo tiempo ante la agresividad masculina- se encauza, se somete a los principios estructuradores de la comunidad sólo en cuanto que está bajo la custodia de determinados hombres, concretamente de aquellos que en cada caso se vieran afectados en su honor por la mácula en la conducta de «sus» mujeres. Todo este conjunto denso de significados contribuyen a la permanencia de la norma cultural que establece que lo femenino quede supeditado, sometido y bajo la custodia de lo masculino: la casa es el ámbito privado, donde desempeñan sus funciones esenciales las mujeres y es el espacio que les es propio, pero son determinados hombres los que sobre ese espacio establecen su dominio; en la calle, en el espacio público, las mujeres no pueden establecer relaciones por sí mismas, sino sólo de la mano de los mismos hombres que establecen su dominio sobre la casa a la que pertenecen, o, en todo caso, del hombre que ha solicitado al padre o «dueño» de la casa la mano de su hija (de mano en mano). Sólo en el espacio sagrado de la Iglesia (espacio con un significado cultural distinto al profano y que sirve fundamentalmente para la purificación de éste) pueden estar solas las mujeres sin que la situación entrañe algún grado de peligro en términos culturales. Es evidente que las pautas reales de comporta-



miento de las mujeres no son un reflejo fiel de este conjunto de normas ideales, como ya vimos en la primera parte, pero tales normas no dejan de cumplir un papel importante en la sociedad local. En las conclusiones intentaremos esclarecerlo.

### *El camino hacia el noviazgo: liminalidad y apartamiento*

Todas las fiestas que se distribuyen a lo largo del año, y aun las que tienen carácter grupal o familiar, o incluso los nuevos hábitos de los fines de semana, ofrecen la posibilidad, o son en sí mismos momentos especiales en los que es dado a los jóvenes mantener entre sí escarceos y relaciones informales que han de servirles para aclarar preferencias e ir formalizando las parejas estables o noviazgos. Pero las fiestas de la navidad han sido desde antaño, tanto en Aroche como en otros pueblos de la Sierra, ocasiones privilegiadas para el inicio o la consolidación de las relaciones entre los jóvenes de distinto sexo. De hecho, a excepción de los bailes públicos que con algún pretexto esporádico pudieran tener lugar, a los que asistían también personas mayores y autoridades -presencia que entorpecía entre los jóvenes la distensión aconsejable-, las fiestas de la navidad han sido las únicas ocasiones en que ha sido permitido a los jóvenes durante muchos años crear un tiempo y un espacio reconocido para las relaciones informales y escarceos amorosos. Nos referimos a las «*reuniones*». Sólo desde la segunda mitad de los años setenta, con la apertura de la discoteca a la salida del pueblo, existe otro espacio distinto con el mismo fin, pues es el caso que la discoteca no ha logrado hacer desaparecer las viejas «*reuniones*», aunque ya no se abren tantas ni tan pujantes cada año cuando se aproximan las fiestas navideñas. En lo que sigue vamos a intentar acercarnos a la comprensión del papel desempeñado por las *reuniones* en la sociedad local, lo que nos servirá en buena medida para comprender las funciones de las discotecas, pues muchas de las conclusiones válidas para las *reuniones* pueden hacerse extensibles a éstas.

Las *reuniones* navideñas son grupos de jóvenes de ambos sexos y edades similares que se organizan por sí mismos, ponen un dinero y alquilan para estas fechas navideñas una casa o cochera. El lugar donde se reúnen para bailar, escuchar música y beber alcohol es llamado *reunión*. El origen o precedente de las *reuniones* está en las celebraciones de la Nochebuena en las viviendas dispersas de los campos, donde pasaban su vida buena parte de los vecinos del pueblo. En muchas de esas viviendas celebraban los campesinos fiestas espontáneas donde se cantaba, se bailaba, se comían dulces caseros y típicos de las fechas y se bebía animadamente. Tras el despoblamiento del campo en los años sesenta y primeros setenta, tales celebraciones se trasladaron al pueblo, pero fueron progresivamente abandonadas por los mayores, o abandonando los jóvenes las de los mayores y haciendo las suyas propias.

En éstas, las que son llamadas propiamente *reuniones*, la música disco -pop o rock- desplazó a los villancicos, las zambombas, los almireces y las acordeones; la ginebra, el ron y el güisqui mezclados con refrescos -cubalibres- ocuparon el lugar del vino, el aguardiente y el anís, y desaparecieron los dulces navideños, que se hacían indigestos con los «cubatas» y estorbaban a las poses y actitudes de unos y otras para ligar. La ornamenta-

ción de los locales destinados a reuniones es muy ilustrativa de las funciones que cumplen: se encuentran en su interior algunos elementos decorativos navideños, pero sobre todo, encontramos ramas de palmera, colocadas muchas veces en forma de puertas sucesivas, interpretables en términos simbólicos como si de umbrales o límites sucesivos que al atravesarlos nos van distanciando del espacio normal cotidiano y nos acercan al espacio reservado para la iniciación al juego amoroso, donde son normales entre los jóvenes excesos que serían tenidos por provocaciones escandalosas en la calle, a muy pocos metros. También son frecuentes los pósters de cantantes y actores famosos y de moda en el cine o la televisión. Junto a ellos aparecen las pintadas, que tratan sin inhibición -pero reverenciándolos- los temas alusivos al amor y a las relaciones sexuales. Normalmente, las muchachas prefieren llenar las paredes de posters de sus ídolos televisivos, tal vez para anotar a sus compañeros de *reunión*, que probablemente se sospecharán más feos y menos atractivos. Sin embargo, el sentido fundamental que dan a estos pósters, que con tanto cariño distribuyen por las paredes, es que contribuyan a que la *reunión* sea un espacio propiciatorio para los escauceos amorosos entre ellos y ellas. Por eso ellos transigen con la presencia de los «*ídolos*» (13) y contribuyen desde su óptica masculina, que sigue siendo en estos contextos la parte más activa (casi podríamos decir que agresiva o «caliente») a preparar ese ambiente amoroso y sensual con sus pintadas y frases alusivas al sexo y al amor. En muchas, hay una habitación oscura, impenetrable a la mirada, que se destina al baile de parejas. Junto con esta habitación, la pequeña barra para el consumo de alcohol son los lugares centrales de todas las *reuniones*. Por último, para coronar esta descripción genérica de las *reuniones* -una primera lectura simbólica de los elementos-, conviene saber que los colores que nos encontramos en ellas son, por lo general, colores fuertes y llamativos, rojos y verdes mayormente, llenando las paredes y también en las luces, como vamos a encontrarlos después en las discotecas.

Es en estos espacios donde la relación entre unos y otras suele comenzar entre las copas y a partir del baile. Todos los elementos referidos, los ídolos y frases propiciatorias, los colores, el alcohol, el ruido musical, contribuyen a crear un ambiente especial, que facilita la desinhibición y alteración de las pautas culturales del tiempo cotidiano, caracterizadas por el distanciamiento y la ocultación de los sentimientos y los deseos, lo contrario del comportamiento que se espera ahora de ellos y ellas.

En las *reuniones* de jóvenes de más avanzada edad, de diecisiete o dieciocho años en adelante, la habitación oscura para el baile suele perder protagonismo, pudiendo llegar incluso a desaparecer. La barra, y el consumo de alcohol (del hachís también y marginalmente de otras drogas más prohibidas), sin embargo, adquieren mayor importancia. Unos y otras beben las mismas bebidas (no como ocurría veinticinco o treinta años atrás) y, cada vez más, las dosis de ellas se acercan a las normales en ellos. La interacción ya no se produce en la sala de baile, o cada vez menos, sino en la barra o sus alrededores. Antes, o en las edades tempranas, las insinuaciones, las confesiones, las provocaciones, se susurran en la oscuridad de la habitación de baile; ahora, o en las edades más tardías, esto se hace en la barra, y de la barra ya no se va a la habitación oscura, sino que se busca la soledad de algún rincón alejado, o la intimidad del coche. Por eso las *reuniones* de jóve-



nes, sobre todo las de los mayores de entre ellos, se sitúan preferentemente en las afueras del pueblo.

La homosexualidad, sin embargo, sigue estando ausente de estos espacios. Los posters, las pintadas a que hemos hecho referencia antes, colocados como elementos propiciatorios de los juegos amorosos, no contienen en ningún caso referencias hacia otras formas de sexualidad que no sea la heterosexual. La homosexualidad ha sido y es una opción sexual y sentimental condenada, casi pudiéramos decir, a la clandestinidad (14). No podía ser de otra manera cuando en la cultura occidental, en general, las relaciones entre los sexos están supeditadas a la formalización de parejas estables y monógamas (los noviazgos), aptas para su institucionalización final en matrimonios, capaces de reproducir, a través de la estructura de parentesco y por el sistema de herencia, el patrimonio de saberes, de riquezas (o pobreza) y, en definitiva, capaces de dar continuidad a la segmentación social en clases por una parte y en géneros heterosexuales por la otra (masculino y femenino).

Esta supeditación de las relaciones entre los «mocitós» (15) o jóvenes de distinto sexo a la formalización de parejas estables (noviazgos) explica algunas de las características esenciales de las *reuniones*, pues, aunque una primera lectura de algunos de sus elementos sugiere la existencia de un ambiente de considerable libertad sexual, o de escarceos amorosos informales, ese ambiente está supeditado y condicionado a un propósito básico para la reproducción social, como es la formalización de los noviazgos. Son los noviazgos formales el modelo de relación que sigue imperando, siendo, de hecho, la única forma de relación legítima, aquélla en la que deben desembocar necesariamente los escarceos o «*tonteos*» amorosos de los primeros años.

También las discotecas reflejan a un nivel simbólico, aunque bajo nuevas formas, este modelo dominante de relación entre los sexos: son los únicos espacios donde, como decimos, es permitida la relación más fluida e indiferenciada entre muchachos y muchachas, aunque en ellas no sólo durante las navidades, sino todos los fines de semana. En ello reside la causa de que sean todos ellos espacios cerrados, espacios que dan la espalda a la calle, a lo público, a la luz del día, situados por eso también en la periferia del casco urbano. Es decir, son espacios para el ejercicio de una «clandestinidad consentida». La calle, el día, sigue siendo el espacio público y, por ello mismo, el espacio de las normas dominantes y del poder; en este espacio siguen vigentes las barreras para toda relación entre los sexos que no sean las relaciones de noviazgo y, por supuesto, de matrimonios. Las personas que por las noches están relacionándose en esos espacios de «clandestinidad consentida» conforme a un modelo distinto al de la pareja formalizada heterosexual o noviazgo, no podrán hacerlo en el espacio público, sino que tendrán que ocultarlo y disimularlo. En la medida en que el sistema social de control informal de las conductas (a través de las recriminaciones, las críticas, el desprecio, el rechazo...) garantiza que los comportamientos «desviados» no salgan a la «luz pública» y se mantengan en estos lugares pseudoprohibidos, en la misma medida queda garantizado el modelo dominante de relaciones entre los sexos.

Efectivamente, sólo cuando un joven y una joven deciden formalizar su relación y convertirla en noviazgo, se encuentran con ánimos para *dejarse ver* por la calle solos y, sobre todo, en otras fiestas, como la Semana Santa, la Romería, la Feria, que serán los momentos especiales para presentarse al pueblo como nueva *pareja formal*. Esta supeditación de las relaciones entre los sexos en la adolescencia a la formalización de la *pareja formal* se comprueba con mayor claridad aún si observamos el proceso completo desde la infancia hasta la madurez, que puede estar representada por la formalización del noviazgo y el matrimonio final: ni a aquéllos que son definidos culturalmente como niños ni a las personas mayores les está permitida la entrada en las *reuniones* o en la discoteca, como no sea para algo pasajero o en contextos muy determinados. Por su parte, los noviazgos o matrimonios recientes prefieren ya otros espacios para la interacción social y dejan de estar interesados en las *reuniones* o en la discoteca. En definitiva, sienten que su sitio ya no está en estos espacios que estamos tratando.

No cabe duda, pues, que dichos espacios son instituciones sociales especializadas en la facilitación de las relaciones entre los sexos de los jóvenes adolescentes desde la edad de la pubertad hasta la constitución de una pareja definitiva o con voluntad de tal. Y como señalábamos antes, si una persona, sea varón o mujer, sobrepasa la edad concebida como normal según la cultura dominante para formalizar una pareja sin haberlo hecho, pasa a ser considerado como «solterón» o «solterona» y empieza a *estar mal visto* (comienza a criticársele o recriminársele) que pretenda seguir estando presente en esos ambientes. Si esto es así, resulta obvio que el tipo de relaciones más o menos indiferenciadas que se dan en *reuniones* y discotecas no son un estado normal de relaciones entre los sexos, puesto que la cultura dominante no acepta que se prolonguen indefinidamente; son un período transicional más o menos largo que debe desembocar necesariamente en el matrimonio o pareja heterosexual monógama institucionalizada y, en su defecto, en la soltería.

Es fundamental caer en la cuenta de este carácter transicional del tipo de relaciones entre los sexos que se da en las *reuniones* y la discoteca, pues creemos que sus características «anómalas» respecto al modelo adulto definitivo se explica, precisamente, por esta transitoriedad; por ser relaciones de iniciación o preparación a la sexualidad normal de la edad adulta. Lo que se propicia en esos lugares son los tanteos o flirteos amorosos, que se conciben como necesarios o como inevitables para los adolescentes, pero que estarán prohibidos en la edad adulta.

Desde nuestro punto de vista, las características generales del proceso de iniciación a la edad adulta en lo que se refiere a los roles sexuales presenta ciertos paralelismos con los procesos ritualizados de transición o cambio de estatus tal y como han sido analizados por Van Gennep (1960: 60 y ss.). Según este autor, los cambios de estatus o posición social que experimentan los individuos a lo largo de su vida en su sociedad (cambio en el desempeño de los roles o papeles que les son asignados culturalmente) suelen ser señalados públicamente a través de procesos rituales más o menos elaborados y complejos. Estos procesos rituales son preparados para señalar, reconocer y legitimar culturalmente el



cambio de estatus, bien de individuos concretos, bien de grupos socialmente definidos. Los ejemplos que hay de estos rituales en las distintas culturas, europeas y no europeas, son numerosísimos. En todos los casos los protagonistas de estos procesos transicionales abandonan su anterior estado y adquieren una nueva posición o estatus social. Buena parte de las características del proceso transicional están encaminadas a que el individuo aprenda e interiorice el nuevo rol que va a desempeñar en su sociedad. Ahora bien, estos procesos transicionales pueden ser más o menos largos y pueden estar más o menos ritualizados, pero lo esencial es que se componen de tres fases:

- a) Separación del viejo estado o estatus.
- b) Apartamiento.
- c) Agregación al nuevo estado o estatus.

Como ha explicado V. Turner (1980: 103 y sig.), el período intermedio de liminalidad o apartamiento se caracteriza porque los individuos que viven el proceso han dejado de ser una cosa y no han llegado a ser la otra, lo que da lugar a que no exista, por tanto, una categoría cultural clara para definirlos o situarlos conforme al conjunto de roles, posiciones y estatus o incluso clases en que se organiza la sociedad. Por eso es que en muchos procesos de transición los iniciados o neófitos son apartados del espacio culturalmente definido y recluidos en espacios concretos y de uso exclusivo para ellos. Esto es lo que vemos muy claramente en el caso de las *reuniones* o de la discoteca en Aroche, que nosotros hemos llamado antes «espacios de clandestinidad consentida», donde además, los neófitos pueden desarrollar comportamientos «anómalos», como corresponde a su estado ambiguo y liminal. Cuando se consolida la pareja y, sobre todo, cuando se llega al matrimonio, el joven y la joven son agregados a su nuevo estado, «salen a la luz» como decíamos antes y ellos mismos, por propia iniciativa, se apartan o concurren menos a esos espacios y, por supuesto, a las prácticas comunes en ellos.

Esto es lo que podemos decir de las *reuniones* analizadas desde el punto de vista del modelo dominante de relación entre los géneros. Pero aún es posible hacer un análisis de las *reuniones* (y, por añadidura, de la discoteca) desde el punto de vista del modelo de relación entre las clases y sectores sociales que componen la sociedad local.

### *Noviazgo y clases sociales*

Desde la óptica de la estructura de clases local, una de las características más importantes de las *reuniones* es que no ofrecen ningún tipo de obstáculo a la entrada de cualquier persona joven, aunque estén en locales cerrados y apartados. El no tener cupo de entrada u otro tipo de limitaciones no ha implicado durante todos estos años el que los agrupados y cotizantes gastasen dinero a favor de terceras personas, pues había bastantes *reuniones* y se ponía en práctica un sistema de reciprocidad mediante el que los de unas *reuniones* visitaban a los de otras y todo quedaba compensado.

Los grupos o *reuniones* se forman a partir de las redes informales de amistad, que son bastante heterogéneas y plurales, como corresponde a una sociedad local donde las

diferencias de estatus se han reducido bastante en los últimos veinte o treinta años. Además, la escolarización generalizada en el único colegio de enseñanza pública local es un factor que ha favorecido el aminoramiento o casi desaparición de las diferencias sociales en las generaciones jóvenes, pues son muy pocos los niños que en Aroche no terminan la E.G.B. Por eso, en las *reuniones* de los más jóvenes no encontramos diferencias sociales de ningún tipo. Cuando avanzan las edades medias es posible apreciar diferencias sociales incipientes, en relación, sobre todo, a la bifurcación de las trayectorias vitales entre los que dejaron los estudios y se iniciaron en el mercado laboral local y los que siguieron estudiando. Estas trayectorias socio-laborales alternativas se corresponden, más o menos, con las diferencias económicas y de estatus de los padres.

Pero tales diferencias no llevan, ni mucho menos, a que los grupos sean cerrados o con tendencia a la endogamia, pues, como decimos, la reciprocidad entre unos grupos y otros ha funcionado y funciona con bastante fluidez. Esta fluidez o indiferenciación básica es la misma que puede observarse en las discotecas de Aroche, donde las diferencias de estatus son livianas y prácticamente imperceptibles. En definitiva, todos los espacios y momentos privilegiados para la interrelación entre los sexos que han estado o están vigentes en Aroche en los últimos veinte o treinta años se caracterizan por ser indiferenciados desde el punto de vista de las clases y los sectores sociales. El resultado de este hecho no puede ser otro que la frecuente formalización de noviazgos entre jóvenes provenientes de familias de diferente extracción social.

Las personas mayores, cuya percepción de la estructura social es, por lo general, el resultado de la ideología sustentadora de la estratificación social tradicional, no dejan de sorprenderse cada vez que «sale a la luz» una de estas parejas «anómalas» y chismorreean con frases del tipo. «¿El mundo está cambiado! ¿Quién lo iba a decir!» La causa de este cambio está en la transformación que se produjo en los años sesenta y primeros setenta en las relaciones sociales de producción de la sociedad local, un cambio que con el tiempo ha ido minando los criterios ideológicos de estratificación social tradicional y favoreciendo el surgimiento de otros nuevos mucho menos jerarquizados y desiguales. Por eso ocurre hoy que, incluso los miembros más conspicuos de la antigua élite, tienen cada vez más dificultades para oponerse a que sus hijos y sus hijas se relacionen con los hijos de familias que han pertenecido tradicionalmente a otros estratos inferiores, con los que ellas han guardado distancias tenidas, hace solo una generación, como insalvables.

## **Conclusiones**

El artículo se divide en dos partes fundamentales, en la primera hemos pergüñado los trazos fundamentales por los que ha discurrido la sociedad local desde la década de los sesenta hasta el presente, procurando poner de manifiesto la pervivencia de algunos rasgos sociales y la coexistencia de éstos con otros recientes que han supuesto cambios de gran calado, tanto en lo que refiere a las pautas de interacción entre los géneros como entre las clases. En la segunda parte, sin embargo, hemos centrado la atención en el análisis de dos momentos especiales de la vida local que, según hemos podido comprobar, encierran un



denso contenido simbólico, más o menos ritualizado, atinente a determinados valores y normas culturales. Por tanto, hemos tratado en la primera parte de pautas de comportamiento cotidianas, mientras que en la segunda parte -por medio de la lectura del material simbólico puesto en la escena de la acción social institucionalizada y ritualizada- hemos dirigido nuestra atención en algunos de los valores y normas culturales. Las pautas culturales no son más que la conducta recurrente de las personas, es decir, aquéllas que sumadas conforman la vida de los grupos sociales. Los valores y las normas son elementos constitutivos de la mentalidad social y actúan como modelos de referencia que guían o encauzan las pautas de comportamiento social, es decir como especie de patrones culturales a los que procuran amoldarse las pautas.

Pero se da la paradoja de que no encontramos una relación evidente entre las pautas culturales del presente y los valores y normas que siguen teniendo vigencia, como lo demuestra el hecho mismo de su representación o ritualización. Piénsese, por ejemplo, en la desconexión que se aprecia entre esa relajación de las costumbres que mostrábamos en la primera parte y toda esa dramatización en torno a la mujer que la representa como mujer-virtud, plena de pureza. Pero es más, esta representación de la semana santa, en la que se nos aparece una mujer que encauza y reprime sus apetitos carnales conforme lo quiere la cultura cristiana, se corresponde mal con las prácticas permisivas y atrevidas que se esperan de las *mocitas* en las *reuniones* y las discotecas. Y no se dude que las mismas que han vestido de mantilla para acompañar a la Virgen en Semana Santa, han estado en las reuniones en Navidad, además de ser asiduas de las discotecas, sin que, por otra parte, la disparidad de comportamientos y modelos de referencia seguidos cause en ellas sonrojo alguno ni en los demás el menor asomo de extrañeza.

Esta disparidad entre los mismos modelos que se utilizan como referencia en los diferentes contextos y, por supuesto, la nada simple relación entre los modelos y el comportamiento real observable, nos revela la complejidad que entraña todo análisis de los fenómenos culturales. De ello se deriva para la investigación antropológica la necesidad de no quedarse en el análisis de los fenómenos directamente observables, sino de procurar descubrir las relaciones no evidentes entre los aspectos conductuales e ideacionales que componen la cultura global de los individuos. Así por ejemplo, en los casos de que nos hemos ocupado en este artículo, mientras que una interpretación primera o inmediata de los hechos aislados parece indicar la existencia de contradicciones o desconexiones en el comportamiento cotidiano de los arochenos, una segunda lectura más abstracta y global, que ha pretendido conectar todo lo conductual y lo ideacional, permite descubrir lógicas subyacentes que restituyen alguna unidad al conjunto o, por lo menos, una trama común que nos redescubre los fenómenos particulares como interrelacionados entre sí.

Es una lectura de este tipo la que nos permite advertir en los distintos fenómenos aislados tratados en el texto, por ejemplo, un desmoronamiento progresivo de los mecanismos de distinción de clase, deducible con relativa facilidad, por cuanto ningún fragmento del material etnográfico presentado apuntaba en su primera lectura en una dirección distinta. Pero también puede hacerse una lectura global, integradora, que dé cuenta de la diversidad de pautas de comportamiento y normas que tienen que ver con las mujeres y

lo que de ellas se espera en la sociedad arochena actual, conclusión que puede hacerse extensiva a todo el medio rural serrano: en este ámbito nos encontramos con actitudes y comportamientos que van, para expresarlo en términos morales, desde el recato y el pudor a lo libertino, sin que esta disparidad produzca problemas mayores en cuanto a convivencia o integración social. Comenzamos a entrever un principio de unidad al considerar que ese modelo de mujer virtuosa que encauza sus potencialidades desestructuradoras - ritualizado en las mantillas de la Semana Santa- actúa como un referente o como un modelo al que las mujeres deberán ceñirse finalmente, como el signo paradigmático que revela ante sí mismas y ante los demás su madurez, su realización plena como mujeres según lo concibe la sociedad vigente. Sólo como adolescentes, en ese período transicional que, como veíamos, tiene muchas de las características de liminalidad y apartamiento, es permitido a las que se asoman a la edad adulta «coquetear» con otras prácticas que apuntan a otras formas de ser mujer. Si estos «coqueteos» pueden tener cabida en la misma sociedad es sólo en la medida que son restringidos a un tiempo y un espacio liminal, un tiempo que no es sino una preparación a la edad adulta. Por eso, tales prácticas liminales, en la medida en que se distancian del modelo adulto, son tenidas como prácticas anómalas que no podrán «salir a la luz pública».



*Semana Santa en Aroche en los años cincuenta (Archivo R. Beneyto)*



## Notas

- (1) Esta propuesta teórica implica metodológicamente que los análisis sociales deben buscar las formas de interrelación y las contradicciones que se dan entre estas tres variables estructurales de la realidad social: clase social, género, etnia. Si el interrelacionar género y trabajo se muestra especialmente fértil en nuestra sociedad, ello se debe a que las identidades de género "...están profundamente modeladas... por un componente fundamental que está presente en... nuestra tradición cultural judeo-cristiana: la definición de qué es y qué no es trabajo, y la distribución de responsabilidades sociales entre los géneros, que quedan conformados básicamente en torno a la división de papeles: la producción (el trabajo) para los hombres y la reproducción (biológica y social) para la mujeres". (Moreno, 1991:622). El que eludamos en este artículo el tratamiento de la variable étnica sólo se justifica por ser éste que nos ocupa un análisis microsocioal y no presentar la localidad estudiada diversidad étnica.
- (2) Usamos aquí el término capital en la acepción con que lo usa Bourdieu en «La distinción» o en «El sentido práctico» (Bourdieu, 1988, 1991). Según él, la dominación no sólo se establece en base a la concentración de la riqueza económica o a través del ejercicio de la política institucional, sino a través de múltiples y cambiantes mecanismos que producen siempre una distribución desigual de recursos, de todos aquellos recursos que garantizan en cada contexto algún tipo de privilegio, o de distinción, como diría él. Por eso, partiendo del concepto de capital elaborado por Marx, él lo hace extensivo, advirtiéndonos que la riqueza puede aparecer de múltiples formas, aunque no siempre se concentra, se capitaliza, o se reproduce conforme a las mismas leyes; la labor del investigador está en descubrir las diversas formas de capital, los procesos también diversos que conducen a la formación de esos diversos capitales y, finalmente, las maneras en que unas formas de capital son convertibles en otras. Esta forma de abordar el problema de las múltiples formas que adopta la dominación, rastreable en sus diversos trabajos, fue, a su vez, sugerida a Bourdieu a partir de la lectura de un pasaje de Bertrand Russell donde éste medita, con su particular clarividencia, sobre las analogías que es lícito establecer entre el problema físico de las distintas formas que adopta la energía y el problema sociológico de las distintas formas que adopta el poder y de cómo lo sustancial es establecer las formas de su convertibilidad (Bourdieu, 1991, pp. 205-206).
- (3) Han sido mucho los antropólogos que se han ocupado del concepto de honor en las sociedades mediterráneas, y coinciden todos en señalar que la virginidad ha constituido el don principal de la mujer soltera en relación al mantenimiento de su honor. La virginidad se corresponde con la fidelidad conyugal en las casadas. Pero afirman, asimismo, que el honor femenino no es algo que deba ser mantenido sólo en términos individuales por la mujer que de él hace gala, sino que compete a su familia de orientación y a la nueva familia creada mediante su casamiento (Peristiany,

1968; Pitt-Rivers, 1968, 1979; Brandes, 1991). Este carácter familiar del honor femenino se explica justamente en razón de la tesis que sostenemos de que la virginidad forma parte del capital o dote que portan las mujeres en los procesos de herencia y con destino a la alianzas matrimoniales.

- (4) Como ha puesto de manifiesto Pedro Cantero en sus trabajos sobre las diferencias de género y la educación de los sentimientos en las localidades de la sierra onubense, el mantenimiento por parte de las mujeres de una higiene impecable, incluso obsesiva, pareja con sus cuerpos y sus casas, está relacionada con la preocupación constante por mantener una imagen de decencia y un proceder irrepachable (véase especialmente Cantero, 1992). Por eso existía -y existe todavía en buena medida- un abismo entre calificar a una mujer como «limpia» o «puerca».
- (5) En Aroche y en la comarca de la Sierra, aún hoy la palabra «joven» puede ser perfectamente sustituida por la de «mocito/a», y esta segunda, para los habitantes de la Sierra, puede asimilarse a la de núbil y tiene aún más esa connotación del «que está en edad de merecer» (que está preparado/a para casarse y debe por ello buscar novio/a).
- (6) Recuérdesse lo señalado anteriormente sobre el significado simbólico de la higiene en el universo cultural femenino tradicional: la higiene corporal, de la casa y hasta del espacio inmediato a la puerta de la calle, como indicativa de la higiene espiritual y de la pureza de las costumbres.
- (7) Incluso autores de formación tan diversa como Clifford Geertz o Pierre Bourdieu han llegado a afirmaciones semejantes a este respecto, planteando el primero que la lucha por las ideas es simultáneamente una lucha por lo real (Geertz, 1992: 265) o que las teorías tienen efectos sobre lo real (Bourdieu, 1985: 132-134). Pero este mismo autor advierte, distanciándose de las posiciones teóricas ideográficas, que las condiciones para la dominación simbólica a través del lenguaje (el lenguaje de los medios de comunicación en este caso) son extralingüísticas y residen en el conjunto de las condiciones de la dominación social (Bourdieu, 1985: 72-73).
- (8) Alfonso Ortí en un riguroso trabajo sobre la estructura de clases en el estado español analiza las repercusiones a que ha dado lugar el desplazamiento social y político de la «burguesía patrimonial» (Ortí llama así a la pequeña y mediana burguesía agraria) en favor de las nuevas clases medias o «clases funcionales» como él les llama, equivalentes a las que Wright Mills (1973) denominó «trabajadores de cuello blanco» y que llamara después Ralf Dahrendorf (1962) «clases de servicio».
- (9) No así como medio de atesoramiento, pues como sabemos, los precios de la tierra se mantienen bastante altos, dada la gran estabilidad de su valor relativo. Hay, pues, una descompensación notoria entre la riqueza que genera una unidad de tierra determinada y su precio en el mercado. Por tanto, la tierra mantiene o incluso gana importancia como medio de atesoramiento y pierde importancia como medio de producción.



- (10) Proceso que, por cierto, ha podido cumplirse sin especiales traumas porque ha respetado en lo fundamental las líneas de separación horizontales (las clases) de las estructuras rural y urbana previas, como hemos puesto de manifiesto en otro estudio (Talego, 1995c: cap. III).
- (11) La interpretación que propondremos de estos casos fue ya adelantada en un trabajo previo (Talego, 1995a), aunque dedicaremos aquí más atención a algunos cambios ocurridos a los que sólo aludíamos de pasada en aquel trabajo. Nos remitimos a él para una descripción e interpretación del conjunto de las fiestas que componen el ciclo festivo anual.
- (12) No es tenido por igual, ni mucho menos, vestir de mantilla en semasa santa que hacerlo de flamenca en romería. Sobre las vestimentas rituales de la romería nos hemos ocupado en el trabajo citado (Talego, 1995a: 29-43).
- (13) Aunque para algunas personas de mentalidad cristiana pueda resultar irreverente la comparación, nos parece indudable que puede encontrarse semejanza entre la función propiciatoria hacia lo amoroso que ejercen estos "ídolos" de la televisión y la función propiciatoria hacia lo sagrado-religioso que ejercen las representaciones plásticas de las imágenes cristianas en los lugares de culto.
- (14) Lo masculino y lo femenino son concebidos culturalmente como opuestos complementarios a través de la formalización de noviazgos. No cabe pues la homosexualidad, pues ésta rompe el modelo cultural dominante. Simbólicamente, esto queda reflejado, entre otras muchas ocasiones, en la oposición complementaria del traje ritual masculino y femenino que tiene lugar en la Romería (Talego, 1995a: 29 y sig.).
- (15) El uso que hacen los pueblos de la lengua dice mucho de la cultura de esos pueblos. En la cultura dominante en Aroche, como en otros muchos lugares, el término «soltero-a» tiene un contenido peyorativo; si un «mocito» o «mocita» deja pasar los años de la juventud y no se adecúa al modelo ideal de formalización de un nuevo grupo doméstico a través del matrimonio, pasa a ser llamado despectivamente «solterón» y «solterona», términos que van asociados a rasgos culturales de «anormalidad», «rareza», y comportamiento sexual anómalo. Esta concepción cultural remarca y refuerza el modelo ideal de la pareja heterosexual estable.

## Bibliografía

- Acosta, R.: *De la dehesa tradicional a la dehesa actual. Una aproximación desde la agroecología*. Tesis de licenciatura. Departamento de Antropología Social, Universidad de Sevilla. Sevilla, 1995.
- Aguilar, E.: *Las Hermandades de Castilleja de la Cuesta*. Ayuntamiento de Sevilla. Sevilla, 1983.
- Bourdieu, P.: *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Taurus. Madrid, 1988.

- *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos.* Akal. Madrid, 1985.
- *El sentido práctico.* Taurus. Madrid, 1991 .
- Brandes, S.: *Metáforas de la masculinidad. Sexo y estatus en el folklore andaluz.* Taurus, Madrid, 1991.
- Cantero Martín, P.: «Dos damas, tres reinas (la devoción a la Virgen en la Sierra de Aracena)», en *Anuario Etnológico de Andalucía 1988-90.* Consejería de Cultura y Medio Ambiente. Sevilla,, 1991, pp. 192-198.
- «Virgen y madre: devoción y diferenciación de género en la Sierra de Aracena», *Anuario Etnológico de Andalucía 1991.* Consejería de Cultura y Medio Ambiente. Cádiz, 1992, pp 83-94.
- «De la Virgen la fiesta (fiesta y devoción en la Sierra de Aracena)», *Anuario Etnológico de Andalucía 1992/93,* Consejería de Cultura y Medio Ambiente. Cádiz, 1994, pp 209-216.
- Dahrendorf, R.: *Las clases sociales y su conflicto en la sociedad industrial.* Ed. Rialp. Madrid, 1962 -1ª Ed en inglés de 1959.
- Driessen, H.: «Sociabilidad masculina y rituales de masculinidad en la Andalucía rural», en *Antropología de los pueblos de España.* (Prat, J., Martínez, U., Contreras, J. y Moreno, I., comp). Ed. Taurus. Madrid, 1991, pp. 710-718.
- Fernández-Cavada, J. L.: «Remuneraciones y prestaciones sociales de los asalariados agrarios», en *Agricultura y Sociedad.* nº 54. MAPA. Madrid, 1990, pp. 183-191,
- Foucault, M.: *El orden del discurso.* Tusquets. Barcelona, 1983.
- Gámiz, A. y Sánchez López, A.: «El trabajo: problemática del empleo en la agricultura», en *Las agriculturas andaluzas.* Grupo E.R.A., Secretaría General Técnica del MAPA. 1979, pp. 433-464.
- Gilmore, D. D.: *Hacerse hombre, concepciones culturales de la masculinidad.* Paidós, Barcelona, 1994.
- Iturra, R.: «El grupo doméstico o la reconstrucción coyuntural de la reproducción social», en *IV Congreso de Antropología, Federación de asociaciones de Antropología del Estado Español.* Universidad de Alicante, 1989 pp. 19-39.
- Mathieu, N. et al: *L'arrondissement des femmes: essais en anthropologie des sexes.* Ed. EHESS. Paris, 1985.
- Méndez, L.: *Cousas de mulleres. Campesinas, poder y vida cotidiana.* Lugo, (1940-1980), Barcelona, Anthropos, 1988.
- :»Reflexión sobre la poco común producción de las pequeñas mujeres», en *Antropología de los pueblos de España* (Prat, J., Martínez, U., Contreras, J. y Moreno, I., comp).Ed. Taurus. Madrid, 1991, pp. 700-709.



- Mills, C. W.: *White-Collar. Las clases medias en Norteamérica*. Ed. Aguilar. Madrid, 1973 -1ª Ed. 1951-.
- Moreno, I.: *Propiedad, clases sociales y hermandades en la Baja Andalucía. La estructura social de un pueblo del Aljarafe*. Siglo XXI. Madrid, 1972.
- *Las hermandades andaluzas*. Ed. Universidad de Sevilla. Sevilla, 1974.
- *Cofradías y hermandades andaluzas. Estructura, simbolismo e identidad*. Editoriales Andaluzas Unidas. Sevilla, 1985.
- «Identidades y rituales. Estudio introductorio», en *Antropología de los pueblos de España* (Prat, J., Martínez, U., Contreras, J. y Moreno, I., comp). Ed. Taurus. Madrid, 1991, pp. 601-636.
- Narotzki, S.: *Trabajar en familia. Mujeres, hogares y talleres*. Edicions Alfons El Magnànim. Valencia, 1988.
- Peristiany, J. G. (Comp.): *El concepto del honor en la sociedad mediterránea*. Labor. Barcelona, 1968.
- Pitt-Rivers, J.: «Honor y categoría social», en Peristiany, op. cit, pp. 21-75.
- *Antropología del honor*. Ed. Grijalbo. Barcelona, 1977.
- Talego, F.: *Las clases sociales y el género en las fiestas (el caso de Aroche)*. Ed. Padilla Libros Editores. Sevilla, 1995a.
- «Los grupos domésticos jornaleros: producción de hijos y preparación de la fuerza de trabajo». *Revista de Estudios Regionales*, nº 41. Málaga, 1995b, pp. 205-228.
- *Cultura jornalera, «poder popular» y liderazgo mesiánico. Antropología Política de Marinaleda*. Ed. Universidad de Sevilla y Fundación Blas Infante. Sevilla, 1996.
- «El hambre de tierras en las zonas adeshadas de la frontera onubense y su reflejo en la explotación de la Contienda en la primera mitad del siglo», en *I Jornadas transfronterizas sobre la Contienda hispano-portuguesa*. Escuela Taller Contienda Aróche. 1996a,
- «Las "necesidades" de los jornaleros: el consumo y la interacción social», *Revista de Estudios Andaluces*. Málaga, 1996b, e/p.
- *Entre el trabajo y los subsidios de desempleo: los jornaleros de Lebrija*. Ed. Hermandad de los Santos de Lebrija. 1996c,

*Fiestas de la nueva tradición*





## TRANSFORMACIÓN Y REPRESENTACIÓN VISUAL EN EL ROCÍO

Mary CRAIN

Universidad de Barcelona

*Este artículo examina las continuidades y transformaciones en la romería a la ermita de la Virgen del Rocío, en la actualidad el culto más amplio que se rinde a la Virgen María en España. Y facilita al lector una reevaluación crítica sobre conceptos tales como «comunidad» y «ruralidad», utilizados con frecuencia en los estudios antropológicos tradicionales. Formulado a la luz de las condiciones contemporáneas de los medios de comunicación, capital y flujo laboral transnacionales, sostiene que los conceptos de «localidad» y de «comunidad» que surgen dentro del contexto de esta festiva celebración, están lejos de ser evidentes. Aunque estos conceptos pueden ser utilizados por diversos grupos, como herramientas para resistir a las condiciones que promueven una reestructuración global de la romería, igualmente, pueden ser apropiados tanto por las fuerzas nacionalistas como por las globalizantes para exponer sus propias demandas.*

\* \* \*

Recientes estudios académicos se han centrado en el dominio de lo visual, y la visión ha sido considerada a menudo el sentido privilegiado, tanto en la cultura moderna como en la posmoderna (Bordo 1989; Clifford 1986; Foster 1988; Fabian 1983; Pollock 1988) (1). Según Luce Irigaray (en Owens 1983:70) «...más que los otros sentidos, el ojo objetiva y subyuga, Sitúa en la distancia.» Irigaray ha indicado que en la cultura occidental «...el predominio de la vista sobre el olfato, el gusto, el tacto y el oído ha originado el empobrecimiento de las relaciones corporales...» Ella afirma que «en el momento en que la mirada domina, el cuerpo pierde su materialidad» (2).

Harvey (1989), Hebdige (1994), Jameson (1984) y Foster (1985) han llamado la atención sobre el reciente cambio gradual de las sociedades basadas en la producción, que bajo las condiciones del capitalismo tardío en occidente, se encuentran cada vez más orientadas hacia el «consumo». Con el asalto de la era del consumo, a la esfera cultural ya no se le concede una relativa autonomía, sino que por el contrario, experimenta una más amplia expansión y es mercantilizada; como privilegio es reemplazada por el privilegio semiótico en el cual consumimos las diferencias codificadas de los signos mercantiles (Foster, 1985: 171-173). El análisis de Jameson (1983:125) de éste nuevo momento cultural del posmodernismo que acompaña al capitalismo tardío, también sitúa en primer plano al campo de la visión, afirmando el surgimiento de un orden social marcado por «la transformación de la realidad en imágenes», y por una «cultura superficial de apariencias» (3). De manera



similar, Baudrillard (1988) ha comentado acerca del poder regulador de la «imagen» y de los «códigos de los medios de comunicación», formulando lo que acaece como «lo real» en las consumistas sociedades contemporáneas. La dominación actúa por medio de la apropiación de los significados de los otros grupos, al igual que las élites se esfuerzan por controlar el significado a través del monopolio del código. Los grupos subalternos resisten la dominación y la sistematización lógica del código por medio de un bricolage que hace una parodia de los signos privilegiados de clase, raza, género y nación. Tal actividad crítica alerta sobre el carácter arbitrario y artificial del código y puede revelar una desafección simbólica de él (Foster 1985: 170).

¿Qué significa ser miembro de una «comunidad local» en un mundo de simulaciones y diferencias mercantilizadas? Si, como muchos han afirmado, incluso los lugares más periféricos y remotos (Tsing 1993) están atrapados en una realidad social transnacional y mediatizada (Appadurai 1991), ¿cómo este fenómeno cambia la manera en la cual los mismos aspectos de localidad y comunidad son vividas y entendidas? Objetos de la nostalgia urbana, supuestas visiones de «lo real» que desaparece, las comunidades rurales a menudo encuentran su valor simbólico convirtiéndose en su principal valor económico, su misma «localidad» es un bien empaquetable para ser ofrecido a la mirada turística (Urry 1990) que, en una hiper-mercantilizada «sociedad del espectáculo» (Debord 1983) que permanece hambrienta de novedad, diferencia y autenticidad. Pero los actores locales nunca son víctimas pasivas de tales procesos de mercantilización y especulación. Así, cuando las mismas localidad y comunidad comienzan a aparecer como simulaciones, el escenario es dispuesto para una compleja y elaborada política simbólica, una política en la cual, como espero mostrar, la resistencia puede tomar diversas formas y variadas trayectorias tácticas.

Ilustraré los lazos entre la representación visual, los medios de comunicación y la constitución de la localidad, examinando el caso de la tradicional romería andaluza de El Rocío que se celebra en la España rural. Durante las últimas tres décadas, los medios de comunicación y la industria turística así como los nuevos grupos sociales, se han visto implicados cada vez más en este evento, iniciando la transformación de una «romería» local, en un festival de dimensiones regionales, nacionales y seculares. El rito cae dentro de los límites de «la cultura popular» como formulaban Appadurai y Breckenridge (1988:1-10) y atrae la atención hacia «las corrientes culturales globales» y el incremento de la interpenetración de esferas de la vida cultural moderna. Similar al análisis de Kelly (1990:65) sobre la festividad Noh en japon, El Rocío produce «la réplica» de esferas permeables en las que «...la cultura nacional del estado, una cultura de masas de los medios de comunicación, y una cultura subordinada regional...» y en este caso, incluso el pueblo, todos reclaman esta tradición como suya propia (cf. Appadurai y Breckenridge 1988).

Como parte de la «mundanidad» de esta romería, un ritual que anteriormente confirmaba la identidad comunitaria y subregional, las imágenes típicas asociadas con el evento son ahora teletransportadas por las industrias de la cultura a través de un espacio mucho más amplio. Separadas de su contexto histórico y social, reformuladas en nuevos escenarios, tales imágenes reformadas a menudo están en pugna con la concepción local de comunidad, como se explica más adelante. Aunque internamente diferenciada por clase,

género, y líneas generacionales, la cultura del pueblo en esta área de Andalucía examinada en este trabajo, se caracteriza por un localismo recio y un sentido de la singularidad que les hace imaginarse a sí mismos residiendo en «el centro moral del universo» (Caro Baroja en Mitchell 1987:3; cf. Driesen 1989). Una tradicional desconfianza tanto hacia los pueblos vecinos y entidades más amplias tales como la nación-estado, da cuenta de esta orientación autonómica del pueblo (cf. Pitt-Rivers 1974).

Este artículo empieza centrándose en la manera en la que los medios de comunicación y las industrias turísticas han representado al rito como espacio de consumo, y de esta forma han privilegiado a menudo el campo de la visión. Subrayo los modos en los cuales los sistemas visuales se insinúan como nuevas formas de dominación dentro del contexto del ritual. A esto, sigue una reflexión sobre los procesos transformadores que remodelan a la propia romería como el ritual que ha pasado de ser un evento primordialmente para peregrinos, a un evento de masas con una audiencia más heterogénea, y mayormente concentrada en el santuario. El número de personas que sólo participan en una parte de la romería, la del santuario, ha crecido enormemente. Este hecho ha creado un incipiente contraste entre una gran audiencia de turistas-espectadores que llegan al templo primordialmente para contemplar el ritual, y «los rocieros», esos individuos que emprenden un riguroso peregrinaje hacia el santuario. El análisis que sigue, ilustra cómo la romería actualmente sirve de arena en la cual los discursos antagónicos de lo sagrado y lo secular se entrecruzan, ya que el rito contiene significados divergentes para las distintas audiencias. Finalmente, examino la manera en la que los peregrinos de la comunidad andaluza de Cuna del Río (seudónimo) responden a esta transformación negociando los significados dominantes asignados al evento. Respecto al campo de la visión, demuestro que en ciertos casos, los peregrinos despojan a las nuevas formas visuales de dominación, de su primacía para enfatizar el diálogo y el afecto. En otros casos, el sentido visual local está cimentado en formas corpóreas que resisten la apropiación. Lo que está en juego en estas luchas como mostraré, es no sólo cómo un ritual es experimentado e interpretado sino cómo el significado de pertenencia a una comunidad local puede él mismo, ser transformado y reconfigurado por medio del encuentro con la especulativa mirada turística (Urry 1990). Primero proporcionaré algunos datos antecedentes.

### **Contexto etnográfico: la Romería del Rocío**

La romería al santuario de El Rocío, localizada en la región española de Andalucía a unos sesenta y cinco kilómetros al sur de Sevilla, consiste en un culto a la Virgen María, a quien se refieren en este contexto como a la Virgen de El Rocío. Una autorizada narración sostiene que durante el siglo XIII Alfonso X, rey de Castilla, ordenó que se construyera un primitivo santuario en el lugar, y que una imagen de la Virgen fuese colocada dentro (Archivos de la Hermandad Matriz). Leyendas populares del siglo XV sostienen sin embargo que la Virgen de El Rocío se apareció a un humilde pastor o a un cazador, quien la encontró escondida en un árbol de olivo en un denso matorral de las «marismas» (área pantanosa creada por el río Guadalquivir). Según las últimas leyendas, una hermandad consagrada a la Virgen fue fundada en las cercanías del pueblo de Almonte y una capilla se construyó en el



lugar donde la imagen milagrosa apareció por primera vez. A finales del siglo XVIII, se constituyeron hermandades filiales representando a las distintas comunidades de la Baja Andalucía, cada una subordinada a la hermandad fundadora de Almonte. Cada primavera, unos días antes de Pentecostés, las hermandades hacen el peregrinaje al santuario, cada una siguiendo su propio itinerario. Conocido como «el camino», este trayecto es una ardua promesa de ocho días, con tres días de lapso entre la salida de la casa comunitaria y la llegada al santuario, seguidos por dos días en el santuario y tres para regresar a sus hogares. Cada comunidad lleva consigo su propio estandarte con el emblema de la Virgen viajando a pie, a caballo, en jeep y en carretas cubiertas. En mayo de 1989, el primer año que acompañé a unas cuarenta familias desde Cuna del Río al santuario, había un total de setenta y ocho hermandades (4).

Durante la celebración en el santuario hay interminables procesiones de las hermandades, desfilando por orden de antigüedad delante de la imagen de la Virgen y de los miembros de la jerarquía religiosa de Almonte. Los peregrinos asisten a misa y dejan velas para la Virgen. En medio del aroma de comida casera, la gente se arremolina alrededor, come con los amigos y renueva sus conocidos. Esto es seguido de bebida y baile y tal vez cuatro horas de sueño, y entonces, en una vertiginosa oleada todo vuelve a empezar.

El climax de la celebración tiene lugar entre la noche del domingo y el lunes de Pentecostés. La noche del domingo es de vigilia y nadie duerme ya que toda la multitud espera durante horas hasta que la Virgen es sacada de la capilla. La entrada de la Virgen al espacio público comporta potencialmente implicaciones peligrosas puesto que la iglesia oficial tiene poco control sobre la imagen, al ser ésta considerada «la Virgen del pueblo». Brazos y cuerpos luchan por tocarla y muchos sufren asfixia en este angustioso proceso. Los rocieros comienzan su diálogo con la imagen fetichizada gritándole «piropos» andaluces tales como «Viva la Virgen de las Marismas.» Tan pronto la imagen sale de la iglesia es llevada en andas a través de las calles por jóvenes Almonteños. En 1989, la multitud expectante alcanzó a ser cerca de un millón de personas heterogéneas, incluyendo al acostumbrado grupo de peregrinos devotos de la Virgen, y un grupo mucho mayor de turistas-espectadores y personal de los equipos de rodaje.

### **Leyendo las representaciones de El Rocío: ¿España exótica o culto bárbaro?**

Las representaciones que hacen los medios de comunicación de la celebración de El Rocío, y por ende, de los alrededores de la región andaluza, elaboran dos imágenes muy diferenciadas de la región y del mismo rito.

La primera imagen, es la de una España exótica y fronteriza con la que las élites y ciertos sectores de la creciente clase media tratan de identificarse. Así, las tradiciones del baile flamenco, el vestido de Sevilla y las «peñas rocieras» (bares típicos de «El Rocío»), han llegado a ser codiciados por el resto de España (*International Herald Tribune* 1989: 11). El aumento de popularidad de las «cosas andaluzas» se ha visto aún más favorecido por el hecho de que el líder del gobierno socialista español y muchos de los miembros de su gabinete son andaluces. De este modo, los indicadores de la identidad andaluza han sido

apropiados por los fabricantes de moda en escenarios no andaluces y se han convertido en indicadores de distinción. Tales indicadores también han entrado en el circuito transnacional de las formas de prestigio, evidenciadas en la actual fascinación francesa, suiza y británica por la música y moda andaluzas. El interés extranjero fue aún más alentado por la decisión del gobierno de celebrar la Exposición Universal de 1992 en Sevilla, la capital de la región (5).

En la retórica de la prensa nacional, la misma celebración de El Rocío es glamorosamente descrita como un lugar para dejarse ver, donde uno puede codearse con los miembros de la familia real, los banqueros, políticos, toreros y celebridades tales como Julio Iglesias (García 1988: 23) (6). Al mismo tiempo, los carteles de la oficina estatal de turismo recalcan el «retorno a la tradición», a la que se dice personifica el festival. Las imágenes presentadas en estos carteles son a menudo nostálgicas y muestran visiones de un modo de vida más tranquilo, enraizado en la aldea rural, donde las carretas de bueyes todavía aparecen como medio de transporte. Escenas de la naturaleza que describen a la Virgen circundada por un bosque de pinos, son representadas con frecuencia.<sup>7</sup> Estas representaciones visuales ofrecen un seductor contraste con las saturadas arterias de las principales ciudades españolas, a menudo asfixiadas por los coches. Tales imágenes trabajan ideológicamente como «lo otro» y atraen a una emergente clase media española. El Rocío es ofrecido como un escape de fantasía, un lugar para alejarse de todo (Romero 1989: 27-30) (7).

En la reciente historia española, el abandono de las zonas rurales, el rápido cambio social, la creciente urbanización de la población al igual que la contaminación del medio ambiente, han creado una nostalgia por las raíces rurales y las tradiciones, en especial entre los grupos ascendentes. La incrementada presencia de tales urbanitas durante la pasada década en El Rocío es en parte, el resultado del «boom económico» que recorre España y que ha avivado el aumento del turismo doméstico. Las tradiciones de la aldea rural y su reputado mecanismo integrador permanecen como fuente de añoranza por lo menos para algunos habitantes urbanos, ya que la experiencia de las relaciones cara a cara en el pueblo, todavía forma parte de sus memorias personales.

Sin embargo, la creciente popularidad de El Rocío no es sólo el resultado de la llegada de los urbanitas de toda España. Ésta debe ser explicada a la luz de la política cultural de la «Nueva España» del período democrático de la transición (1975 - hasta nuestros días). Este período se ha caracterizado por los movimientos regionales autonómicos en los que las élites regionales y las clases media y trabajadora han elaborado una autoconciencia política de identidad frente al estado central. Intentando «descentrar» la hegemonía de la difusora cultura nacional, estos grupos ponen de relieve las diferencias internas y la composición plurinacional de la España contemporánea (cf. Comelles 1990; Moreno 1985). Ellos han promovido el renacer de muchas tradiciones regionales que las políticas férreas de Franco a menudo habían borrado. Así, ha habido una llamada omnipresente en la España contemporánea para la recuperación de las «auténticas» tradiciones festivas, distintas de aquéllas exaltadas bajo la hegemonía castellana, un proceso que hasta cierto punto implica la reinención de estas tradiciones regionales (cf. Crain in



press y Hobsbawn y Ranger 1983). Por consiguiente, los andaluces de diversas creencias están cada vez más atraídos hacia El Rocío, ya que este ritual se ha convertido en emblema secular, en distintivo importante de la identidad regional andaluza, y en orgullo cultural.

La segunda imagen de Andalucía y de la romería conlleva connotaciones más negativas y presenta tanto a la región como al rito como significadores de carencias. En vez de ser utilizada para representar a toda España, esta imagen es a menudo ocultada a la mirada ajena. En este medio narrativo, la Andalucía contemporánea es el sur económicamente retrasado por donde deambulan gitanos y bandidos. En vez de enfatizar la proximidad regional a Europa, esta representación enfatiza su posición como puerta al tercer mundo, a las naciones árabes, al África negra y a Latinoamérica. Esta Andalucía alternativa juega un papel estructural importante en el discurso sobre España y suministra una imagen contra la cual las otras regiones de España pueden autodefinirse en términos ventajosos. Como España carga hacia adelante para entrar en la Comunidad Económica Europea, Andalucía es caracterizada por los funcionarios en Madrid y en Andalucía como el primordial sitio de interés del «rezago económico y cultural», como esa región que no está «a la altura de los niveles europeos» (Dale 1988: 1-17). Siguiendo con estas representaciones predominantes, el mismo peregrinaje de El Rocío a menudo evoca la imagen de un «ágape» colectivo, de una extravagancia en «el sur» en el que la ética está socavada por la excesiva juerga por parte de los devotos de la festividad. De modo similar, el rito es conocido como el escenario de la «locura colectiva», como un culto bárbaro y apasionado, caracterizado por los extremos irracionales y la violencia latente (García 1989: 23). Lo que se da a entender, es que el evento es una vergüenza nacional, una «mancha», mejor guardado en profundo y oscuro secreto (cf. Dubisch 1988; Herzfield 1986).

### **Un mundo transformado: la reconstrucción del patrimonio**

Hace unos treinta y cinco años El Rocío era un aletargado pueblo donde se encontraba el santuario de la Virgen. Rodeado por las Marismas, pocas personas residían de modo permanente cerca al santuario. A finales de la década de 1950 sin embargo, fue finalizada la carretera que atraviesa esta zona. En la década de 1960 el santuario había sido declarado lugar turístico oficial, permitiéndole a la nación española reafirmar su asociación con uno de los santuarios más visitados del país. Uniendo los patrimonios regionales y de pequeño nivel con «el nacional», dicha política permitió al estado reclamar la larga historia de esta tradición, y de este modo recalcar el carácter «eterno» y casi sagrado de la nación española (cf. Hobsbawn and Ranger 1983). Además, enraizando la cultura nacional en «lo popular», en la tradición festiva de El Rocío así como en las celebradas en numerosos pueblos andaluces, el entonces reinante gobierno franquista buscó la identificación de dichos pueblos con los proyectos del estado (cf. Crain 1990).

Aun cuando los peregrinos han viajado a este sitio desde al menos el siglo XV, hoy la mayor parte de la gente que asiste a la romería no son peregrinos sino espectadores primordialmente nacionales pero también extranjeros. Para acoger en parte a este boom turístico, el viejo santuario fue demolido en 1963 y remplazado en 1969 por una capilla

más espaciosa. Durante los últimos quince años se han construido tiendas turísticas cerca al santuario, ahora abundan los restaurantes y ya han sido acabados los edificios de apartamentos (cf. El País 1990). A unos diecisiete kilómetros al sur fue inaugurada en los años de 1970 una playa turística internacional. Tan profundas transformaciones en las relaciones espaciales locales han sido efectuadas gracias a la intervención de tres organismos seculares: el Consejo Municipal de Almonte, la Oficina de Turismo de Almonte y la Junta de Andalucía. El Plan Romero representa las actividades coordinadas de estos tres organismos, actividades que complementan a las de la hermandad fundadora de Almonte en la realización de este ritual. Siguiendo las orientaciones del Plan Romero, el área cercana al santuario fue reorganizada en 1979 con «... zonas para nuevas construcciones, un ayuntamiento, servicio eléctrico, teléfonos y facilidades sanitarias instaladas por primera vez» (Comelles 1990: 23). Tales mejoras promovieron el crecimiento de la romería convirtiéndola en un evento de masas para turistas.

Comenzando con la afirmación de que «nuestra cultura necesita elaboraciones de la diferencia para encontrar su significado» Williamson (1986: 101) ha subrayado la incesante búsqueda por parte de las industrias contemporáneas de cultura, de nuevas áreas para colonizar, zonas que les permitan capturar «la diferencia» y recodificarla para su consumo masivo. Atraídos por las descripciones de los medios de comunicación acerca de El Rocío, que la identifican con lo diferente, y que redefinen el rito como lugar turístico-histórico y como un encuentro con la naturaleza inexplorada de los alrededores del santuario, los cosmopolitas urbanitas de extracción andaluza y no andaluza que son atraídos hacia el transformado espacio de El Rocío contemporáneo, buscan elaborar imágenes más satisfactorias de sí mismos (8). Como creadores de modas, están preocupados por la presentación de la personalidad encarnada en «la apariencia» y establecen novedosos patrones de consumo que los distinguen de los otros en el santuario. Por el momento, mantienen la industria de la moda ocupada enviando el último modelo del vestido de flamenco que puede ser exhibido en el evento anual. Estos urbanitas arriendan casas recién construídas mientras quienes las contruyeron duermen en los callejones y aumentan sus ingresos (Comelles 1984). Aunque la mayoría de peregrinos duerme en el suelo, o en casas pertenecientes a las hermandades, y nunca han pagado por un lugar donde dormir, las nuevas viviendas pueden costar hasta U.S. \$1.000.00 por el tiempo de la celebración.

En 1989 cuando acompañé a los Cuneros en su peregrinaje, encontré que cuando llegamos al santuario, 226 representantes de los medios de comunicación de los más diversos lugares del mundo como España, Japón, Alemania, Francia, Brasil y Estados Unidos estaban a disposición y listos para retransmitir este evento al mundo. Al pedir a un Almonteño información oficial referente a la celebración de ese año, fuí escoltada a la oficina de prensa que había sido instalada en la capilla adyacente al altar de la Virgen. Me fue entregado un paquete de prensa que contenía un mapa, un programa de eventos y un lustroso folleto comercial anunciando un próximo peregrinaje a Roma. Se me pidió que volviese al día siguiente para una cita. Empecé a sentir como si mi entera presencia estuviese siendo mediatizada por la industria de las comunicaciones y recordé la afirmación de Baudrillard (1988: 167) de que estamos padeciendo «una pérdida gradual de lo real.»



Estos sentimientos fueron confirmados cuando me acerqué a una tienda turística cercana a la iglesia. La joven pareja propietaria de la tienda, abierta hacía algo menos de un año, estaba instalada en el cuarto trasero de su negocio. Al acercarme para ver qué estaba sucediendo, encontré a la pareja pegada a la televisión viendo la «información en directo» de la romería. Estaban más fascinados observando cómo estaban siendo representados visualmente, que en permanecer fuera de su puerta donde la romería se estaba desplegando alrededor de ellos. De este modo, la peregrinación de Pentecostés en El Rocío, organizada durante todo el año por los Cuneros y a la que consideran su ritual familiar, estaba siendo convertida, en parte, en un espectáculo informativo.

El espectáculo, analizado por Debord (1983:24) «es el existente orden ininterrumpido del discurso acerca de sí mismo.» Su análisis sitúa al poder en la raíz del espectáculo, afirmando que tanto las relaciones humanas, como la administración de la sociedad están siendo cada vez más mediatizadas por la industria de las comunicaciones, la cual es «unilateral.» En un contexto tal, que presupone la existencia del estado moderno, el diálogo es interrumpido y «el capital es acumulado a tal punto que llega a ser una imagen.» (Debord 1983: 10). Del mismo modo Foster (1985: 80) afirma que «... el espectáculo trabaja como una realidad simulada, ... y como ... una serie de efectos que rempazan el evento primordial.» En este nuevo régimen visual, el agente activo de los participantes es remplazado por el consumo pasivo de la imágenes por parte de los espectadores.

La extensión de este giro hacia «lo espectacular» y el conflicto provocado por el mismo entre los peregrinos, fue ilustrado con particular fuerza el domingo a las 2 a.m. cuando la Virgen fue sacada de la iglesia por los jóvenes Almonteños. De manera diferente a como lo había experimentado el año anterior, este momento climático fue interrumpido por un batallón de camarógrafos de la televisión que se situaron entre la virgen y la multitud, impidiendo de este modo el acceso del público a lo sagrado. Muchos se enfurecieron al saberse que las autoridades eclesiásticas de Almonte habían asignado a los medios de comunicación una primera toma de la Virgen, antes de que fuese pasada más tarde a la muchedumbre. Dos camarógrafos hicieron una toma de la multitud hacia algunas mujeres de Cuna del Río que estaban a mi lado. Una de ellas se tapó la cara con las manos intentando detener la mirada del camarógrafo, y gritó disgustada: «Esto no es una película, esto es El Rocío!»

### **Choque de los sistemas de signos: reflexiones de regreso a casa**

Los sofisticados urbanitas que han estado llegando recientemente a El Rocío en gran número, están atraídos hacia el ritual por varias razones. Para algunos, éste forma parte de su búsqueda de comunidades conocibles en un mundo caracterizado por el cambio constante. Para estos individuos, El Rocío constituye un punto de referencia estable en su agenda, y un evento anual donde siempre encuentran a alguien conocido. Muchos informantes dijeron que ellos se identificaban con este rito porque les ofrecía oportunidad de formar parte de una comunidad en la cual la hospitalidad se extiende incluso hacia los extranjeros. Aun cuando tales urbanitas no participan en el ritual en el grado en que lo hacen los rocieros,

son invitados a veces a tomar una copa con los peregrinos en sus casas de hermandad. Por ello, no es desacertado afirmar que los «comunitas espontáneos» caracterizan su experiencia del ritual (Turner 1969). Resulta algo paradójico sin embargo, el que sean estos individuos los responsables de traer nuevas distinciones al primer plano dentro del contexto del mismo ritual. Otros urbanitas son atraídos por el colorido y el despliegue folclórico de los peregrinos y refirieron su atracción hacia la dimensión de juego de esta celebración; considerándola como un espacio lúdico en el que el comportamiento licencioso puede ser exhibido, y las convenciones cotidianas subvertidas. Pero, este sentimiento de comunidad está en conflicto con el defendido por mucha gente de Cuna del Río.

Por medio de su participación en este rito, los Cuneros reafirman su identidad colectiva hacia sí mismos y frente a un mundo más vasto (cf. Christian 1972). Los parámetros locales que definen la identidad del pueblo, postulan un nivel comunitario en sentido restrictivo, uno cuyos límites, aunque permeables, no se extiendan hasta incluir a espectadores cuya participación esté limitada a su aparición anual a la ermita. Los habitantes del pueblo se quejan de que esta parte de la romería forme ahora parte de un circuito turístico e informativo y lamentan la mercantilización que ha rebasado a la festividad. Los dos días pasados en la ermita, que anteriormente les proporcionaba una sensación de comunidad, son objeto de discusión y existe la nostalgia de El Rocío de antaño.

Cuando intentan describir su nueva difícil situación, los Cuneros a menudo recurren a la expresión «nosotros los locales» para diferenciarse de «los forasteros», estos últimos son considerados «los yuppies» o los turistas. En este contexto, «los locales» hace referencia tanto a los individuos de la hermandad de Cuna del Río como a los miembros de otras hermandades. La distinción fundamental está entre «los rocieros», peregrinos que emprenden el camino y «los forasteros», espectadores presentes en la ermita, quienes no lo hacen. Pero, como demuestra el análisis de Kelly (1990) sobre la festividad de Ogi, las distinciones entre «locales» y «foráneos», entre los miembros de una periferia rural y los habitantes de un centro metropolitano incorporado, pueden ser engañosas ya que los límites entre estas categorías están en constante cambio.

En el caso de El Rocío, en los tres diversos ejemplos que siguen «los forasteros» están también *dentro*, como el centro está *en* la periferia. El primer ejemplo está relacionado al hecho de que las comunidades locales como Cuna del Río, ahora sobrepasan cualquier coordenada socio-espacial dentro del terreno andaluz. Como participantes en los que Rouse (1991) alude como un «circuito migratorio transnacional», muchos Cuneros emigraron al Norte de España o a Centroeuropa durante la década de 1940 y posteriormente, en busca de empleo. Por ello, algunos miembros de la hermandad, aunque nacidos en Cuna del Río ahora residen en lejanos centros metropolitanos fuera de Andalucía. En el segundo ejemplo, la afiliación a la hermandad se ha expandido en años recientes para incluir a un pequeño número de «forasteros» que demostraron su buena disposición para hacer «el camino.» Los individuos incluidos en esta categoría en 1989 eran tres personas de Bilbao y Barcelona así como un par de emigrantes que acababan de regresar a Cuna del Río. Durante el trayecto del camino, como el comportamiento de estos individuos se asemejó al de los espectadores cosmopolitas, «los locales» empezaron a referirse a este grupo como los yuppies. Por último,



el análisis del peregrinaje dentro de un marco internacional desdibuja la oposición local/foráneo, puesto que algunos poderosos locales han sido cómplices en el mercadeo del peregrinaje con fines metropolitanos. Como resultado de la coperación de estos locales, durante la década de 1980, la vigilante mirada del camarógrafo estuvo cada vez más centrada en la peregrinación, puesto que la televisión estatal de Madrid, así como equipos internacionales llegaron a ser los nuevos protagonistas en el hacer de esta producción cultural (Comelles 1990; Pratt 1986). El paisaje que rodea la ermita también fue recompensado por firmas transnacionales durante esta coyuntura, así como los productores y residentes locales fueron desplazados ya que productos agrícolas como fresas y claveles se exportaron a los mercados centroeuropeos y las playas cercanas, acondicionadas para acoger al creciente mercado nacional e internacional de turistas (Crain 1996).

¿Cómo los peregrinos de Cuna del Río se apartan de estos procesos de cambio que están transformando la vida ritual tal y como ellos la conocen? ¿Cómo se puede oponer resistencia al monopolio del código? Como reacción extrema a la transformación, varios peregrinos rechazaron participar en cualquiera de las actividades relacionadas con la ermita y permanecieron dentro del edificio de la hermandad todo el tiempo mientras otros discutían por el alargamiento de la porción del camino de la romería. Sintiendo incapaces de afrontar a los agentes del cambio en El Rocío, hay de manera general, un acuerdo para este transformado evento en la ermita misma. Aunque la Virgen, la figura de su devoción, permanece allí, las energías de los peregrinos han sido fundamentalmente despojadas y dirigidas a otra parte lejos del santuario, hacia la preocupación por las actividades diarias relacionadas con su participación en el camino, en el que ellos llevan su emblema de la Virgen por los senderos polvorientos.

La gente de Cuna del Río ha tomado su religión de forma opuesta a la de la «iglesia oficial», lejos de las manos de los agentes de viajes y de vuelta a la tierra que alberga sus propias formas de espiritualidad. A través de sus peregrinajes a lo largo de los años, los Cuneros unen su identidad a un lugar particular, las marismas, y aspiran redimir un pasado y un presente por medio del emblema de la Virgen. Ellos siguen esos senderos que caracterizan a las marismas como un espacio sagrado, recordando los nombres de los lugares y los actos asociados a esos lugares, por ejemplo, los bautizos en el río Quema, y las misas de medianoche oficiadas en los bosques de pinos de las colinas. Ellos esperan el abrazo de esas extenuadas pero sonrientes caras de ancianos aldeanos que se congregan en los caseríos para encontrarlos a lo largo de su ruta. Tales acciones contrastan con «la indeterminación» que se otorga al turista, esos espectadores necesitados de mapas. Siguiendo la equivalencia característica a la lógica del intercambio capitalista, este último seguirá adelante en la búsqueda de un próximo evento como El Rocío para asistir, convencido de que «el pasado» puede ser recuperado en tales lugares sagrados.

A diferencia del nuevo auditorio de la ermita, los Cuneros albergan un discurso religioso de interioridad que valora los signos de «lo invisible» tanto como los del exterior «mundo visible.» Tal y como un peregrino explicó: «nosotros llevamos nuestra religión dentro de nosotros, está en nuestros corazones, en nuestros hogares y en las relaciones que tenemos con los otros, ya sea durante el evento como fuera de él.» Tal y como Taylor

(1982: 305) ha expresado acerca de los sambistas tradicionales de las favelas de Rio de Janeiro que «viven la samba» y de que su identidad social, está diseñada por las formas de una asociación comunitaria que el baile engendra, en Cuna del Río, el culto a la Virgen proporciona a la personalidad una matriz de percepciones que orientan la vida cotidiana. Las promesas que los Cuneros hacen a la Virgen y que dan lugar a su viaje, son pactos invisibles y no mediatizados. Siguiendo la lógica del discurso de interioridad, la propia apariencia externa llega a desligarse en parte de esos códigos dominantes que hacen alarde de la moda y del «estilo», puesto que el cuerpo del peregrino está a menudo cubierto de polvo, mientras las gotas de sudor le chorrean durante las tardes calurosas por el sendero. En este contexto, «lo visual» es sólo un aspecto de una experiencia multidimensional en la cual, el diálogo y el contacto tienen prioridad. Aquí los cuerpos de los peregrinos se convierten en espacios de religiosidad, cuando hombres y mujeres sacrifican sus cuerpos sufriendo privaciones a lo largo del camino. Este cuerpo no es una imagen flotante o un producto de la cultura superficial de las apariencias, sino que está sensiblemente cimentado en específicas costumbres de género. Las mujeres, con frecuencia caminan del brazo detrás de la imagen de la Virgen y le hablan con afecto. Continúan los diálogos comenzados en el interior de sus casas, donde comúnmente le comentan sus problemas. Se dice que los hombres rezan con sus músculos y fuerza física, un atributo considerado característico del cuerpo del varón, requerido para maniobrar al enorme buey que impulsa la imagen de la Virgen a través del paisaje.

Los peregrinos de Cuna del Río con rumbo a El Rocío son considerados «sujetos descentrados», y se les recuerda en numerosas ocasiones que la personalidad individual es una construcción determinada por una colectividad más amplia. Las personas están ligadas unas con otras por la mutua responsabilidad de la romería, en la que todo debe moverse conjuntamente y nadie debe quedarse atrás. Durante el camino los peregrinos pueden con mayor rapidez conectarse a las costumbres particulares de los «forasteros», que se han incluso introducido en esta parte de la romería. Aun cuando gritar a los camarógrafos de la televisión parece improbable que produzca resultados positivos, en una pequeña comunidad como la del camino hay mayores posibilidades de controlar los nuevos comportamientos. De regreso a Cuna del Río, los peregrinos contaban bromas burlándose de «la apariencia» y los aires adoptados por esos supuestos señoritos de los 1980s, los yuppies, con sus modos individualistas y peculiares desórdenes en la alimentación, como los de aquellos que cenan «nouvelle cuisine» y se dice comen escasa y patéticamente, como grillos.

Esos individuos que eran considerados yuppies por los Cuneros durante el camino de 1989 era un grupo mixto. Consistían en varios sofisticados urbanitas tales como un abogado de Bilbao y dos diseñadores de Barcelona. No habiendo vivido nunca en Cuna del Río, estos individuos hacían el camino gracias a la buena voluntad de ciertas familias de Cuna del Río que aceptaron traerlos. Aunque los urbanitas pueden persistir en sus intentos de «emprender el camino» en el futuro y de este modo disfrutar su experiencia de un «auténtico Rocío», en la actualidad hay restricciones inherentes que limitan su participación ya que traer a otra persona consigo supone una carga para los Cuneros (cf. Urry 1990). Estos últimos deben transportar más suministros, cocinar y atender las necesidades de estos



«invitados». La mayoría de familias de Cuna del Río no quieren ser molestados con esta responsabilidad. Otra próspera pareja que fue etiquetada como yuppy reside en Sevilla. Como contraste a los anteriores individuos, esta familia es en realidad miembro de la hermandad y tiene propiedades en Cuna del Río. Por último, otro matrimonio, ambos nacidos en Cuna del Río fue considerado yuppy. Ellos dejaron la comunidad durante diez años para hacer su fortuna en el Norte. Emulando concientemente los modos urbanos, regresaron hace dos años para establecer su residencia en Cuna del Río. Todavía considerados por los «locales» como «forasteros», esta pareja ha intentado por medio de estrategias tales como la reciente filiación a la hermandad, acumular el capital simbólico que pudiesen sustentar al competir por el poder en numerosos contextos sociales. Como únicos individuos dentro de la categoría yuppy nativos de Cuna del Río, y que mantenían una presencia diaria en la comunidad, esta pareja planteó el mayor reto en las relaciones locales de poder, tanto dentro de la hermandad como más allá de la misma. En consecuencia, los peregrinos eran más antagónicos a su comportamiento que al de los otros yuppies.

Durante el trayecto, todos los yuppies precedentes tendieron a llevar ropa más opulenta que la lucida por los Cunereros. También estaban preocupados por la limpieza personal y las «comodidades de la civilización». Por ejemplo, los emigrantes regresados se convirtieron en blanco de las bromas cuando trajeron una ducha portátil y una televisión en color que podía conectarse en la ermita. Los individuos clasificados como yuppies que arriesgaron el camino con su egoísmo a menudo sufrieron pícaras represalias. En los campamentos a lo largo de la ruta, donde las carretas se instalan en círculo, las puertas de las mismas dan al centro y todos están bajo escrutinio. Por la noche, es costumbre visitarse de carreta en carreta y luego sentarse alrededor de la hoguera mientras alguien canta fandangos y el resto toca las palmas. En este punto, es fácil notar si alguien cierra la puerta de su carreta temprano o no es amable, sobre todo si alguien teniendo medios no comparte. Éstos que «se cierran», son propicios para ser saboteados, zarandeados o pintadas con graffiti sus carretas durante la noche. Al día siguiente es obvio que todos estos individuos han sido víctimas de una broma. La mayoría de estas costumbres constituyen las respuestas tradicionales para los nuevos retos que surgieron durante el camino de 1989. Innovadoras estrategias de resistencia surgieron no obstante, del subconjunto de la hermandad, que afrontaron estas nuevas formas de dominación de manera frontal.

### **Manifestaciones secundarias: guerras de estilo dentro de un campo visual**

Situados en los márgenes del camino pero no obstante un componente necesario de la hermandad de Cuna del Río, los chavales rebeldes de la carreta n° 22 han creado tácticas especiales para poner a los yuppies arribistas en su sitio. Estos hombres jóvenes de origen obrero que son empleados en los olivares y como mano de obra en Cuna del Río, circulan por el camino en pandillas. Aun cuando se encuentran a menudo embriagados, siempre se las arreglan para galopar erguidos sobre sus caballos. En lugar de usar el vestido fetichista y las formas mercantiles como signos de distinción, estos rudos jóvenes son los «bricoleurs» de Cuna del Río, quienes «fuerzan los signos dominantes exponiendo a la luz sus fisuras» (Foster 1985: 170). Ellos llaman la atención por sí mismos, creando un contraespectáculo

que hace las burlas del decoro de la élite. Descamisados y con sus ropas a menudo sucias y rotas, por medio de su propio código del vestido, ellos imponen un régimen visual alternativo que parodia «la apariencia» tan valorada por los yuppies; y se esfuerzan por llevar a cabo actos transgresores que provoquen a los mayores de la hermandad y den un susto de muerte a los yuppies.

Así como los medios de comunicación y los yuppies desterritorializan el signo cultural de la Virgen y lo recodifican como símbolo de los primeros y como un estilo distintivo de los segundos, los chavales de la carreta nº 22 imitaron esta lógica apropiándose los signos de los medios de comunicación transnacionales de Occidente (9) Adoptaron la categoría de «los indios» del Nuevo Mundo para referirse a sí mismos, creando de ese modo una personalidad cultural frente al resto. ¿Qué significaba para estos chavales subalternos reclamar el nombre de «los indios» para referirse a sí mismos como parte su personalidad y política de identidad? Primero, nombrándose a sí mismos, ellos también nombraban a «los otros» los yuppies, como cowboys (vaqueros). Creando una analogía entre las grabaciones televisivas de las costumbres culturales de los pueblos autóctonos americanos y su propia autodenominación, se identificaron metafóricamente con los vencidos en otro contexto social (cf. Appadurai 1991). En su reinscripción de la frontera narrativa, la historia giró su cabeza hacia atrás al mencionar los chavales, la presencia de sus antepasados como aquellos que habitaban con anterioridad el territorio ahora disputado, invadido por los otros tales como los yuppies y las diversas categorías de «promotores» que más tarde comercializarían esta área (cf. Crain 1996; Ordaz 1990; El País 1990). La oposición indio/cowboy evocaba las experiencias de otras tradiciones de pueblos y de autonomía regional finalmente reprimidas por la hegemonía castellana, así como a los movimientos socialista y anarquista establecidos en comunidades andaluzas antes de la guerra civil; y también encarnaba las aprehensiones de los Cuneros con respecto a la ulterior incorporación a un sistema global tal como la comunidad económica europea (cf. Crain 1996; y Maddox forthcoming).

Los yuppies que participan ahora en el camino en pequeños grupos, visten a la última moda y conducen elegantes coches todo terreno en vez de ir caminando. Encerrados en sus jeeps mantenían una medida distancia, creando un espacio privado que les separaba del resto. Intentando en vano esconderse del viento y del polvo en un terreno en el que estos elementos son su distintivo, los yuppies se convirtieron en el blanco ideal para los chavales que, estratégicamente estropeaban su apariencia superficial. En una ocasión en que les vieron desprevenidos y a pié, los chavales rodearon a los yuppies en círculo con sus caballos levantando una nube de polvo y de esta manera convirtiendo una imagen impecable en total desaliño. De igual modo, durante el bautismo en el río Quema, un rito de purificación donde todos los «peregrinos primerizos» son bautizados (mojándoles la cabeza) por «los veteranos», los chavales ya «veteranos» entonces, se introdujeron en el río y procedieron a empararles arruinando sus costosos vestidos.

Todo esto dejó a los yuppies confundidos y temerosos de los de la carreta nº 22 e hicieron correr la voz de que los chavales eran ladrones y llevaban puñales. Aun cuando los mayores de la hermandad no podían aprobar en público el desafío de los chicos, con frecuencia se hacían guiños unos a otros aparte, en privado. Mientras tanto, hacen un rápido gesto de



aprobación con la cabeza, a la valoración de la situación por parte de los yuppies y dan la impresión de que la autoridad moral está faltando y de que los chavales no pueden ser controlados. Dejando que los yuppies sigan creyendo que los chavales son peligrosos, las acciones de éstos llegan a controlar el comportamiento de aquellos. Si los mayores están forzados a escoger a quienes incluir en «esta comunidad», a los yuppies o a los chavales rebeldes, se inclinan por los chavales declarando: «algunas veces nos enfurecemos con lo que hacen los chavales y les decimos que ya es suficiente. Pero entonces, ellos aparecen en misa o nos prestan ayuda. Estos muchachos son de nuestra propia sangre. Son como nosotros, sólo con una fuerza bruta extra, eso es todo.» Los mayores se apresuran a agregar que, en contraste con los yuppies, tan preocupados con su sentimiento de la propia importancia, por lo que no pueden ser molestados para ayudar a otro, los chavales vienen a menudo a echar una mano cuando surgen emergencias. Con su fuerza bruta, cuatro de ellos pueden fácilmente enderezar una carreta o sacar a un par de bueyes de las arenas movedizas.

A nuestra llegada a Cuna del Río después de seis días en la carretera, todos los peregrinos esperaban con ansiedad ser el foco de atención al celebrar su regreso anual. En las afueras de Cuna del Río, donde una multitud de espectadores, miembros de la prensa y funcionarios siempre se reúnen para dar la bienvenida a los peregrinos, los chavales de la carreta n° 22 maniobraron su carreta fuera de su orden, retrocedieron y se instalaron justo al lado de un impecable jeep de los yuppies. La intención de los yuppies de hacer un espectáculo y ofrecerse como objeto a la mirada pública se vino abajo cuando los chavales procedieron a incendiar su propia carreta. Al tiempo que la carreta se incendiaba, una espesa niebla de humo rodeó al vehículo de los yuppies. A ese punto, los yuppies no pudieron ser más «vistos» sino «escuchados» pidiendo ayuda y echando pestes de los chavales. Ese día, al finalizar el camino, fueron los chavales los que rieron por último y robaron el espectáculo.

## Conclusiones

Este artículo ha rastreado la progresiva intervención de los medios de comunicación, las agencias turísticas y las autoridades municipales en la transformación de la tradicional romería de El Rocío. Las representaciones de la romería producidas por estas instituciones, con frecuencia establecen su significado por medio de un orden jerárquico de los sentidos, entre los cuales la visión ha sido proclamada el sentido maestro. En el despertar de esta intervención, dos nuevos grupos sociales, ambos caracterizados por orientaciones seculares, han surgido en el lugar sagrado. El primer grupo consiste en individuos atraídos allende Andalucía, quienes aunque no son miembros de las hermandades de El Rocío ahora llegan para celebrar el Pentecostés. Los motivos implícitos en su asistencia deben buscarse en la nueva política cultural de la transición democrática de España, en la cual, El Rocío se convierte en un signo clave de la identidad regional condensando mucho de lo que esto significa para ser andaluz. Atraídos desde toda España y el exterior, el segundo grupo de «recién llegados» a la ermita son volubles urbanitas de clase ascendente que han sido seducidos por las lustrosas imágenes de los medios de comunicación, en las que el complejo significado de El Rocío ha sido reelaborado como un pastiche de «lo español». Ambos

persiguen «la diferencia» que se le atribuye en la actualidad a este rito al igual que la tradición eterna que se dice encierra. Pero, como Jameson (1984) ha afirmado en otro contexto, la sensación del pasado que es transmitida a través de esta búsqueda es una sensación de la historia reducida a estilos cambiantes. Las recientes transformaciones en la cultura religiosa popular efectuadas por los medios de comunicación, intentan crear un altamente programado y pasivo evento, que a menudo se confía en una representación de la cultura en la que las imágenes de los medios de comunicación pueden preceder «lo real» o reemplazarlo. Así, la romería puede ser ahora comprada en forma de cinta de vídeo comercial asequible para el consumo doméstico.

Esta reelaboración del rito en espectáculo es sin embargo una tendencia emergente, un proyecto incompleto que predomina en la ermita. La irregularidad de esta transformación es conducida por esos Cunereros que siguen confirmando significado a este culto y cuyas costumbres no siempre reproducen los códigos dominantes. Poniendo énfasis en el camino, estos peregrinos han abandonado parcialmente «la iglesia oficial» en la ermita y su complicidad con un modelo basado en una realidad construida por los medios de comunicación. Estos Cunereros combaten la distancia de un orden cultural altamente visual, con el diálogo, la emoción y la proximidad táctil. Para estos aldeanos, el mundo de lo sagrado se produce cada vez más por medio de los hábitos cotidianos, por medio de los cuales ellos se preparan para el camino y reinscriben el paisaje con un significado religioso.

El análisis de la romería demuestra que la tendencia dominante a producir un régimen visual autoritario es fracturado por los múltiples regímenes visuales característicos de los peregrinos de Cuna del Río. La arbitraria fetichización de los yuppies de una imagen corporal impecable y vestido de moda, está yuxtapuesta al régimen visual de los peregrinos de Cuna del Río cuya apariencia externa aparece con frecuencia cargada de suciedad, pero con un interior -que se sostiene- está limpio y puro. Los chavales de la carreta nº 22, no obstante, constituyen el ejemplo más extremo de la alteridad visual. Ellos responden con tácticas que subvierten el deseo de los urbanitas de publicidad y de la producción de una única personalidad. Los chavales crearon un contraespectáculo que parodiaba «la apariencia» de los sofisticados urbanitas. Aun cuando efectivo como estilo subalterno, que expone la artificialidad de los códigos dominantes que parecen resistirse a la recuperación, el desafío de los chavales en cuanto se define a sí mismo en contra de los códigos dominantes, aparece finalmente ligado a esos códigos.

Por último, «la comunidad local» en todo esto, aparece no como una forma arcaica tradicional en erosión gradual a pesar de la mercantilizada y mediatizada modernidad, sino más bien como una realidad cambiante que adopta nuevos significados, al ser dinámicamente reconfigurada por medio de su encuentro con el signo de la economía del capitalismo consumista. Ya que para los aldeanos en no menor medida que para los turistas que vienen a probar su autenticidad, las ideas de localidad y comunidad deben encontrar su significado en una relación mediatizada con «el otro» moderno y urbano. Para algunos, una nueva base para la comunidad local está siendo buscada en un compromiso más profundo con lo que yace más hondo que «la mirada», y por ello, está menos sujeto a la apropiación mercantilizada: la espiritualidad, las sentidas cualidades del cuerpo, la experiencia directa con la tierra. Para



otros, los «indios», la localidad es recreada sobre la misma base de los saturados medios de comunicación que parecen minarla, así como las imágenes de Hollywood de nativos y foráneos, autóctonos e invasores son aprovechadas con propósitos novelescos. En ambos casos, es instructivo que los medios de comunicación, el capitalismo consumista y el sistema espectacular de representación visual no sólo erosionan o debilitan la vieja base de la comunidad local, sino que al mismo tiempo proporcionan la base sobre la cual las nuevas y transformadas concepciones de localidad y comunidad son elaboradas y defendidas.

## Notas

- (1) Agradecimientos: una anterior versión revisada de este artículo fue publicada en *Culture, Power, Place: Ethnography at the End of An Era*. Eds. Akhil Gupta and James Ferguson, Duke University Press, 1996. Anteriores borradores de este artículo fueron presentados al panel «Transformers: The Cultural Politics of Bricolage» en el 88 encuentro anual de la American Anthropological Association en Washington, D.C. en noviembre de 1989 y al panel «The Revival of Public Celebrations in Europe» en la 1ª conferencia de la European Association of Social Anthropology (EASA) celebrada en Coimbra, Portugal, en septiembre de 1990. El presente artículo está basado en el trabajo de campo realizado en Barcelona y en las comunidades andaluzas de Cuna del Río, Sevilla y El Rocío entre 1988 - 1992, el cual fue subvencionado con becas de la Fundación Wenner-Gren a quien deseo expresar mi agradecimiento al igual que a Jeremy Boissevain, Jim Ferguson, Akhil Gupta, Kristin Koptiuch, Roger Rouse y especialmente a Josep Mª Comelles, Universitat Rovira i Virgili, Tarragona, por sus comentarios críticos y sugerencias referentes a esta publicación. Esta traducción fue cuidadosamente realizada por Maria Gloria Henríquez. Soy la única responsable de la versión final del presente artículo.
- (2) Repitiendo muchos de los conceptos de Irigaray (1985), Bordo afirma que así como nuestra cultura deviene cada vez más visualmente orientada, «...debido a la llegada del cine y la televisión, las reglas de la feminidad (y yo también haría la misma afirmación para las de la masculinidad), son transmitidas cada vez más culturalmente ... por medio del despliegue de estandarizadas imágenes visuales. Como resultado, la misma feminidad ha venido a ser ampliamente un asunto de construir, al modo descrito por Erving Goffman, la apropiada presentación superficial de la personalidad.» Otras teóricas feministas anglo-americanas, al intentar discernir la relación entre el campo de la visión, los modos de dominación y la diferencia sexual, se han preguntado si «la mirada» es masculina (Mulvey 1975; Kuhn 1985; de Lauretis 1987). Examinando la posición del espectador dentro de los significativos sistemas falocráticos, ellas afirman que, hasta cierto punto, todos miramos a través de los ojos masculinos. Ver Doane (1982) para un intento de elaborar una teoría alternativa de la espectadora femenina, en la cual a ésta se le atribuye un mayor grado de acción. Para los recientes esfuerzos enteorizar diversos rasgos de la mirada turística así como de la colonialista, ver los respectivos volúmenes de Urry 1990 y Alloula 1986.

- (3) Una adecuada ilustración para la interpretación que hace Jameson (1991) acerca la cultura contemporánea como una «superficie» caracterizada por «una nueva superficialidad», puede encontrarse en la obra del último artista pop Andy Warhol. Una retrospectiva italiana de la obra de Warhol suministra el comentario general del artista acerca tanto de su producción de imagen como de un particular cuadro caracterizando tanto las S & H Greenstamps y los billetes de dólares. Warhol señala: «veo todo de esta manera, la superficie de las cosas, una especie de sistema mental Braille, yo sólo paso mis manos sobre la superficie de las cosas.» Andy Warhol Retrospective, Palazzo Grassi, Venecia, Italia, Febrero - Mayo 1990.
- (4) Ver Comelles 1984; 1990 y Moreno 1974 para una información de mayor comprensión histórica acerca del crecimiento de estas hermandades en el curso de los últimos cinco siglos.
- (5) Un rito de la modernidad, la feria de Sevilla EXPO 1992, coincidió con la controvertida celebración del quinto centenario del «descubrimiento» de América por Cristóbal Colón. La EXPO 92 estuvo amenazada como lugar de intervención armada por el grupo nacionalista vasco ETA, quien anunció que ya que la feria constituía un importante proyecto financiero del estado español y ETA se oponía a la realización de los objetivos estatales, procederían con acciones para obstaculizar el desarrollo de la EXPO (ver *El Correo de Andalucía*, 23 de abril de 1990: 1; 12).
- (6) Cansados del implacable interrogatorio de la prensa referente a los personajes famosos que les acompañarían en su peregrinaje a El Rocío, los miembros de la altamente teatral hermandad de Triana, un barrio de Sevilla, replicaron que la «única» persona famosa que participaba en su procesión era «la Virgen.»
- (7) Una de las más grandes reservas españolas de animales de caza, el Parque Nacional de Doñana, rodea el santuario de El Rocío. Atrayendo a visitantes de toda Europa, la protección de esta reserva ha sido objeto de debate entre «los promotores» y los grupos ecologistas. Este debate gira alrededor del deseo del consejo municipal de Almonte, dentro de cuya jurisdicción se encuentra el parque, de construir un gran complejo turístico rodeando al parque, que daría trabajo a los trabajadores locales, y el alegato de los científicos españoles e internacionales, que afirman que la propuesta «urbanización» pone en peligro el frágil ecosistema del parque en su flora y fauna (Crain 1996; Ordaz 1990; Suarez 1990).
- (8) Históricamente, los miembros de la élite terrateniente andaluza han jugado un importante papel en la organización de algunas hermandades filiales más antiguas, como la de Triana. Estas élites aristocráticas deben ser diferenciadas de los nuevos grupos sociales considerados aquí.
- (9) Durante el camino de 1989 los chavales intentaron brevemente apropiarse otro signo visible de lo diferente y de Occidente, yo misma, la antropóloga. Aun cuando una exposición más detallada de sus acciones será tratada en una futura publicación, baste decir que los chavales eran conscientes de que en un futuro, sus voces constituirían una de las muchas líneas discursivas incluidas en mis versiones escri-



tas de la romería. Interpreté su acto de apropiación como parte constituyente de sus más amplios esfuerzos por ejercer un cierto grado de control sobre las representaciones de su mundo social y de Cuna del Río, que yo, como cronista de estos eventos, estaba elaborando.

- (10) El trabajo de Appadurai (1991) sobre «global ethnoscares» es particularmente relevante para esta parte de mi análisis. Él afirma que como una extensión del flujo transnacional de información, capital y mercancías, que cada vez más caracterizan las experiencias de la vida cotidiana de finales del siglo XX, las relaciones cara a cara en comunidades locales, juegan un papel más limitado en la construcción de las personalidades, identidades y localidades contemporáneas. Appadurai anima a los etnógrafos a prestar más atención al fenómeno de exposición individual y colectiva a los medios de comunicación globales (a través de formas culturales tales como películas, vídeos, VCR's y novelas), como campos discursivos que asumen una nueva primacía en las concepciones de personalidades posibles y de comunidades posibles bajo las condiciones del capitalismo tardío. En el caso considerado aquí, es evidente que los chavales de la carreta nº 22 son miembros de una comunidad «local» andaluza, como Cuna del Río, en la cual muchos de sus habitantes se conocen realmente unos con otros. Sin embargo, a la vez, los chavales conceptualizan esta comunidad cada vez más, a través de los lentes mediatizados de los medios de comunicación, en los que ellos reinscriben las trayectorias de sus vidas y sus políticas de identidades de oposición, recurriendo a escenarios estilo hollywood.

## Bibliografía

- Alloula, M.: *The Colonial Harem*. (trans. by W. Godzich and M. Godzich). University of Minnesota Press. Minneapolis, 1986.
- Appadurai, A. and C. Breckenridge.: «Editors Comments» and «Why Public Culture?» *Public Culture*. Universidad de Chicago: Chicago. 1988. Vol 1. págs. 1-9.
- Appadurai, A.: «Global Ethnoscares: Notes and Queries for a Transnational Anthropology.» In *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. (R. Fox, Ed.). School of American Research. Santa Fe, New Mexico. 1991. págs. 191-210.
- Archives of the Hermandad Matriz of Almonte*. Almonte, Andalucía.
- Baudrillard, J.: *Selected Writings*. (M. Poster, Ed.). Stanford University Press. Stanford. California, 1988.
- Baudrillard, J.: *Simulations*. Semiotext(e). (trans. by P. Foss, P. Patton and P. Beitchman). Columbia University Press. New York, 1983.
- Bordo, S.: «The Body and the Reproduction of Femininity: A Feminist Appropriation of Foucault.» In *Gender/Body/Knowledge: Feminist Reconstructions of Being and Knowing*. (A. Jaggar and S. Bordo, Eds). Rutgers University Press. New Brunswick, New Jersey. 1989. págs. 13-33.

- Christian, W.: *Person and God in a Spanish Valley*. Seminar Press. New York, 1972.
- Comelles, J. M.: «Los Caminos del Rocío.» In *Antropología Cultural de Andalucía*. (S. Bercerra Rodríguez, Ed.). Instituto de Cultura Andaluza. Sevilla. 1984. págs. 425-445.
- »Rocío.» In *Antropología Social de los Pueblos de España*. (J. Contreras, U. M. Veiga, I. Moreno and J. Prat Eds.). Taurus. Madrid. 1991.
- Clifford, J.: «Introduction: Partial Truths.» In *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. (J. Clifford and G. Marcus, Eds.). University of California Press. Berkeley, California. 1986. págs. 1-26.
- Crain, M.: «Negotiating Identities in Quito's Cultural Borderlands: Native Womens' Performances for the Ecuadorean Tourist Market. In *Cross-Cultura Consumption*. (D. Howes, Ed). Routledge Press. New York, in press.
- «Contested Territory: The Politics of Touristic Development at the Shrine of El Rocío in Southwestern Andalusia.» In *Coping with Tourists*. (J. Boissevain, Ed.). Berghahn Press (Europa series). Oxford, Inglaterra, 1996.
- «Introducing the Photography of Cristina García Rodero.» In *España Oculta: Public Celebrations in Spain 1974 - 1989*. Smithsonian Institution Press. Washington, D.C. 1995. págs 1-6.
- «The Social Construction of National Identity in Highland Ecuador.» *Anthropological Quarterly* (special issue on «Community, Hegemony and Uses of the Past»). Washington, D.C. 1990. Vol. 63. págs. 43-59.
- Dale, R.: «Seville: Languishing Andalusia Sees 1992 as Year of Hope and Glory.» *International Herald Tribune*. Paris, Francia. 18 May 1988, págs. 1; 17.
- Debord, G.: *Society of the Spectacle*. Black and Red Press. Detroit. Michigan. 1983.
- Lauretis, T.: *Technologies of Gender: Essays on Theory, Film and Fiction*. Indiana University Press. Bloomington, Indiana. 1987.
- Doane, M.: «Film and the Masquerade: Theorising the Female Spectator.» *Screen*. Vol. 23. 1982. págs. 74-87.
- Driessen, H.: «Elite versus Popular Religion? The Politics of Religion in Rural Andalusia, An Anthrohistorical Perspective.» In *La Religiosidad Popular*. (C. Alvarez, M. J. Buxo y S. Rodríguez, Coords.). Tomo 1. Antropos y Fundación Machado. Barcelona, 1989. págs. 82-104.
- Dubisch, J.: «Golden Oranges and Silver Ships: An Interpretive Approach to a Greek Holy Shrine.» *Journal of Modern Greek Studies*. Vol. 6. 1988, págs. 117-134.
- El Correo de Andalucía*. «ETA Advierte que su Proximo Atentado en Sevilla no Fallará.» *El Correo de Andalucía*. 23 April 1990, pag. 1; 12. (newspaper article with no author).



- El País*. «Denuncia por la Construcción de un Nuevo Hotel en el Rocío.» *El País* (Andalusian edition). 12 May 1990, pag. 3, (newspaper article with no author).
- Foster, H. ed.: «Preface.» In *Vision and Visuality*. págs. ix-xiv. Bay Press. Seattle, Washington, 1988.
- Foster, H.: *Recodings: Art, Spectacle, Cultural Politics*. Bay Press. Seattle, Washington, 1985.
- García, A. V.: «Devoción en la Aldea.» *El País*. 24 May 1988, pag. 23.
- Hannerz, U.: «The World in Creolization.» *Africa*. Vol. 57, numero 4, 1987, págs. 546-559.
- Harvey, D.: *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. 1989. Oxford: Basil Blackwell.
- Hebdige, D.: «After the Masses.» In *Culture/Power/History: A Reader in Contemporary Social Theory*. (N. Dirks, G. Eley, and S. Ortner, Eds.). Princeton, New Jersey: Princeton University Press. 1994. págs. 222-235.
- Herzfield, M.: «Within and Without: The Category of the Female in the Ethnography of Modern Greece.» In *Gender and Power in Rural Greece*. (J. Dubisch, Ed.). Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1986. págs. 215-234.
- Hobsbawm, E. and T. Ranger, Eds. «Introduction: Inventing Traditions.» In *The Invention of Tradition*. Cambridge University Press, Cambridge. 1983. págs. 1-14.
- Hooks, b.: «The Oppositional Gaze.» In *Black Looks: Race and Representation*. Boston: South End Press, 1992, págs. 115-132.
- International Herald Tribune*. «Seville's Flamenco Popular in Madrid.» *International Herald Tribune* (Paris edition, travel section). 8 September 1989, pag. 11, col. 3.
- Irigaray, L.: *This Sex Which is Not One*. (trans. C. Porter). Ithaca, New York: Cornell University Press, 1985.
- Ivy, M.: «Tradition and Difference in the Japanese Mass Media.» *Public Culture*. 1988. Vol. 1. número 1, págs. 21-30.
- Jameson, F.: *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham, North Carolina: Duke University Press. 1991.
- Kelly, W.: «Japanese No-Noh: The Crosstalk of Public Culture in a Rural Festivity.» *Public Culture*. 1990. Vol. 2. número 2. págs. 65-81.
- Kuhn, A.: *The Power of the Image: Essays on Representation and Sexuality*. London: Routledge, 1985.
- Maddox, R.: «Bombs, Bikinis and the Popes of Rock 'N' Roll: Cultural Liberalism and The Play of Subordinations in Andalusia.» In *Culture, Power, Place: Ethnography at the End of An Era*. (Akhil Gupta and James Ferguson, Eds.). Durham, North Carolina: Duke University Press, forthcoming.

- Moreno, I.: *Las Hermandades Andaluzas: Una Aproximación Desde la Antropología*. Universidad de Sevilla. Sevilla, 1974.
- «Etnicidad, Conciencia de Etnicidad y Movimientos Nacionalistas: Aproximación al Caso Andalúz.» *Revista de Estudios Andaluces*. 1985. Vol. 5. págs. 13-38.
- Mulvey, L.: «Visual Pleasure and the Narrative Cinema.» *Screen*. Vol. 16, número 3. 1975, págs. 6-18.
- Ordaz, P.: «La Comisión de Agricultura del Congreso Se Pronuncia Contra Costa Doñana y Propone Su Traslado.» *El País*. (Andalusian edition). 4 May 1990, pág. 26.
- Owens, C.: «The Discourse of Others: Feminists and Postmodernism.» In *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture*. (H. Foster, Ed.). 1983. Seattle, Washington: Bay Press. pág. 57-82.
- Pitt-Rivers, J.: *The People of the Sierra*. (second edition). 1974. Chicago: University of Chicago Press.
- Pollock, G.: *Vision and Difference: Femininity, Feminism and the Histories of Art*. 1988. Routledge. London.
- Pratt, M.: «Scratches on the Face of the Country, or, What Mr. Barrow Saw in the Land of the Bushmen.» In *Race, Writing and Difference*. (H. L. Gates, Ed.). 1986. Chicago, Illinois: University of Chicago Press. págs. 138-162.
- Romero, J.: «Rocío, Guapa!: En Pentecostes, Todos los Caminos Conducen a la Aldea del Rocío.» *El País*. (Travel section, Barcelona edition). 15 May 1989, pág. 27-30.
- Rouse, R.: «Mexican Migration and the Social Space of Postmodernism.» *Diaspora*. New York: Oxford University Press. Vol. 1, número 1. 1991, págs. 8-23.
- Stewart, K.: «Nostalgia - A Polemic.» *Cultural Anthropology*. Vol. 3. número 3. 1988, págs. 227-241.
- Suarez, A. J.: «El Ayuntamiento de Almonte se Manifiesta Contra los Ecologistas.» *El Correo de Andalucía*. 25 April 1990, pág. 16.
- Taylor, J.: «The Politics of Aesthetic Debate: The Case of Brazilian Carnival.» *Ethnology*. Vol. 21. número 4. 1982, pág. 301-312.
- Tsing, A.: *In the Realm of the Diamond Queen*. Princeton University Press. Princeton, New Jersey, 1993.
- Turner, V.: *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Cornell University Press. Ithaca, New York, 1969.
- Urry, J.: *The Tourist Gaze: Travel and Leisure in Contemporary Societies*. Sage. London, 1990.
- Williamson, J.: «Woman is an Island: Femininity and Colonization.» In *Studies in Entertainment: Critical Approaches to Mass Culture*. Indiana University Press. Bloomington, Indiana, 1986.





## **TRADICIÓN Y TRANSFORMACIÓN EN PIEDRAS ALBAS . EL ALMENDRO Y Vª DE LOS CASTILLEJOS (HUELVA) (1)**

Josefa FERIA MARTÍN

Lda. en Historia

*La autora trata de analizar los cambios más significativos en un ritual festivo común a dos pueblos del Andévalo (Romería de Ntra. Sra. de Piedras Albas). Transformaciones que reflejan el profundo cambio socioeconómico de ambos pueblos, a la par que el condicionamiento histórico de las peculiaridades de esa fiesta.*

\* \* \*

Al estudiar las fiestas de pueblo, somos conscientes de que estamos describiendo sólo una parte de todo un complejo sistema de valores y relaciones, que son los que van a configurar una determinada comunidad. No obstante es un hecho comúnmente admitido que durante ese «período» especial de tiempo (el tiempo de la fiesta) se ponen de relieve tal cúmulo de elementos constitutivos de la comunidad en cuestión, que bien puede pensarse que la fiesta es algo así como el paradigma identificador del pueblo que la produce.

En el caso de la fiesta que trataremos aquí hay más, pues como veremos a continuación, la fiesta por excelencia, la Romería, implica a dos comunidades próximas; y esto le da unas características que la van a hacer, desde todo punto de vista, peculiar (2).

Las fuentes para la elaboración de este trabajo han sido principalmente las señaladas por Rodríguez Becerra como «métodos cualitativos» de investigación de la Fiesta; es decir, la Entrevista, La Documentación histórica y el Diario de Campo. Este último método, ha sido completado con aquel que se conoce como de «observación participativa», pues procede de nuestra experiencia personal acumulada durante años; de haber asistido desde niña a los actos de esta celebración. Hemos sido testigos, por tanto, de muchos de los profundos cambios que en ella han tenido lugar, y que intentaremos describir a lo largo de estas páginas.

### **El lugar: El Almendro y Villanueva de los Castillejos (Huelva)**

La Romería de Ntra. Sra. de Piedras Albas se celebra en un lugar del onubense Andévalo Occidental, en el Prado de Osma, a donde acuden, principalmente, los vecinos de El Almendro y Villanueva de los Castillejos, localidades más próximas a su ermita, que está a 6 Kms. de las mismas.

Es una zona de tierras pobres, cuyos habitantes se han dedicado secularmente a las actividades agropecuarias. Hoy día trabajan en los cultivos de frutas tempranas y cítricos



de las zonas de la costa, y también se cuentan entre sus recursos económicos la actividad forestal, así como la industria chacinera y la explotación cinegética de sus términos.

Cuando se aborda el estudio de esta romería, resulta curioso constatar cómo aquel símbolo que, según los estudiosos, se suele constituir en el elemento identificador por excelencia de una comunidad, se encuentra compartido en este caso por dos comunidades sorprendentemente próximas, y con un pasado histórico rival.

En efecto, el viajero que llegue por primera vez a estas tierras pensará que se encuentra ante un solo pueblo con dos iglesias, muy bien diferenciadas en el paisaje. Pero si recalca en alguno de ellos, comprobará, a poco que se interese, que se trata de dos poblaciones bien definidas, con Ayuntamientos y Servicios propios y que mantienen, eso sí, una distendida y agradable relación vecinal.

Un escaso arroyo, las más de las veces seco, las separa jurídicamente, aunque al decir del párroco de El Almendro, D. Gaspar Gómez Genera, en 1786, éste pueblo «...dista de Villanueva de los Castillejos sólo como un tiro de piedra...» (López, 1786). Y es curioso constatar cómo la medida de la distancia que el mencionado párroco propone (el tiro de piedra), se constituyó durante muchísimos años en el símbolo de la rivalidad entre la chiquillería de uno y otro pueblo, que entablaban verdaderas batallas «a pedradas» justo en el límite entre los mismos.

Por lógica la razón de la proximidad de estos pueblos es histórica. En el año 1519 el Conde de Niebla y Duque de Medina Sidonia, señor de estas tierras, mandó trasladar el pueblo que entonces se llamaba Osma y que se encontraba en las inmediaciones del lugar que hoy ocupa la ermita de Piedras Albas, al lugar de «El Agua de El Almendro» en el que lo vemos actualmente, tomando entonces el nombre de El Almendro (3). El Duque alegaba, para justificar tal traslado, motivos de insalubridad del emplazamiento de Osma, pero se sabe que las razones que movieron el mismo no fueron otras que el evitar que los vecinos de V<sup>a</sup> de los Castillejos, población fronteriza con sus tierras y perteneciente al entonces Ducado de Béjar y Marquesado de Gibrleón, pudieran entrar en las mismas y aprovecharan sus pastos. Además de la tradición popular, que conoce y guarda la memoria de las verdaderas causas de este hecho, la documentación histórica de ambos pueblos es abundante en expedientes de deslindes y amojonamientos entre ambos señoríos, lo que viene a demostrar la certeza de estas razones «estratégicas» del traslado (4).

Así dispuestas desde 1519, ambas poblaciones han tenido, en el transcurrir del tiempo, una evolución socioeconómica bien distinta, que se aprecia con sólo observar el volumen de población de una y de otra. V<sup>a</sup> de los Castillejos históricamente ha duplicado su número de habitantes en relación con El Almendro, y este hecho ha condicionado y no poco, tanto la idiosincrasia de los mismos -Castillejos es un pueblo más individualista y abierto a lo foráneo mientras que El Almendro es un pueblo más cohesionado, más unido comunalmente en todos los temas que le afectan y más celoso de sus tradiciones- como sus relaciones vecinales (5). La mayor densidad de población, que demuestra palmariamente el mayor nivel de desarrollo socioeconómico de Castillejos, pueblo tradicionalmente industrial, dotado de un espíritu que podemos calificar en cierto modo de emprendedor y pro-

gresista dentro del contexto andevaleño en el que nos movemos (6), va a ser determinante a la hora de estudiar y analizar la fiesta patronal que ambas poblaciones comparten.

Pero dejando al margen estas cuestiones, es preciso señalar por último y refiriéndonos al lugar de la celebración, que el hecho de encontrarse la ermita en el Prado de Osma, sitio que antiguamente ocupó el pueblo de El Almendro, viene a confirmar, en nuestro caso, la tesis de Agudo Torrico de que las ermitas rurales son, a menudo, un testimonio de poblaciones desaparecidas, y tienen la función simbólica de transmitir el derecho sobre el territorio que ocuparon las antiguas poblaciones abandonadas, a aquellas otras que acogieron a sus habitantes (Agudo Torrico, 1994).

### **La leyenda de aparición. Su relación con la Romería de la Virgen de la Peña de La Puebla de Guzmán (Huelva)**

La celebración que nos ocupa tiene, a nuestro entender, un original relato de aparición. Dicho relato se encuentra perfectamente enmarcado dentro de las llamadas «leyendas de origen» (Rodríguez Becerra, 1990:5), que sitúan el hallazgo o aparición de la imagen en los siglos bajomedievales (S. XIV/XV), y que hablan de la persecución sufrida por los cristianos durante la dominación musulmana. Son leyendas muy parecidas en toda Andalucía, y están muy en relación con el proceso de repoblación y cristianización de las zonas reconquistadas a los árabes.

La tradición, recogida en 1714 por Fray Felipe de Santiago, franciscano del Convento de la Rábida (Palos de la Frontera, Huelva), sitúa la aparición en la madrugada del 8 de Diciembre de 1470. Su relato dice así: Ese día el pastor Alonso Gómez, gran devoto de la Inmaculada, que se encontraba rezando a la Virgen, vio un resplandor que emergía de las piedras y al acercarse encontró dos imágenes de la virgen, que le dice: «... De Ayamonte somos, en la pérdida de España nos pusieron aquí unos devotos. Toma una de estas imágenes y la llevas al Castillo del Águila y otra déjala aquí para amparo de esta tierra. Una se venerará con el nombre de Piedras Albas, y la otra como Santísima Virgen de la Peña» (7).

Como vemos el relato engloba a dos imágenes que van a recibir culto en dos sitios distintos: La Virgen de Piedras Albas en tierras de El Almendro, y la Virgen de la Peña en tierras de la Puebla de Guzmán, y quizás no es un hecho casual, que ambas imágenes se refieran a pueblos pertenecientes al mismo señorío feudal: el Condado de Niebla. Dado que comparten la misma leyenda de aparición, en los actos y celebraciones litúrgicas de ambas romerías, están presentes desde la constitución de sus respectivas hermandades, los miembros de una y de otra, con plenas disposiciones protocolarias; y debemos también señalar que con motivo de la celebración del 5º Centenario de la Aparición, tuvo lugar el 8 de Diciembre de 1970, un encuentro solemne entre las dos Hermandades.

No obstante estas concomitancias, ambas Romerías, es decir Piedras Albas y la Peña, presentan unas características diferentes en el desarrollo de sus rituales festivos, y han tenido, al parecer, una diferente evolución en el transcurrir del tiempo. Caro Baroja describió en los años 50 la Romería de la Peña, y nosotros sólo constatamos aquí su relación con la fiesta de Piedras Albas (Caro Baroja, 1957).



## La Hermandad y las Mayordomías

La Hermandad de Ntra. Sra. de Piedras Albas se constituyó el 24 de Abril del año 1870, y sus primeros estatutos fueron aprobados en Marzo del año 1872 (8). Anteriormente hay constancia documental de que se celebraba la fiesta, pero no existía una institución de este tipo que organizara los actos de la misma.

Al parecer a mediados del S. XIX la ermita de la Virgen se encontraba en un estado bastante ruinoso, por lo que la imagen hubo de ser trasladada a la iglesia el Almendro. No contando el pueblo con dinero suficiente para restaurarla, los vecinos de Castillejos, cuya iniciativa encabezaba el alcalde D. Gaspar de Mora y Gómez, decidieron colaborar generosamente en dicha reconstrucción y ésa fue la razón de que desde entonces se instituyera la Hermandad, con *plena e igualitaria* participación en la misma de los vecinos de V<sup>a</sup> de los Castillejos.

El hecho de constituirse esta hermandad a fines del siglo pasado, cuando ya el *sistema señorial* estaba plenamente liquidado y la vieja rivalidad nacida de esa situación no tenía sentido, viene a poner de manifiesto hasta qué punto el poder político condicionó las relaciones entre las gentes de El Almendro y V<sup>a</sup> de los Castillejos. Pues el nacimiento de esta hermandad viene a señalar, a nuestro entender, la *ambivalencia* de la relación entre los pueblos, nacida de ese pasado antaño rival: Por una parte se aprecia la existencia de una gran unión en torno al mismo símbolo, pero por otra se puede constatar, durante los actos de la fiesta, que, aunque El Almendro es el original titular de la virgen y sus vecinos más señalados así lo demuestran con su presencia visible en los citados actos; sin Castillejos la romería a duras penas podría sobrevivir, y esto hace que las actitudes más extremadamente localistas de uno y otro pueblo, que son dos entidades administrativas distintas, hagan acto de presencia en la misma, inevitablemente.

Agudo Torrico (1994), en su estudio sobre la virgen de Luna en el Valle de los Pedroches, habla de una devoción que identifica a una comarca natural, y de ahí la existencia de varios pueblos implicados en la misma fiesta. Pero ¿qué significación tiene Piedras Albas, que une a dos pueblos, sí, de la misma comarca, pero que vivieron un pasado de siglos conflictivo, y que aún mantienen sólidas posiciones de refuerzo de su respectiva identidad?. A nuestro entender, estamos ante un modelo *sui generis* de hermandad y por lo tanto de fiesta, que sirve, tanto de elemento vertebrador de las dos comunidades, como de indicador de las posiciones diferenciadoras de las mismas. No es baladí por ello, que el título de la revista de fiestas sea: PIEDRAS ALBAS. HONOR DE DOS PUEBLOS, y que tal subtítulo fuera una acuñación relativamente reciente (año 1980) de una persona que durante muchos años fue Hermano Mayor de la hermandad, y que no es natural él, ni sus ascendientes, de ninguno de estos dos pueblos. Este hecho probablemente le dio perspectiva suficiente como para entender, pues podía ver *desde fuera*, qué era lo que ocurría en esta singular romería.

La composición de la Junta Directiva de la Hermandad refleja, asimismo, la tensión latente entre estos dos pueblos, pero también la búsqueda del *equilibrio*, que la fiesta de alguna manera desvela. Veamos cuál es su dinámica: Todo aquel que quiera pertenecer

a la hermandad, puede hacerlo. Cada tres años tiene lugar una Junta General Extraordinaria que será la encargada de elegir a los miembros de la Junta Directiva, y para poder votar en dicha elección es necesario tener cumplidos los 18 años, así como haber sido ya durante un año *hermano*. La Junta Directiva consta de 8 miembros (obligatoriamente 4 de V<sup>a</sup> de los Castillejos y 4 de El Almendro) y para ser elegido se requiere, tener como mínimo una antigüedad de tres años en la Hermandad. La presidencia de dicho órgano la ostentará el Hermano/a Mayor, cargo que indefectiblemente recaerá de manera alternativa en una persona de uno y otro pueblo.

Los cambios que se hayan podido producir en el seno de esta institución, no son perceptibles por las gentes que acuden a la fiesta, pero por las noticias e informaciones que hemos recogido, todo parece indicar que los principios de los que partió la Hermandad, no se han modificado, o si lo han hecho, han sido muy sutilmente. No parece que convenga a ninguna de las dos partes implicadas, que la balanza se incline en ningún sentido y ésa fue y es precisamente la clave de su permanencia: *el equilibrio*. Constatamos, eso sí, que si bien la participación de los dos pueblos en la celebración de la fiesta es muy activa e importante, el poder de convocatoria de la Hermandad es muy escaso y pocos son los vecinos que acuden a los actos que no sean la propia romería (9).

La *Mayordomía* es otra institución que viene a reforzar cuanto hemos dicho anteriormente. Como en todas la romerías, el cargo dura un año y el o los que la detentan, pues a veces presenta la forma colegiada habitual en la Romería de la Peña, tienen una serie de derechos y deberes. Entre los primeros se encuentran: 1) ser portador o portadores de los Pendones, símbolo de la Mayordomía 2) Disfrutar de esta representación desde su inicio en el Calvario el martes de Pascua, hasta la nueva toma de pendones el año siguiente y 3) Presidir junto a la directiva de la hermandad cuantos actos en honor y gloria de la patrona se organicen. Entre los segundos están los de sufragar los gastos de la fiesta (tamboril, cohetes, revista de fiestas, megafonía, limpieza del recinto, flores para la Virgen,...). En Piedras-Albas constatamos, que son aquellas personas de una buena posición económica los que acceden a la Mayordomía, y este hecho viene a robustecer lógicamente su posición de poder en relación a la comunidad. Constatamos también que en los años de penuria de la posguerra, a duras penas alguien accedía a este cargo y en no pocas ocasiones tuvo que hacerse cargo la propia hermandad de la mayordomía, lo cual restaba esplendor a la fiesta. En los años recientes, de holgura económica, ha habido incluso disputas por el pendón, y lo que sí es necesario señalar es el hecho de que los vecinos de V<sup>a</sup> de los Castillejos han sido los que sistemáticamente, con honrosas y esporádicas excepciones por parte de El Almendro, han accedido a la mayordomía (10).

Las relaciones entre la Hermandad y los Mayordomos queda fijada en la relación de Derechos y Deberes que aparecen al inicio del Libro de Actas de Mayordomía, y que están expresadas literalmente así: «Los Mayordomos han de tener presente que todos los actos que se organicen con motivo de las fiestas patronales, serán organizados por la directiva de la Hermandad con la colaboración de los Mayordomos... Antes de que éstos (los Mayordomos) organicen cualquier acto, deben contar con el beneplácito de la directiva».



### Desarrollo de la Fiesta. El ritual: Procesos de cambio

El ritual es una parte fundamental de la fiesta, por cuanto supone la conmemoración del *encuentro con la divinidad* y porque se trata de una experiencia simultánea de protagonismo y de pasividad, en la que el hombre se muestra como preocupado y tocado por ella (Estrada Díaz, 1992). También tiene una importante *función integradora* de todos los elementos que participan en la fiesta (iglesia, pueblos y hermandad), y en el caso que estamos estudiando es uno de los aspectos donde se pueden observar más nítidamente los cambios que se han producido en la misma.

El rito litúrgico que enmarcaba la fiesta en sus inicios constaba de: Vísperas solemnes, Misa con Sermón y Solemne procesión. Los más viejos cuentan que la fiesta en sí era de la siguiente forma: el Domingo de Resurrección por la tarde los mayordomos y el cura iban a la ermita y allí celebraban las vísperas. El lunes se decía bien en el Almendro, bien en Castillejos una misa por el alma de los hermanos difuntos. El martes, que era (y es aún) el día grande, se celebraba en la ermita, misa con sermón y solemne procesión de la virgen por el Prado de Osma, con la toma de los pendones por los nuevos mayordomos que lo cogían (y así sigue siendo actualmente) de manos del Hermano Mayor, que es quien lo porta a lo largo de toda la procesión. Por último el miércoles desde fecha imprecisa, se festejaba, aunque eso sí, fuera del marco institucional festivo, el «día de los burros», pero éste día no apareció hasta recientemente en el Programa Festivo, que es a nuestro entender donde se oficializan e institucionalizan los procesos de este ritual. Ésa era la fiesta que los mayores de 60 años aproximadamente conocieron.

Con el discurrir del tiempo la fiesta ha ido enriqueciéndose con una serie de aditamentos que son fruto, en parte del mayor progreso socio-económico de la zona, y en parte de las influencias recibidas de otras romerías más o menos próximas y conocidas, entre las que cabe destacar la de Ntra. Sra. del Rocío. Pero describamos la serie de *Actos* en que la misma queda enmarcada:

Durante la semana de Pasión (la anterior al Domingo de Ramos) tiene lugar la *Novena* que se hace durante 4 días en la iglesia de V<sup>a</sup> de los Castillejos y 4 días en la iglesia de El Almendro, y el último en la ermita. Podemos decir que la misma se realiza en dos fases. El día que comienza, se trae el Simpecado a la iglesia del pueblo donde se va a iniciar la novena y luego se traslada a la del otro pueblo; el último, que coincide con el Domingo de Ramos, se lleva el Simpecado a la ermita y se hace la citada novena ante la Virgen. Cuando la virgen viene a los pueblos, cada 7 años desde 1981 en que se instituyen los *Traslados*, la novena entera se hace ante la imagen, siguiendo el sistema antes señalado de alternancia entre los pueblos. Podemos decir que, con este sistema alternativo, se busca afianzar el *equilibrio por la posesión del símbolo* que esta fiesta revela.

El Domingo de Ramos o el sábado inmediato tiene lugar el Pregón, instituido en los años 1968-69 que no se hace en la iglesia, sino en un local público seguido de actuaciones artísticas.

Durante la Semana Santa no hay ningún acto, excepto los Santos Oficios el jueves

y el viernes Santo, y el Sábado de Gloria por la noche tiene lugar en Castillejos una misa de Gloria, y a continuación en El Almendro un espectáculo de fuegos artificiales y quema de Judas.

El *Domingo de Pascua* de Resurrección tiene lugar en El Almendro por la mañana una misa y procesión de Gloria por el pueblo con presencia de los Mayordomos y de la Hermandad. Luego, éstos recorren los pueblos para recoger a los caballistas, y la comitiva sale hacia la ermita, donde al llegar se hará una misa. Por la tarde tiene lugar el Besamanos de la Virgen y a continuación la Procesión por el Prado de Osma, en la que bailan «los cirochos» (los danzadores) al son de la flauta y el tamboril. Una vez terminada la misma, comienza el regreso a los pueblos. Éste es el día de mayor afluencia de gentes de todas partes a la fiesta, y popularmente se conoce como el «día de los forasteros».

El Lunes tiene lugar, por la tarde en la ermita una misa por el alma de los hermanos difuntos, y la afluencia de gente tanto del pueblo como de fuera, es escasa.

El *Martes* es el «día grande» de la romería. Como los anteriores, la Comitiva (mayordomos, Hermandad y caballistas) parte de los pueblos y cuando llega a la ermita se hace la misa. Por la tarde tiene lugar el Besamanos de la virgen, y a continuación la procesión por el Prado de Osma, con la *Toma de los Pendones* por los mayordomos nuevos al llegar a un lugar conocido como El Calvario, donde antaño el sacerdote hacía una fervorosa arenga invitando a los presentes a coger el pendón. Éste es uno de los momentos mas emotivo de toda la fiesta. Finalmente al llegar a la ermita, cuando la virgen ha de recogerse, se produce también uno de los momentos de mayor exaltación y emoción de toda la fiesta, pues tras esa contemplación religiosa y estética, se despide a la virgen entre lágrimas, fandangos y vítores. Una vez dentro tiene lugar una Junta Extraordinaria de la Hermandad para acoger a los nuevos Mayordomos y darles a conocer sus derechos y deberes, y a continuación se vuelve a los pueblos. El martes es el «día íntimo» por excelencia de la romería, donde están presentes casi exclusivamente los vecinos de los dos pueblos, o las personas mas íntimamente allegadas a los mismos.

El Miércoles es el tradicional «día de los burros», que actualmente se ha perdido, aunque figura en el programa de actos como un día más de la romería.

Los cambios que se han producido en esta celebración y que se pueden constatar, tanto por referencia de los mayores como por experiencia propia, son abundantes y podemos describirlos así:

1- La fiesta comienza plenamente (aproximadamente desde 1956 en que viene la imagen actual al pueblo) el Domingo de Resurrección, cuando antes ese día sólo se celebraban las Vísperas y el pueblo no acudía a la ermita.

2- Se ha producido un gradual proceso de *anulación de la Semana Santa* al quedar la misma prácticamente englobada en los actos de la romería. En efecto, antes de 1968-69, es decir de que se instituyera el Pregón, la Semana Santa se celebraba como en cualquier otro sitio, acudiendo las gentes a los santos oficios y a la procesiones que tenían lugar con tal motivo.



Aproximadamente, porque no hay constancia oficial ni documental de este hecho, en esos años finales de los sesenta, y debido al ambiente festivo que se creaba a raíz del pregón, el cura decidió suprimir las procesiones (que además gozaban de escaso fervor popular) y limitar los actos a los oficios en la iglesia. Actualmente el ambiente es aún más festivo, y los actos de la Semana Santa han sido literalmente absorbidos por la Romería. Así el Domingo de Ramos, no hay procesión de la borriquita sino último día de la novena a la virgen; la misa y la quema de Judas del sábado de gloria (tradición que existe en otros lugares dentro del contexto pasional) es un acto más del programa festivo romero, y por último la misa y procesión de gloria del Domingo de Resurrección por la mañana en El Almendro, a la que además acuden los Mayordomos y la Hermandad, es, por así decirlo, el pistoletazo de salida de una celebración que poco o nada tiene ya que ver con la pasión, muerte y resurrección de Cristo.

3- Se instituyó oficialmente una Novena a la Virgen antes de la fiesta, a partir del año 1.981.

4- La vestimenta de los «Cirochos», los danzadores de la virgen, ha sido totalmente transformada. Los mayores cuentan que antiguamente los viejos danzadores no utilizaban el actual atuendo de pañuelo de lunares y fajín y bandas rojas o verdes, sino sólo la vestimenta campesina de pantalón de pana verde, el fajín negro, la camisa blanca, el pañuelo oscuro en la cabeza y sobre los hombros un «mantón de espuma», parecido a los de Manila. El traje actual data de finales de los años 50, y nos habla una vez más de la influencia cultural que ejercen sobre esta romería los elementos folclóricos típicos de la baja Andalucía. Y decimos influencia, pues estas tierras, todo el Andévalo, han tenido tradicionalmente unas formas de expresión mas parecidas a las extremeñas o castellanas, que a las andaluzas propiamente dichas. También hemos podido asistir al cambio de imagen de la danza: mientras hasta hace unos quince o veinte años ejecutaban esta danza agraria hombres mayores, viejos campesinos de estas pobres tierras, en la actualidad bailan niños o jovencitos, y con ello ha perdido gran parte de la solemnidad y el dramatismo que en otro tiempo tenía.

5- Se ha incluido en la misma un buen número de elementos de clara influencia foránea:

a) *Los Traslados* sistemáticos de la virgen, desde 1981 y cada 7 años, a los pueblos. Según la tradición tal hecho sólo se producía esporádicamente en tiempos de epidemias o calamidades públicas y no con una periodicidad sistemática. A nuestro juicio, resulta curioso ver cómo este hecho que en aquellos tiempos de miedo y calamidades, se llevaba a cabo como un acto de piedad popular para obtener la protección de la virgen, en la actualidad se ha constituido en un motivo más de fiesta y jolgorio para la población.

b) También en los años 70 (tenemos constancia documental desde 1976), se instituyó el sábado de gloria un *Rosario nocturno con antorchas*, en las inmediaciones de la ermita, que nos hablan una vez más de la influencia del Rocío en Piedras-

Albas. Pero en el año de 1986 ya no aparece este rosario en el programa de fiestas, y pensamos que probablemente la gente más celosa de las tradiciones locales, intercedería para que se eliminara.

c) Debieron ser también durante esos años (principios de los 80) cuando en el transcurso de la procesión un grupo de personas empezaban a decirle a la virgen ¡*Guapa!* (piropo genuinamente rociero y sevillano), y ello motivó igualmente serias críticas por parte de ese mismo sector tradicional, e incluso que la revista de las fiestas se hiciera eco de esa necesaria depuración de elementos foráneos (11).

Hay que decir, al hilo de estos argumentos, que el peso cultural del Rocío es enorme en toda la provincia de Huelva, y que pese al esfuerzo de algunos grupos celosos por mantener las tradiciones de cada romería, éstas no siempre se mantienen plenamente en toda su pureza. A pesar de ello, puede reconocerse en el caso particular que nos ocupa, una auténtica tensión por mantener la propia identidad y una decidida voluntad de ser fiel a la tradición.

### La gente se divierte. Cambios sociales y cambios de actitudes

Qué duda cabe que el progreso socio-económico de los últimos años ha generado en todas partes cambios sustanciales en las formas de vida de las gentes; y las fiestas, que son un catalizador de primer orden de todos esos cambios, reflejan de manera bien clara ese nuevo «bienestar». Pero, ¿reflejan verdaderamente un «bienestar», o lo que reflejan es en realidad una mayor ansiedad por apresar el instante fugaz de la «felicidad», porque ya todo o casi todo se tiene?; ¿es la fiesta una manifestación de la piedad popular para pedir la intercesión de la divinidad ante las desdichas y calamidades del vivir, para servir de nexo con lo divino, de vehículo a la catarsis o al arrepentimiento?; ¿o es una manifestación más del insaciable ansia lúdica y hedonística de nuestro tiempo, una vez pasada ya la *edad de la necesidad*, e instalados como estamos ahora en la *edad del deseo* que es por propia esencia infinito? (Feria Jaldón, 1994). Probablemente estas preguntas no tengan una fácil respuesta, probablemente es tan compleja la trama de los elementos a analizar, que difícilmente podríamos esclarecerla a través de este corto análisis de la fiesta que nos ocupa y que no es, por cierto, distinta en su estructura y sus fines a otras existentes.

Los cambios más llamativos que hemos podido observar y documentar en la forma de disfrutar las gentes esta romería se circunscriben al caballo y a la manera de estar en la ermita. El caballo ha sido históricamente un signo de distinción social que, sobre todo en la baja Andalucía, ha permanecido largo tiempo como símbolo de poder (el Rocío, la feria de Jerez, de Sevilla, etc...). En nuestra hora, el aumento del bienestar económico y la mayor esfoliación de las clases sociales, ha hecho que a caballo no sólo monten los «poderosos», los «señoritos», sino todo aquel que con más o menos esfuerzo puede costárselo, y que ha interiorizando para sí aquella vieja idea de «poder» que antes daba el que iba a caballo. Otro hecho que sobresale además, es la presencia masiva de gentes a caballo que apenas si respetan el antiguo ritual de ir a la ermita todos juntos en la *Comitiva festiva* (símbolo de estar entre aquellos que organizaban y guiaban la fiesta); y la gran afluencia de personas de otros lugares que acuden a la fiesta sólo para montar y para disfrutar de un día lúdico. Esto produce bastante crispación entre los vecinos de ambos pueblos que ven cómo se desvirtúa a pasos agigantados la vieja y colorista caballería -sobre todo compues-



ta por caballos, los mulos se utilizaban escasamente para la fiesta, y los burros tenían su contexto específico en ella-, que en otro tiempo era un símbolo muy valorado y querido de unión con la causa de la virgen, dado que hoy los caballos están por todas partes (ermita o pueblos), a cualquier hora, y a duras penas se consigue que se respete el protocolo de salida y entrada de la misma en los pueblos y en la ermita. Esta *dispersión* de la caballería, es vivida por las gentes como algo sumamente peligroso para la supervivencia de los valores que han sido tradicionales durante la romería, y nos parece que de alguna manera pone de manifiesto el grado de *individualismo* existente en nuestra opulenta sociedad. A nuestro entender, atrás quedó ya en el tiempo la vieja *cohesión* y *solidaridad* entre los vecinos, que parecía reflejar aquella comitiva.

La importancia que para esta romería tiene el caballo ha quedado fijada en una canción que tradicionalmente se canta en ella:

Mi caballo y mi mujer  
se me murieron a un tiempo,  
mi mujer Dios la perdone  
mi caballo es lo que siento.  
Artillerito, tira la bomba  
y al caballito, dále que corra...

La democratización del uso del caballo, unida a la escasez de asnos, ha provocado igualmente la desaparición de uno de los días más originales y divertidos de esta fiesta: «*El miércoles de los burros*», broche final de la misma y fin de fiesta bufo, que subvertía de alguna manera los valores puestos de manifiesto durante la misma, pues eran los más jóvenes, los que aún no han asumido el status de poder, y la gente sencilla y pobre que tenía estos animales para las faenas del campo, no tenían status de poder, los que ese día tomaban el pueblo por asalto y recorrían las calles entre juergas y borracheras. Digamos que cada cual participaba en la fiesta con sus instrumentos propios y expresaba con ellos su «posición» dentro de la comunidad. Hoy, debido a la accesibilidad del caballo, a la escasez de burros y a no ser ya necesaria esta inconsciente y socarrona «reivindicación» social, ha desaparecido esta tradición, y es curioso ver cómo cuando ya prácticamente nadie salía ese día con los burros, la hermandad (año 1981) tomó la iniciativa de incluirlo como uno más en el programa de festejos tildándolo de «típico, humorístico y tradicional». Se aceptaba así «oficialmente» una tradición que antes no tenía este reconocimiento. En La Puebla de Guzmán (Huelva), también existió este «día de los burros», pero allí se celebraba el martes festivo; al parecer también en dicho pueblo ha desaparecido esta tradición.

La forma de estar en la ermita es otro de los elementos que a simple vista más han modificado la fiesta. En efecto, hasta hace aproximadamente unos 10 o 15 años la gente que acudía al campo se instalaba debajo de un olivo o de una encina (con el mantel en el suelo en principio, luego con mobiliario plegable) y disfrutaba abiertamente de un día de campo en contacto con la naturaleza, en una pradera especialmente hermosa, a donde se llevaba el «bollo de pascua» con el huevo dentro -símbolo de la renovación de la vida- (Prat Caros, 1982), las fiambres y la garrafa de vino. Hoy, cada grupo de familias o amigos

ha instalado una caseta, que cada vez adquiere más solidez arquitectónica, para indicar con ello cuál es su ámbito de influencia y poder. Allí acuden sólo sus amigos y allegados -muchos de fuera- para ser agasajados de la manera más ostentosa posible, y se puede observar un verdadero espíritu competitivo por poseer la caseta mas grande, mejor instalada y mas surtida, donde se consumen en abundancia las gambas y hasta platos fritos, para asombro y sorpresa de los más viejos del lugar. Esto además de haber desbancado una vieja idea de solidario contacto fraternal en la pradera abierta, ha generado una fuerte polémica en los pueblos por diversas razones: El ayuntamiento de El Almendro (en cuyo término está la ermita) se resiste a que se construya en un lugar no urbanizable que le puede crear problemas, pero por otra parte no quiere enfrentarse abiertamente a los grupos de poder que más peso tienen en la fiesta -por razones obvias- y que están presionando para que aquello se parcele y construya -este fenómeno parece ser que se ha generalizado en otras romerías-. El conflicto está servido, y ésa es actualmente la polémica que existe en los pueblos en torno a la romería: si conservar la tradición y dejar el campo virgen, o dejar que la historia siga su curso, y el bienestar alcanzado por los pueblos deje su huella en un paraje cargado de una gran significación simbólica (religiosa y cultural) para los mismos. Como antes apuntábamos en relación al tema del caballo, el individualismo gana terreno en nuestra opulenta sociedad y las conquistas surgidas al calor del progreso económico difícilmente tienen vuelta atrás si no es por una regresión socio-económica que por ahora no parece vislumbrarse.

### La Virgen. La imagen. El símbolo

Sin lugar a dudas la devoción a Sta. M<sup>a</sup> de Piedras Albas se encuentra perfectamente incardinada en la vieja tradición mariológica andaluza, de hondas raíces culturales mediterráneas. En efecto, esta romería que se hace en plena eclosión de la primavera, nos está hablando de los viejos cultos a la fertilidad de la tierra que de alguna manera subyacen en estas celebraciones que tienen a María, la virgen como referente primordial. Y, después de observarla pormenorizadamente, pensamos que concretamente en estos pueblos, en esta fiesta, ha primado más el tema del *consuelo* (Domínguez Morano, 1985:153), relacionado con lo materno, sobre los temas de la culpa y de la ambivalencia afectiva que se ponen de manifiesto durante la Semana Santa, que aquí ha quedado prácticamente absorbida por la romería. Ello afianza la idea de la preponderancia de *lo materno* de la cultura andaluza y, al mismo tiempo, de la divinización que se hace de la figura de María (Domínguez Morano, 1985).

A nuestro entender la significación de este hecho para el que acude a ésta y a otras romerías, queda perfectamente bien definida en este párrafo de E. Feria Jaldón : ...» La figura de María no es un símbolo o una bandera política, sino un símbolo religioso. No justifica a nadie, no presupone ninguna idea, no se alía a ningún partido, ni presupone ningún resentimiento. Es sólo *un arquetipo del sentimiento*. No asume los desacuerdos humanos. Es sólo el símbolo del consuelo y de la esperanza. Del amor vicario de nuestra madre real. Este *sentimiento* hunde sus raíces no en episodios accidentales de la historia humana, sino *en la raíz afectiva del hombre*, de la más profunda afectividad, como algo





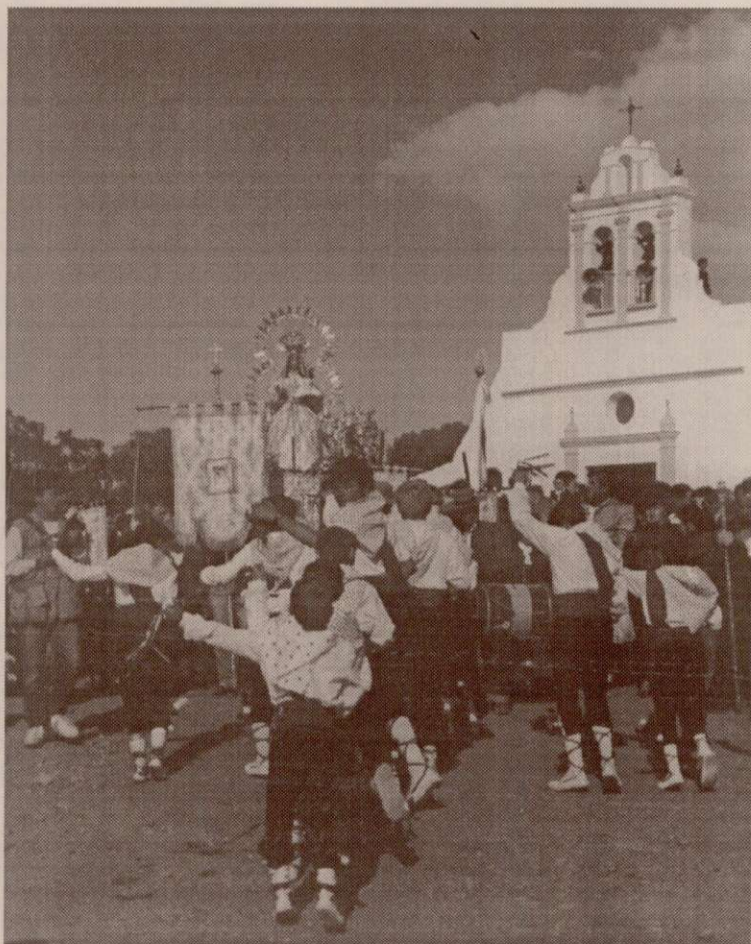
*Imagen antigua de Ntra. Sra. de Piedras Albas que fue quemada en 1936, durante la guerra civil*

inesquivable, eterno, sagrado. Algo que proviene del fondo de la esperanza humana y cristaliza finalmente, en la madurez del tiempo histórico en la figura de María» (Feria Jaldón, 1989). La universalidad de este sentimiento hacia la virgen (la madre) ha quedado muy bien reflejado en una de las coplas que se canta en la romería que estudiamos:

Quien pasa por Piedras Albas  
y no le reza una salve  
no es cristiano, ni andaluz  
ni es española su sangre.

A este símbolo íntimo e individual se le hacen promesas, se ofrecían exvotos en otro tiempo -que hoy día no existen pues fueron quemados en la guerra civil de 1936-,





Romería de Ntra. Sra. de Piedras Albas. El Almendro, Villanueva de los Castillejos (Huelva)

misas, y algo que ya es una vieja tradición: se le lleva el *ramo de novia* de la recién casada, como ofreciéndole a María de manera simbólica las últimas flores de la virginidad de la muchacha. A ella, a Sta María de Piedras Albas que según cuenta la leyenda se apareció un 8 de Diciembre de 1470, festividad de la Inmaculada Concepción, conocida como «la Pureza» en estas tierras.

La imagen de esta virgen responde al modelo de dama del S. XVII tan común en toda Andalucía, aunque su talla la realizara el escultor Sebastián Santos Rojas en 1956. Lleva en la mano derecha el cetro, símbolo de la realeza y en la izquierda al niño Jesús, y al decir de sus devotos, su bella estampa conmueve cuando pasea por el Prado de Osma.

Pero Piedras Albas no es sólo un *símbolo individual* e íntimo de cada persona, es



también un *símbolo de dos comunidades* que a través de esta fiesta realizan la superación ritual y concordada de la oposición histórica de las mismas. Hacia ella peregrinan todos los años a pie los hijos de uno y otro pueblo en busca del Simpecado o de la imagen (cada 7 años) para hacer la novena, partiendo de El Almendro por el viejo *camino de herradura* -símbolo de las viejas tradiciones- y volviendo por la *carretera asfaltada* que une la ermita con Castillejos -símbolo de los nuevos tiempos-. Porque allí *sólo existen sus hijos o devotos*, los que están unidos por la misma fiesta, por la fe en una misma imagen y por la emoción ante un mismo paisaje arrebatadoramente hermoso, como refleja de manera espléndida una antigua copla:

Viva la virgen de Piedras Albas  
que en nuestro pecho tiene su altar  
y reine siempre, triunfante Cristo  
en *nuestro pueblo*, noble y leal.  
Siempre seremos tus fieles hijos,  
nuestra abogada siempre serás  
y con tu ayuda, perpétua siempre  
derrotaremos a Satanás.

Siempre, al final de la procesión se canta esta copla que señala como ninguna cuál es el sentido de esta fiesta en la que -bien es verdad- prima ahora el carácter lúdico y dionisíaco sobre el religioso, pero que ha hecho de dos comunidades con un pasado histórico rival, dos pueblos magníficamente avenidos y equilibrados en sus relaciones de vecindad.

### Notas:

- (1) En la realización de este trabajo hemos contado con: información histórica procedente de los archivos municipales, datos aportados amablemente por la Hermandad de Piedras Albas, y con la valiosa información que nos ha proporcionado *la entrevista* con personas de los dos pueblos ligadas muy especialmente a la fiesta: Sacerdote, miembros antiguos y actuales de la hermandad, personas mayores y personas jóvenes.
- (2) Que sepamos este fenómeno a nivel de Andalucía, aunque con unas características distintas a las de esta romería, sólo se da en dos pueblos de la provincia de Granada, Huéscar y la Puebla de D. Fadrique que comparten a los santos Alodia y Nunilón; y en dos pueblos de la provincia de Sevilla, Gerena y Guillena que comparten la fiesta de la virgen de la Encarnación.
- (3) Archivo Municipal de El Almendro (en adelante A.M.A.): Carta de Privilegio concedida el 22 de Marzo de 1519 por el Excmo. Sr. Duque de Medina Sidonia y Conde de Niebla, D. Alonso Pérez de Guzmán, para trasladar este pueblo desde el lugar de Osma a este que se demonina El Almendro.
- (4) A.M.A.: Leg.74 : Libro y cuadernos de expedientes de deslindes y amojonamientos.

Años 1538-1807 A.M. Castillejos: Leg. 206: Litigios y Reglamentos. Años 1500-1734

- (5) Ya en 1780 un Vecindario (Archivo Municipal de Sevilla) otorgaba a V<sup>a</sup> de los Castillejos una población de 4.925 habitantes, mientras que El Almendro sólo tenía 1.290; en 1835 el Diccionario de Pascual Madoz asignaba a V<sup>a</sup> de los Castillejos una población de 2.996 almas y a El Almendro una población de 794 vecinos. Por último y ya en la actualidad el último Censo de población de 1991, da para V<sup>a</sup> de los Castillejos una población de 2.461 vecinos y para El Almendro de 839 vecinos.
- (6) El Diccionario de P. Madoz (1835) hablando de Castillejos dice: «...su industria consiste en: hay varias *fábricas* de botones de metal amarillo, bastos de los que surten a casi toda la Península, otras de paños caseros llamados frisas, algunas de curtidos y de cera, cuyos artículos exportan en cantidad crecida...»

En la obra de José Fernández de los Reyes titulada «Huelva y América», publicada en 1942, hablando de V<sup>a</sup> de los Castillejos dice: «...su principal industria ha consistido, durante muchos años, en la fabricación de botones de metal, llamados de muletillas, llegando a tener dentro de su recinto más de cuarenta fábricas. Hoy no existen más que tres...»

- (7) Hay varias versiones del relato de la aparición, lo que aquí transcribimos es una síntesis de su contenido. Las versiones que se conocen son las siguientes: SANTIAGO, Fray Felipe de : «Libro en el que se trata de la antigüedad del convento de Ntra. Sra. de la Rábida y de las maravillas y prodigios de la Virgen de los Milagros». Año 1714. Códice 30, 150 fols. manuscritos, fol. 91. También la recogen: FERNANDEZ, B.: «Novena de Ntra. Sra. de Piedras Albas». Sevilla, 1815; PALLES, J.: «Año de María», t. VI, Barcelona, 1877, págs. 773-776; MORGADO J.A.: «Antiguas y sagradas imágenes de Nuestra Señora de Piedras Albas venerada en su santuario entre El Almendro y Villanueva de los Castillejos, y María Santísima de la Peña término de Puebla de Guzmán» Sevilla Mariana, T. VI. Sevilla, 1884, págs. 345-351; y por último SANCHEZ PEREZ, J.A.: «El culto mariano en España». Madrid, 1943 págs. 313 y 321.
- (8) Archivo de la Hermandad de Ntra Sra de Piedras Albas: Estatutos de 1872. Posteriormente, en 1984 se han creado unos nuevos Estatutos.
- (9) En un artículo aparecido en la revista de las fiestas del año 1992, titulado «La antorcha que debemos entregar», firmado por Aurelio Torres Martín, se hace hincapié en este hecho
- (10) Hemos constatado a través del libro de Actas de Mayordomía de la Hermandad (datos desde 1968 a 1995) que en los últimos 23 años de los que hay constancia documental de dicho cargo, el mismo ha sido ostentado de la siguiente forma: un año compartido entre una persona de Castillejos y otra de el Almendro (1975), dos años por el pueblo de el Almendro en su totalidad (años 1989 y 1990) y veinte años por vecinos de Castillejos.



- (11) En la revista *Piedras-Albas, honor de dos pueblos* del año 1985 hay dos artículos referidos a esta cuestión: «Tradición...o yo no te diré guapa» de J.M. Baquero y «¡Para qué más...!» de M. Gómez.

### Bibliografía:

- Álvarez, C.-Buxó, M<sup>a</sup> J.-Rodríguez Becerra, S. (eds): *La religiosidad popular*, 3 vols. Fundación Machado-Anthropos. Barcelona, 1989.
- Agudo Torrico, J.: «El culto a la Virgen de Luna en el contexto cultural del Valle de los Pedroche». *Demófilo*. Fundación Machado. Sevilla, 1994. n° 12 págs. 11-32.
- Caro Baroja, J.: «Dos romerías de la provincia de Huelva» En *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*. Tomo XIII, cuaderno 4º, 1957, .
- Cortés Alonso, V.: *Huelva, población y estructura*. Diputación Provincial. Huelva, 1976.
- Domínguez Morano, C.: «Aproximación psicoanalítica a la religiosidad tradicional andaluza». En *La religión en Andalucía* (P. Castón Boyer, ed.). Biblioteca de la Cultura Andaluza. Sevilla, 1985.
- Estrada Díaz, J.A.: «La hermenéutica de los mitos y la religiosidad popular». En *Fiestas y religión en la cultura popular andaluza* (P. Gómez García, ed.) Universidad de Granada. Granada, 1992 págs. 193-210.
- Feria Jaldón, E.: *Crítica de la Razón tecnológica*. Diputación de Huelva. Huelva, 1994.
- «Invitación». *Piedras Albas, honor de dos pueblos*. Hermandad de Ntra. Sra. de Piedras Albas. El Almendro-V<sup>a</sup> de los Castillejos (Huelva), 1989.
- «Psicoanálisis del Rocío.» *Aestuaría*. Diputación Provincial, Huelva, 1993 n° 1 págs. 33-48.
- Feria Martín, J.: «Piedras Albas: Notas sobre una transformación festiva». *Huelva Información*. 31 Marzo 1994.
- González Gómez, J.M. y Carrasco Terriza, M.J.: *Escultura Mariana Onubense*. Diputación Provincial. Huelva, 1992.
- López, T.: [*Diccionario geográfico*]. Biblioteca Nacional. Madrid, 1780-1790 Mss. 7301.
- Madoz, P.: *Diccionario geográfico-estadístico de España y sus posesiones de ultramar: Huelva*. (Facsímil) Diputación Provincial. Huelva, 1985.
- Moreno Navarro, I.: *Cofradías y hermandades andaluzas*. Biblioteca de la Cultura Andaluza. Sevilla, 1985.
- Velasco Mailló, H.(ed.): *Tiempo de Fiesta*. Tres-catorce- diecisiete. Madrid, 1984.
- Revista *Piedras Albas: Honor de dos pueblos*. Años 1976 a 1995. El Almendro y V<sup>a</sup> de los Castillejos (Huelva).

## LAS CRUCES DE MAYO EN BERROCAL

Esther FERNÁNDEZ DE PAZ  
Universidad de Sevilla

*Este artículo ahonda en una de las formas más singulares de conmemoración de las Fiestas de Mayo: la celebrada en Berrocal. En Berrocal prevalece la división en mitades tan frecuente en la Baja Andalucía, latente todo el año pero llevada a su máxima expresión de rivalidad en el transcurso de las fiestas de mayo. Cada mitad organiza su propia cruz: la de Arriba y la de Abajo. En ellas además de la pareja de mozos, juegan un papel esencial las denominadas bestias del romero, encargadas de adentrar la naturaleza en el pueblo para ofrendarla a los pies de la cruz. Otro elemento consustancial al ritual son las coplas entonadas por cada mitad, unas mantenidas por tradición oral y otras surgidas cada año con el fin prioritario de ensalzar la cruz propia e intentar ridiculizar la contraria.*

\* \* \*

Las fiestas de mayo han sido siempre identificadas como exaltación a la naturaleza. Mayo es el mes en que la primavera se manifiesta en todo su esplendor; es el mes del brotar de los sembrados, las flores, la vida en definitiva. En toda Europa, y muy especialmente entre los pueblos mediterráneos, se ha festejado tradicionalmente este ciclo renovador con cantes y bailes en torno a un gran árbol, posteriormente sustituido por la cruz cristiana.

En el mundo agrícola son las estaciones las que marcan el ritmo del tiempo. Es un mundo ajeno a la periodicidad laboral establecida en las ciudades, con su jornada semanal de descanso marcando el discurrir de las ocupaciones profesionales. En la urbe no se vive la naturaleza como en el medio rural, ni sus estaciones, ni tampoco, por tanto, la fuerza vital que la primavera contagia. Ese sentimiento que hizo a Caro Baroja definirla como «la estación del amor».

Los primeros estudiosos de las fiestas de mayo concluyeron que fue una creencia animista la que originó el culto a la vegetación. Mannhardt primero (1875) y Frazer después (1890), en base a rigurosas investigaciones en toda Europa Central, coincidieron en afirmar que se trataba de un homenaje de los hombres al espíritu de la vegetación, simbolizado en el árbol.

En España, sin embargo, estos antecedentes no se tienen en consideración y el origen de la festividad se hace coincidir con devociones paganas, en concreto con las fiestas en honor de la diosa romana Maia, asociada a Mercurio e identificada con la Tierra, a quien se dirigía el culto a la fertilidad y de quien el mes de mayo tomó su nombre.



De una u otra forma, el dictamen de la iglesia católica, en su afán por erradicar o, en su defecto, *cristianizar* las prácticas paganas, consiguió que en muchos lugares el árbol -símbolo de la naturaleza- fuera sustituido por la cruz -símbolo del cristianismo-, y que el protagonismo de las «mayas», «majas» o «mozas» de la fiesta pagana se trasladara a la Virgen María. De esta forma, desde que la emperatriz Elena, madre de Constantino, descubrió en Jerusalén la Santa Cruz, en el año 326, la Iglesia proclamó el día 3 de mayo como el de la festividad de la Invención de la Santa Cruz, al tiempo que consagró el mes a la devoción a María.

Con todo, el pueblo nunca ha llegado a considerar la fiesta de la cruz de mayo como festividad religiosa. Supone un ejemplo más de esa rara mezcla entre elementos sacros y profanos, tan presentes en la práctica totalidad de nuestras fiestas tradicionales: trasfondo religioso / comportamiento laico. Por ello, si bien en el programa completo de actos de las fiestas de mayo, se suele contemplar el desarrollo de una procesión y la celebración de la Eucaristía, en el verdadero núcleo festivo, desarrollado en torno a la cruz, la Iglesia no hace tan siquiera acto de presencia. Continúa siendo la fiesta del pueblo en honor de la naturaleza.

En Berrocal, pequeña localidad onubense enclavada en la zona limítrofe entre la Sierra y la comarca del Andévalo, la fiesta de la cruz se inicia precisamente con la «*corta del romero*». Esto supone la marcha al campo para recoger romero en grandes cantidades, labor exclusiva de los hombres, al igual que el resto de los trabajos preparatorios a excepción del adorno de la cruz. Empaquetado en grandes haces, el romero se transporta hasta el pueblo a lomos de mulas, denominadas por ello las «*bestias del romero*».

El papel de estas bestias no se limita, sin embargo, al de adentrar la naturaleza en el pueblo. Muy por el contrario, asumen una gran parte del protagonismo del ritual. Por ello merecen el más cuidadoso acicalamiento. El día siguiente de la corta del romero, las actividades festivas comienzan con la preparación de las bestias, a las que asean y adornan con todo esmero. De la notable significación de estos animales en la fiesta da cuenta el propio lenguaje autóctono, que no habla de «engalanar» a las bestias sino de «*vestirlas*».

«Ya están herrando a las bestias  
ya la están preparando  
le están peinando la cola  
los cascots le están pintando  
le están llenando la enjarma  
para probarle los jatos  
los jatos de terciopelo  
con oro fino bordao  
cubierto de pedrería  
y de lentejuelas empedrao»



*Aclamación de las bestias (Fotografía de Mario Fuentes)*

En efecto, la riqueza de las vestimentas de las bestias ha ido en aumento año tras año, hasta llegar a cambiar los tradicionales bordados en seda de los aparejos por riquísimos bordados con hilos de oro y pedrería, al estilo de las vestimentas sagradas predominantes en el culto religioso. De hecho, para su confección y restauración acuden a talleres especializados en el bordado cofradiero.

La preparación de la pareja de mulas que llevarán el romero a los pies de la cruz, se simultanea con la de la comida fraternal, con la que los lugareños agasajan a los visitantes que acuden a Berrocal durante las fiestas. La banda de música ameniza la actividad, logrando un ambiente tan festivo y gozoso como corresponde a la celebración. El aspecto religioso está continuamente simbolizado por la santa cruz, pero en esta jornada los representantes de la Iglesia no tienen intervención alguna.

Después de la comida se inicia el recorrido de la pareja de bestias hacia la cruz de mayo: ese antiguo árbol, centro de la fiesta, hoy convertido en cruz. Su adorno, por tanto, es enteramente floral, labor encargada a las mujeres de la hermandad.

Durante el recorrido, los vivas apasionados, casi violentos, que se dirigen a «las bestias del romero», no cesan en ningún momento. Aunque los hombres también participan en estos vítores, son las mujeres las que profieren los gritos más exaltados, aumentando el ímpetu con un alza continua de los brazos. Indiscutiblemente, ellas son el elemento fértil de la naturaleza y, como tal, la fiesta les pertenece mucho más que a los hombres.



Tras presentar a las bestias en la ermita de la cruz, se regresa para iniciar los preparativos del siguiente ritual. En este camino de vuelta continúa la exaltación colectiva, en la que confluyen vítores, música, canto, alzamiento de brazos y estallido de cohetes. Las desconcertadas bestias tienen que ser aguantadas y dirigidas por varios hombres, miembros de la hermandad, dedicados exclusivamente a este menester durante todo el trayecto.

Entretanto, tiene lugar el recorrido de los «*mozos de bandera*», una pareja joven, que mantiene el tradicional simbolismo del resurgir de la vida, la significación más profunda de la fiesta. Por esta razón, juventud y belleza son dos de las cualidades que necesariamente han de acompañar tanto al mozo como a la moza de bandera.

En primer lugar se incorpora el mozo del año anterior, quien se encamina a la casa del actual, para juntos recoger a la moza. El pueblo camina junto a ellos, cercándolos con sus vítores y rociándolos continuamente con una lluvia de pétalos de rosa, el motivo vegetal más delicado que los berroquenses saben ofrendar.

Tras el resurgir de la fiesta en el año 1949, una vez superado el paréntesis provocado por la guerra civil, los mozos fueron desechando la tradicional vestimenta serrana propia del lugar, para ir sustituyéndola por el uniformado traje de vestir para él y un lujoso traje blanco para ella. De esta forma se acercan mucho más a la concepción actual del acicalamiento pertinente de una pareja en el momento de contraer matrimonio. Y es, sin duda, un matrimonio ritual lo que con este acto se representa.

Este rito se halla también perfectamente documentado en toda Europa. Sea el matrimonio del mayo con la maya, sea la de todo un grupo de mayos y mayas, sea incluso la boda de niños existente en algunos lugares, no son más que variables de un matrimonio simbólico celebrado en el mes de mayo, que parece provenir de un culto primitivo en el que se representaba el matrimonio de las divinidades o númenes de la vegetación (Caro Baroja, 1979:145).

En Berrocal, la pareja de mozos se encamina hacia la ermita de la cruz, para allí recoger la bandera de la hermandad y portarla juntos hasta el lugar donde se celebra el siguiente ritual. Abriendo el cortejo se sitúa el antiguo mozo con el estandarte, seguido de destacados miembros de la hermandad, con sus correspondientes varas de hermanos, y por último la nueva pareja de mozos con la bandera. Rodeándolos, el pueblo y sus incesantes gritos de júbilo.

A la llegada del séquito, las bestias han sido ya preparadas para el momento culmen de la fiesta, quitándoles parte del aparejo y cargándolas de nuevo con romero. Sobre una de ellas monta el mozo, para cumplir lo que manda el ritual: hincar la bandera en el romero. Es el momento de mayor expectación. Por unos segundos cesa el clamor continuo del pueblo, se hace el silencio más absoluto, y el mozo clava el asta de la bandera en el centro de la carga de romero. Esta es, sin duda, su misión más importante; si algo falla, el pueblo le castigaría con el desprecio más absoluto.



*Clavando la bandera (Fotografía de Mario Fuentes)*

En esta acción muchos lugareños ven unas claras connotaciones sexuales, la representación del acto que da origen a la vida. Para otros, sin embargo, lo que simboliza es el triunfo definitivo de lo sagrado sobre lo profano, remontándose en su explicación al tiempo en que era el banderín de San Juan Bautista el que se clavaba sobre montones de romero extendidos por el suelo de la parroquia.

Cumplimentado el ritual, y con el pueblo más enfervorecido que nunca, todos se dirigen de nuevo a la ermita de la cruz, con las bestias portando el romero y en una de ellas, la bandera clavada. Al llegar ante la cruz, el mozo vuelve a montarse sobre la mula y desclava la bandera con el mismo énfasis ritual. Tras ello, se descarga el romero y las bestias se visten de nuevo con sus ricos aparejos.

Al fin, todos los atributos, tanto los que simbolizan la naturaleza como los emblemas cristianos, quedan a los pies de la cruz.

Este primer acercamiento al desarrollo de la fiesta de la cruz en Berrocal, con su fuerte mezcla de elementos sagrados y profanos, nos hace inclinarnos más por la clasificación festiva establecida por Caro Baroja, en base a las estaciones (1979), que a la trazada por otros estudiosos, como Hoyo Sainz (1944), basada en su dedicación, de donde resultarían: fiestas naturales (estacionales, agrícolas o ganaderas y míticas), sociales (religiosas, profanas



e históricas) y fiestas privadas o familiares. Parece claro que las fiestas de mayo son al propio tiempo estacionales, agrícolas, religiosas y profanas.

A nuestro entender, no es el problema de los orígenes de una fiesta ni de su posible encuadramiento morfológico, lo que debe centrar nuestra atención como antropólogos, sino, sobre todo, el conjunto de sus significaciones. Se trata de analizar, a su través, la profunda relación que subyace con la realidad social de una determinada comunidad, aunque esto no sea claramente percibido por sus protagonistas.

La fiesta así entendida se convierte en fuente privilegiada de datos sobre el mundo de los valores de una comunidad, expresados simbólica e inconscientemente en cada uno de los aspectos festivos. Lejos de suponer una ruptura con lo cotidiano, la fiesta refleja fielmente las realidades permanentes de un grupo: su estructuración social y la superestructura ideológica que la mantiene.

En principio, uno de los aspectos más interesantes de la fiesta de mayo de Berrocal es su división en mitades, tan frecuente en la Baja Andalucía, latente todo el año pero llevada a su máxima expresión de rivalidad precisamente a principios de mayo, en el transcurso de los cuatro días de las fiestas de la cruz. Los actos festivos que hemos narrado tienen lugar, de manera idéntica, en cada una de las mitades en que se divide el pueblo: la cruz de Arriba y la cruz de Abajo.

En principio, es manifiesto que uno de los elementos consustanciales a las fiestas populares, es la de actuar como identificador de la localidad frente al mundo exterior. En el transcurso de una fiesta se ensalza el sentimiento de lo propio, del conocimiento profundo de las claves de actuación, frente al observador e incluso participante forastero. Es el momento en que acuden los emigrantes para, por unos días, renovar públicamente su pertenencia a la comunidad. De este modo, toda diferencia interna queda simbólicamente escondida en ese afán de identidad común de cara al exterior.

A pesar de ello, al escarvar en esta superficie con un análisis detenido de la fiesta, surge con mayor claridad la realidad subyacente en la comunidad estudiada, ya que la fiesta la mantiene en toda su significación: la organización, la ocupación de los cargos directivos, la división sexual de las actividades, los protagonismos, etc. Todo el sistema real vivido por la comunidad cotidianamente, queda reflejado en la fiesta, aunque a nivel superficial se proclame el pueblo como un todo.

Sin embargo, en las fiestas semicomunales, el pueblo queda dividido en dos mitades. Este es el caso de Berrocal y sus fiestas de mayo.

El sistema dual de hermandades ha sido profundamente estudiado por Moreno Navarro (1972). En todos los casos documentados, aparecen como mitades que no tienen un componente de estratigrafía social, pues cada una acoge a la mitad de la comunidad, independientemente del estatus y posición de sus miembros. Ello deriva de las reglas de adscripción, que son automáticas. En nuestro caso, la adscripción se efectúa por vía materna: cada nuevo miembro de la localidad se incluirá desde su nacimiento en la mitad a que pertenezca la madre.

Moreno ha hecho notar en sus investigaciones, que esta negación simbólica de la realidad, al definir las unidades sociales verticalmente, supone un claro obstáculo en la toma de conciencia de sus componentes, al hacer prevalecer un sentimiento de identificación con el resto de los miembros de cada una de las mitades, enfrentado igualitariamente a la contraria (1985:94-95).

Es cierto que estos sistemas duales son más frecuentes donde predomina una amplia clase media. Mas con todo, los cargos relevantes serán siempre acaparados por los sectores influyentes de cada mitad. En Berrocal existe un documento que refiere la frecuencia con que los apellidos del pueblo aparecen en la relación de hermanos de la cofradía de la Santa Vera Cruz, antes de su división (Márquez Calero, 1985). Así, durante el siglo XVIII y primer tercio del XIX, el apellido García aparece 66 veces, Romero 49 veces, Domínguez 35 veces, Delgado 33 veces, Calero 31... Hay que hacer notar que esos mismos apellidos siguen en la actualidad barajándose en el interior de las Juntas de Hermandad.

La información recopilada por el berroquense Manuel Márquez Calero, hace datar la fundación de la cofradía de la Vera Cruz en el año 1616, aunque la documentación más antigua que se conserva es de 1700. Ya entonces, la cofradía estaba compuesta por dos cabildos que representaban a los dos partidos de la congregación: el de Arriba y el de Abajo. El origen de esa división es incierto, aunque se la supone fruto de una diferenciación en base a dos barrios distintos. De cualquier forma, ambos partidos patrocinaban la vida de la cofradía por partes iguales, tenían como presidente único al párroco del lugar y su sede en la propia iglesia parroquial.

Fue a finales del siglo XIX cuando los partidos se separan en sendas hermandades, independizándose a la vez de la iglesia y construyéndose sus respectivas ermitas. A partir de ese momento, el color rojo identifica a la Cruz de Arriba y el verde a la de Abajo, a la vez que la primera mantiene el gallo como motivo decorativo frente a la serpiente de la segunda.

Desde entonces, la rivalidad preside las relaciones entre ambas cruces. Uno de los elementos que mejor revela los enfrentamientos son las coplas que se entonan continuamente los días de las fiestas de mayo, con la intención de ensalzar la cruz propia y desprestigiar la ajena. Un análisis de estas coplas demuestra cómo esas agresiones rituales, expresadas en tono jovial, divertidamente irónico, lo que en el fondo están escondiendo son las verdaderas diferenciaciones existentes en su interior, para concentrar las críticas y las luchas entre ambas mitades verticales del pueblo.

*«La gente del bando Arriba  
gastan chinelas de seda  
y las gentes del bando Abajo  
remendones con tachuelas.  
La gente del bando Arriba  
tó los días comen olla,  
la gente del bando Abajo  
ajos puerros con cebolla»*



Por su parte, los de la cruz de Abajo se vanaglorian repetidamente de la situación de su ermita en la plaza central del pueblo, lugar privilegiado, símbolo del poder.

*«El segundo romero  
lo descargan en la plaza  
por ser lo mejor del pueblo.  
Dos bestias con jatos nuevos  
en la plaza deslumbrando  
¡Ay que que bestias tan bonitas  
tienen la gente de Abajo!»*

El «segundo romero» indica el desarrollo cronológico de las distintas fases del ritual festivo, idénticas, como dijimos, en ambas cruces, aunque efectuadas con una hora de diferencia entre ambas. Y ello a pesar de que las calles del pueblo se hallan perfectamente delimitadas. Por acuerdo municipal del año 1949,

*«pertenecen al sector de Arriba las calles Del Cura, Larga y Altozano con las demás calles hacia el sur. El resto de la Villa pertenece a la Cruz de Abajo, quedando exceptuado de la calle Del Cura la parte norte de la línea que siguiendo el acerado izquierdo de la calle Larga, se tropieza con la del Cura» (1).*

Por si aún cupiera alguna duda, vemos cómo el Ayuntamiento reitera anualmente el itinerario a seguir:

*«La Santa Cruz de Abajo se encontrará en su sector, sin rebasar para nada la línea que marca la zona neutral de la calle Del Cura, pasando al centro de la calle Larga, frente a la puerta de la casa nº 2, donde permanecerá hasta las 20'30 horas. Durante ese tiempo la Santa Cruz de Arriba, no rebasará la casa nº 10 de la calle Larga, acercándose ésta a las 20,45 horas a la casa nº 2 de dicha calle, donde permanecerá 30 minutos, retirándose detrás de la casa nº 1» (2).*

Únicamente se excusa rebasar las calles ajenas en el momento de la diana de ambas bandas de música por todo el pueblo, aunque si se encontraran, siempre tiene preferencia la que se halle en su sector. Asimismo, en el momento de la «salida de mozos», cuando cada mitad va recogiendo al mozo del año anterior, al nuevo y a la moza en sus respectivas casas, pues no necesariamente han de vivir en la parte geográfica del pueblo asignada a cada cruz durante la fiesta. Es por ello por lo que se estableció la diferencia horaria para los actos de cada mitad.

La elección de los mozos de bandera es, en principio, en base a los ofrecimientos voluntarios de los jóvenes de la localidad en sus respectivas hermandades. Si son varios los candidatos, ésta elegirá entre ellos. En la Memoria de la Cruz de Arriba del año 1949, cuando la fiesta se restableció, podemos leer:

*«En la noble pugna por llevar esta insignia fueron favorecidos el fervorosísimo hermano, todo actividad y entusiasmo, Juan Delgado Carrero y la simpatiquísima Srta. Soledad Ramírez de Mora, hija de nuestro acreditadísimo cónsul en Huelva, Enrique Ramírez, la cual lucía un magnífico traje blanco» (3).*



*"Los mozos de bandera" (Fotografía de Mario Fuentes)*

Frase, como vemos, que lleva claramente implícitos los motivos de la elección, así como la diferente adjetivación usada destacar los *méritos* de él y los de ella.

En los últimos años, con el notorio descenso de la población, se ha llegado a dar la circunstancia de no contar con ofrecimientos. En estos casos, es el mayordomo el encargado de buscarlos y ofrecerles directamente tan destacado papel en la fiesta. A cambio, los mozos tienen la obligación, además de ataviarse adecuadamente, de abrir sus casas a toda la localidad. Les supone, por tanto, un nada despreciable desembolso económico.

Es obvio que aunque los cargos de la hermandad y los puestos de honor en la fiesta, están abiertos a todos los miembros de cada una de las mitades, en la práctica son acaparados exclusivamente por el sector que puede permitirse dedicar fondos propios al mayor lucimiento de la fiesta, algo que indiscutiblemente compensan con el reconocimiento social que ello les depara. La fiesta supone en sí una inmejorable ocasión para revalidar públicamente, ante toda la comunidad, una determinada posición social.

El sistema de hermandades y mayordomías supone, en toda fiesta popular, una mayor garantía para la segura continuidad de la misma, que cuando se depende de organizaciones y financiaciones oficiales. La participación popular en la configuración y mantenimiento de su fiesta, reforzada por las fuertes aportaciones de quienes con ello buscan destacarse, logran el objetivo de mantenerla viva y, además, con una progresiva lucidez.



En los sistemas duales este hecho se ve incluso reforzado por el profundo sentimiento de rivalidad. Cada hermandad ha de superarse año tras año en el objetivo de superar a la contraria. Por ello, no ahorrarán esfuerzos en la búsqueda de que su cruz sea la más lucida, sus mozos los mejor vestidos, sus bestias las más lujosamente ataviadas, su banda de música la de mayor calidad, sus cohetes los más espectaculares, y hasta su comida la más opulenta, puesto que también el agasajo a los forasteros se incluye en los principios de la rivalidad.

Asimismo, siempre estarán ideando las letras de las coplillas que logren ridiculizar a la cruz contraria, para lo que no desperdician ni el más mínimo motivo que haya acaecido en el desarrollo de la última celebración, convirtiéndose así en una verdadera historia de los hechos sucedidos anualmente.

*«Los cazarros en la Plaza  
decían muy enfadados  
nos han cogido la vez  
con el paso plateado.  
Ese paso plateado  
técnica de orfebrería  
un trabajo delicado  
para la gente de Arriba»*

Por si ello no bastara, en las memorias anuales de cada hermandad se deja constancia no sólo de los logros propios sino, muy especialmente, de los fracasos ajenos:

*«Los estrenos de la citada hermandad [contraria] han constituido casi todos un rotundo fracaso. El estandarte en blanco, bordado con bastante mal gusto y menos dinero, no ha tenido el menor lucimiento. Menos aún con la forma que le han dado, que no se sabe ni cual es, ni el género a que pertenece, y en el cual queda demostrado el mal gusto allí reinante. No menos despiste han tenido en la adquisición de cuatro candelabros para el paso, en los cuales se ve nuevamente el horror a la geometría que allí predomina, pues no hay en ellos la menor idea de orden ni buen gusto» (4).*

En la recogida de fondos son, por tanto, tan imprescindibles las cuotas fijas como las donaciones voluntarias, que por supuesto quedan reflejadas en los libros de cuenta de cada hermandad. Un análisis de estos libros demuestra igualmente la incorrección de ese sentimiento de igualdad que la pertenencia a una mitad puede transmitir, manteniéndose, por el contrario, una estructuración real muy clara. Vemos, por ejemplo, una anotación que dice así:

*«Es digno de hacer resaltar la ejemplar conducta del hermano E.D.R., simple obrero que se elevó su cuota a 10 Ptas» (5).*

Asimismo se refleja fielmente la distinción de género. La junta directiva de la hermandad se compone de: hermano mayor, tres vocales, secretario, tesorero y los diez miembros de la junta consultiva, todos ellos varones. A continuación se nombra la

representación femenida «*agregada a esta Junta*», compuesta por seis mayordomas. Indiscutiblemente, ellas son necesarias para la *primorosa* decoración de la cruz, algo acorde con las tareas que les son encomendadas en la vida cotidiana. Pero es más, hasta sus aportaciones económicas se consignan aparte en la tabla de ingresos generales: «*ingresos masculinos*» por un lado e «*ingresos mayordomas*» por otro.

Como otros pueblos divididos en mitades, Berrocal ha contado con una serie de fiestas en que momentáneamente se neutralizan las rivalidades y se presentan, cara al exterior, como un todo. Tal era el caso de la celebración del Corpus Christi, del día de San Lorenzo, de la Inmaculada o los mismos carnavales. En la actualidad, sin embargo, únicamente se conserva la fiesta patronal, dedicada a San Juan Bautista. Las demás fueron decayendo, prácticamente a la par del ascenso de las fiestas de mayo. Así, a pesar de cualquier intento a nivel consciente, el trasfondo del sistema dual preside las relaciones y la fiesta de la cruz de mayo sigue siendo el día grande de los berroquenses, simplemente «*El Festejo*»:

«*Tú sabes que Berrocal  
partido por el festejo  
pero unido, sí, seguro,  
por reconocer lo bueno  
que aquí se ha sabido hacer  
para bien de un buen recuerdo*»

## Notas

- (1) Sesión plenaria del 29 de abril de 1949.
- (2) Horario y normas oficiales durante los días 27, 28, 29 y 30 de abril y 1 de mayo (Fiestas para ambas Hermandades de la Santa Cruz) de 1990.
- (3) Hermandad de la Santa Cruz de Arriba: *Memorias (Año 1949-1950)*. Hermano Mayor D. José Delgado Bermejo.
- (4) Hermandad de la Santa Cruz de Arriba: *Memorias (Año 1949-1950)*.
- (5) *Ibídem*.

## Bibliografía

- Aguilar Criado, E.: *Las hermandades de Castilleja de la Cuesta. Un estudio de Antropología Cultural*. Publicacones del Excmo. Ayuntamiento. Sevilla, 1983.
- Caro Baroja, J.: *La estación del amor*. Taurus. Madrid, 1979.
- Casas Gaspar, E.: *Ritos agrarios, folklore campesino español*. Madrid, 1950.
- Frazer, J.G.: *La rama dorada*. Méjico, 1944 [1890].
- González Casarrubios, C.: «Fiestas de la Cruz de Mayo». *Narria*, 22. Museo de Artes y Costumbres. U. AM. Madrid, 1981.págs. 28-33.



- González Cid, M.L.: «Estructura social, sistema de poder y cofradías en Setenil (Cádiz)». En *Antropología Cultural de Andalucía* (S. Rodríguez Becerra, Ed.). Consejería de Cultura. Junta de Andalucía. Sevilla, 1984. págs. 373-382.
- González Palencia, A. y E. Mele: *La maya. Notas para su estudio en España*. Madrid, 1944.
- Hoyos Sainz, L.: «Cómo se estudian las fiestas populares y tradicionales». *Dialectología y Tradiciones Populares*. Vol. VII. C.S.I.C. Madrid, 1946. págs. 543-567.
- Maldonado, L.: *Religiosidad popular. Nostalgia de lo mágico*. Ed. Cristiandad. Madrid, 1975.
- Mannhardt: *Baumkultos*. Berlín, 1875.
- Moreno Navarro, I.: *Propiedad, clases sociales y hermandades en la Baja Andalucía. La estructura social de un pueblo del Aljarafe*. Siglo XXI. Madrid, 1972.
- *Las hermandades andaluzas. Una aproximación desde la Antropología*. Universidad de Sevilla. Sevilla, 1974.
- «Adscripción y endogamia de mitad en la Baja Andalucía: la aplicación del modelo al caso de Albaida». En *Primera Reunión de Antropólogos Españoles. Actas y Documentos* (A. Jiménez Núñez, Coord.). Sevilla, 1975. págs. 201-209.
- *Cofradías y hermandades andaluzas. Estructura, simbolismo e identidad*. Ed. Andaluzas Unidas. Sevilla, 1985.
- *Andalucía: Identidad y cultura*. Málaga, 1993.
- Rodríguez Becerra, S.: «Las fiestas populares: Perspectivas socioantropológicas». En *Homenaje a Julio Caro Baroja*. Madrid, 1978. págs. 915-929.
- «Cultura popular y fiestas». En *Los Andaluces*. Istmo. Colección Fundamentos. Madrid, 1980. págs. 447-494.
- *Guía de fiestas populares de Andalucía* (Dir). Consejería de Cultura. Junta de Andalucía. Sevilla, 1982.
- *Las fiestas de Andalucía*. Ed. Andaluzas Unidas. Sevilla, 1985.
- Serra y Boldu, V.: «Costumbres religiosas». En *Folklore y Costumbres de España* (Carreras Candi, Coord.). Tomo III. Barcelona, 1946. págs. 507-662.

## **CAMBIO Y EMIGRACIÓN. LA VIRGEN DE LA PEÑA DE PUEBLA DE GUZMÁN**

Celeste JIMÉNEZ DE MADARIAGA  
Universidad de Huelva

*Evon Z. Vogts señalaba alguno de los factores que influyen en el cambio cultural de un colectivo, entre otros: las migraciones y el contacto entre dos sociedades diferentes. Estos dos factores ocupan asimismo el trasfondo del análisis que pretendo desarrollar en el presente artículo, en base a un objeto de estudio en concreto: el símbolo de identidad Virgen de la Peña en Puebla de Guzmán*

\* \* \*

Cuando hablamos de cambios y permanencias estamos moviéndonos en una perspectiva procesual. Al tomar como objeto de estudio los procesos de cambio de una sociedad dada, nos enfrentamos ante el problema inicial de un doble planteamiento analítico: partir del supuesto de que las sociedades tienden a la permanencia, o bien partir de la premisa de la tendencia de las sociedades hacia el cambio. Aunque cada uno de estos planteamientos deriven de enfoques teóricos distintos, llegan a ser compatibles si se aplican utilizándolos como estrategias metodológicas (1). La propuesta de una orientación analítica no excluyente se sustenta sobre la relación operativa que, de forma alternativa y paralela, se produce entre cambios y permanencias, de manera que ambos conceptos quedan vinculados. Difícilmente podemos comprender los procesos de cambio sin tener en cuenta la continuidad y el mantenimiento del equilibrio que permite la estabilidad de los sistemas sociales dentro de un orden y una coherencia.

Evon Z. Vogt (1974:320) señala la influencia decisiva de ciertos factores de cambio, entre otros, las migraciones y el contacto entre dos sociedades diferentes. Algunos estudios sobre migraciones han contemplado el papel ejercido por los emigrantes como agentes de cambio al poner en conexión los patrones culturales del lugar de origen con aquéllos del lugar de destino (2). El emigrante que se desplaza desde las zonas rurales a las grandes ciudades se encuentra ante una situación sociocultural distinta, lo cual provoca cambios sustanciales en sus modos de vida o hábitos que serán más o menos acentuados dependiendo de las posibilidades de integración en la sociedad de acogida y del tiempo transcurrido en la emigración. Al retornar definitiva o eventualmente a sus localidades de origen, estos emigrantes proyectan los nuevos valores y principios que han interiorizado con la probabilidad, según la intensidad de su actuación, de ocasionar alteraciones del orden o los elementos del modelo cultural. En estas circunstancias, el emigrante se considera «extra-



ño» por los paisanos residentes en tanto su intervención es ajena a la cotidianidad de la comunidad, e incluso puede llegar a ser conflictiva.

Partiendo de estas consideraciones previas, presentamos un análisis sobre los procesos de cambio y permanencia centrado en los efectos de la emigración y el desplazamiento cultural que conlleva. Con el propósito de ejemplificar nuestros argumentos desde la interpretación etnográfica, nos basaremos en un objeto de estudio concreto: el símbolo de identidad «Virgen de la Peña», patrona de Puebla de Guzmán en la comarca del Andévalo, Huelva.

### La Virgen de la Peña de Puebla de Guzmán

*«Los símbolos sagrados tienen la función de sintetizar el ethos de un pueblo - el tono, el carácter y la calidad de vida, su estilo moral y estético - y su cosmovisión, el cuadro que ese pueblo se forja de cómo son las cosas en realidad, sus ideas más abarcativas acerca del orden» ( C. Geertz, 1989:89)*

Entre los diversos elementos del patrimonio cultural local, la Virgen de la Peña se destaca por ser el símbolo de identidad prioritario en Puebla de Guzmán, aquél que mejor engloba los contenidos identitarios en relación con el colectivo. La Virgen condensa el universo cultural de la comunidad, mediante ésta se define la especificidad puebleña. En contraste con otras devociones, individuos y colectividad subrayan el carácter puebleño de la Virgen de la Peña atribuido en razón a su interpretación exegética, su uso y su situación posicional (3), o sea, en razón a sus significados simbólicos. La leyenda de aparición, la tradición histórica y el patronazgo legitiman y justifican la apropiación que los puebleños hacen de esta determinada devoción. Ante cualquier adversidad, particular o global, se recurre a la patrona aduciendo la especial mediación de su protectora oficial. La Virgen está presente en todos los acontecimientos importantes de la vida de los individuos y la comunidad y ocupa, además, una posición privilegiada por cuanto se utiliza como referencia para expresar la identidad puebleña.

No supone una novedad mostrar cómo determinados símbolos sagrados constituyen elementos que identifican colectivos a distintos niveles. También sabemos que, al menos en Andalucía, estos colectivos suelen organizarse asociativamente en hermandades y cofradías. Bajo esta apreciación I. Moreno Navarro (1985:40 y ss.) sistematiza una tipología de hermandades en base al nivel de identificación simbólica que representan. La Hermandad de la Virgen de la Peña de Puebla de Guzmán integra a la mayor parte de los miembros de la comunidad local, configurando una hermandad «comunal» según la citada tipología (4). Hermandad y comunidad coinciden y se consideran en términos análogos de modo que el discurso de la hermandad se hace extensible al conjunto de puebleños en general. La hermandad representa la autoridad y el exclusivo dominio sobre la Virgen ante cualquier otro colectivo puebleño o no puebleño. Con la adscripción a la hermandad, los individuos consolidan sus vínculos de pertenencia a la comunidad. Aunque se permita la pertenencia formal a la hermandad de personas no puebleñas, la intervención de los forasteros lleva implícita la aceptación de una doble adhesión: Peña-Puebla.

Cada último fin de semana del mes de Abril se celebra la Romería de la Virgen de la Peña, la manifestación festiva más importante en Puebla. Diversos estudios que, de una manera u otra, han tratado el tema de la fiesta destacan cómo ésta cumple la función social de reforzar las identidades colectivas (S. Rodríguez Becerra, 1985). Asimismo, la romería de la Virgen de la Peña tiene para los puebleños una significación simbólica de reafirmación anual de su identidad local. En la romería concurren múltiples elementos específicos de la cultura local, aquéllos que simbolizan la identidad puebleña. Ya en 1957, J. Caro Baroja realizó una descripción de esta peculiar romería andevaleña resaltando sus singulares características. Desde entonces hasta la actualidad, algunos de estos elementos han cambiado en el tiempo mientras que otros parecen haber permanecido inmutables o, en todo caso, haber variado sus significados.

La fiesta se desarrolla durante varios días a lo largo de los cuales se suceden distintos actos que tienen, a su vez, distintos escenarios: el pueblo, el habitual Camino al Cerro del Águila donde se sitúa la ermita y, el escenario principal, la ermita de la Virgen de la Peña y sus alrededores. Mayordomos, acompañantes y romeros en general suben y bajan del pueblo a la ermita realizando el trayecto preferentemente a caballo o, en su defecto, andando. La caballería sobresale de manera notable en la fiesta por su abundante presencia tanto en el cerro como, por la noche, en el pueblo. Los caballistas suelen saludarse cantando alguna de las «coplas de monta», un tipo de fandango propio de Puebla cuyos textos versan sobre temas locales.

Los mayordomos son identificados por portar «los pendones» de la Virgen (símbolo del cargo) y por vestir el traje de «gabacho» o «gabacha», una llamativa indumentaria de influencia francesa más frecuente en las mujeres que en los hombres. Las mayordomas y sus acompañantes montan además en «jamugas» (5) y se les denominan «jamugueras». Para los diversos actos, los mayordomos son recogidos y llevados a sus domicilios, «casas» o a la «Casa de Fondos» (6) por una comitiva formada entre representantes de la hermandad, allegados, convecinos y danzadores, estos últimos encabezando el cortejo junto al tamborilero. El grupo de danzadores lo componen de siete a once hombres en total que bailan, en todas las ocasiones solemnes de la fiesta, una original danza de espadas al ritmo de flauta y tamboril (7). Cuando los danzadores acompañan a los mayordomos, encauzan su entrada o salida de las distintas estancias formando un arco con las espadas bajo el cual pasa la comitiva. Tanto la danza como el toque de la Virgen de la Peña poseen unas características inconfundibles respecto a otras danzas o toques similares, lo cual indica su indiscutible condición puebleña.

Hasta la década de 1940, un miembro de la comunidad tomaba cada año la representación de toda ella «cogiendo los pendones de la Virgen», símbolo del cargo de la mayordomía. El último día de romería, un sacerdote forastero proclamaba el «sermón de súplica» instando a que algún puebleño cogiera los pendones que el mayordomo saliente había entregado. Coger los pendones suponía responsabilizarse ante el colectivo de los gastos que ocasionara la romería del año siguiente, incluyendo la «comida de los pobres» ofrecida a una multitud de mendigos que peregrinaban hasta la ermita desde todas partes de la comarca del Andévalo. A cambio los mayordomos obtenían el público reconocimiento



de su generosa acción, la posibilidad de ostentar el prestigio que conlleva el cargo y la legítima expresión de una elevada posición económico-social.

Actualmente la «comida de pobres» se sigue realizando aunque ha perdido su significación original y se han introducido innovaciones en la organización, preparativos y elaboración. Antes, la comida se servía en un largo lienzo extendido sobre el suelo de las explanadas cercanas a la ermita, ahora se dispone de comedores, amplias cocinas y potentes cámaras frigoríficas para la carne. El objetivo de la comida ya no consiste en ayudar a los necesitados sino en ofrecer un atractivo más para la fiesta y, como todo acto de comensalidad, promover la sociabilidad de los participantes.

La mayordomía ha seguido sufragando los gastos que ocasiona la romería pero, con el tiempo, al aumentar considerablemente la cuantía de estos gastos ha disminuido la probabilidad de que una sola persona pueda satisfacer su importe. Para evitar el unánime rechazo a la responsabilidad de ser mayordomo por la carga económica que comporta y evitar, al mismo tiempo, que deba ser la hermandad - comunidad quien tenga que hacer frente a ese dispendio, se ha introducido una variante en el cargo: los gastos se distribuyen entre varias personas, lo que I. Moreno Navarro denomina «mayordomía colegiada» (1985: 102). Al incrementarse el número de posibles mayordomos, disminuye la aportación que deben desembolsar cada uno de ellos por un mayor reparto de la cantidad total. A pesar de la reducción en la contribución de los mayordomos, asumir el cargo sigue implicando poseer cierta solvencia económica y, consecuentemente, sigue reflejando una posición de privilegio y prestigio público. Ahora bien, sólo los puebleños son plenamente admitidos por la comunidad para ser mayordomos, o sea, existe una implícita limitación en la adquisición del cargo de individuos no oriundos de Puebla, al menos en el acceso formal pues de hecho algunos forasteros han sido mayordomos.

*«Lo único ahora mismo que está vetado para la gente que no es de la Puebla es el ser mayordomo. Pero incluso, por ejemplo, si no es hijo de la Puebla lo puede coger. En la tradición se cuenta que hay personas que lo tienen ofrecido y se lo ha cogido un amigo y lo ha hecho, pero en el Libro de Actas ha estado como que lo ha cogido el hijo de la Puebla.*

*Lo que pasa es que, en cierta manera, hay como si dijéramos un sentir arraigado a la tradición para que la tradición, ahora mismo, por muchas reformas no se deforme. Entonces, por ejemplo, en la figura del mayordomo, la figura del mayordomo en Puebla es una institución y como tal tiene su reconocimiento. Entonces, ser mayordomo significa estar al servicio de la Peña en esos días, el servir ahora mismo, desde el martes de Peña, coge el pendón por la tarde y el miércoles ya es tradición de ofrecerlo de casa en casa a los amigos y a la familia y decirles: tenemos el pendón en nuestra casa, queremos ofrecerlo y aquí lo tenéis, el año que viene lo ofreceremos para que nos acompañéis.»*

*(Puebleña de 42 años)*

*«Lo que te quiere decir es que la figura del mayordomo en la romería de la Virgen de la Peña es algo insustituible. El primer protagonista después de la Virgen es el*

*mayordomo que es el que hace el ofrecimiento, que hace ese ofertorio de la comida de pobres en nombre de la Virgen de la Peña, porque no lo hacen en nombre suyo, lo hacen en nombre de la Virgen de la Peña.»*

*(Puebloño de 30 años)*

En esta conversación apreciamos cómo nuestros dos informantes coinciden en resaltar el papel relevante que ejercen los mayordomos en Puebla. Si analizamos el contenido de sus palabras observaremos las correlaciones que se establecen entre los significados de «mayordomos», «comunidad» y «Virgen de la Peña», respecto a su interpretación simbólica. Por una parte, los mayordomos, al coger los pendones símbolos del cargo, se ponen al servicio de la Virgen. Por otra parte, ese servicio en nombre de la Virgen se proyecta en un ofrecimiento a familiares, amigos y vecinos, es decir, a la colectividad. Por consiguiente, los mayordomos son agentes mediadores entre la Virgen de la Peña y la comunidad, una mediación que, en definitiva, se traduce en una aportación económica. El argumento de la mediación justifica el protagonismo de los mayordomos en tanto su acción es considerada un sacrificio o compromiso que concierne al ámbito de lo sagrado. El «sacrificio» que anualmente hacen los mayordomos ratifica el carácter puebloño de la Virgen de la Peña pues su acción vincula, mediante una relación simétrica, a la Virgen con la comunidad, de ahí la tendencia a que los mayordomos sean «hijos de la Puebla».

También, en la exposición de estos informantes se descubre una actitud proteccionista hacia las tradiciones y elementos considerados propios de los puebloños, como aquéllos relacionados con la Virgen de la Peña. Igualmente, en las disposiciones de la hermandad se descubre una postura proteccionista acorde con la modalidad de «hermandad comunal». La hermandad es el órgano encargado de la organización de la romería y máximo responsable de todo lo referente a la Virgen. La autoridad de la hermandad sobre la Virgen y la fiesta se refuerza en su exclusividad y en el hecho de que hermandad y comunidad coincidan.

Ahora bien, que colectivos más o menos amplios (en este caso, un colectivo-comunidad) se agrupen en hermandades y cofradías legitimando un símbolo sagrado, no significa que la influencia del símbolo no pueda sobrepasar los límites del grupo asociado (en este caso, los límites territoriales de la comunidad local), aunque sin legitimidad. W. Christian (1978: 65) denomina «territorio de gracia» a la extensión del ámbito territorial de influencia de las devociones. En este sentido, el territorio de gracia de la Virgen de la Peña es más amplio que el nivel de identificación simbólica de la hermandad que legitima el símbolo, o sea, que la comunidad puebloña. La devoción de la Virgen de la Peña se extiende por la mayor parte de la comarca del Andévalo, incluso por gran parte de la provincia de Huelva, tal y como se demuestra por la procedencia de muchos de los devotos que se desplazan a la ermita, fundamentalmente, para la fiesta. Sin embargo, no existe ninguna otra hermandad ni colectivo asociado que como tal se les permita manifestaciones públicas de devoción durante la romería. Sabemos que entre las innovaciones de la romería de 1950 se incluía el recibimiento de las hermandades filiales de Huelva, de Ayamonte y del Cerro (J. Caro Baroja, 1957: 417-418). Pero, con el tiempo, la hermandad matriz (8) ha ido prescindiendo de la intervención de estas filiales en la romería, e incluso de otras filiales que hayan podido formarse, a excepción de la hermandad filial de Madrid.





*Recogida de los mayordomos en Puebla de Guzmán para subir a la ermita de la Virgen de la Peña. Año 1991*



*Saludo y recogida de la hermana mayor y miembros de la hermandad filial de Madrid. Año 1991*



## Hermandad de la Virgen de la Peña de Madrid

La población de Puebla de Guzmán y de la comarca del Andévalo, en general, fue afectada por una acentuada emigración durante las décadas de 1960-70; entre los puntos de destino destaca Madrid, donde se concentró un abundante número de andevaleños. Lejos de la tierra de origen, los emigrantes conformaron un colectivo asociado con la finalidad de reproducir la devoción a la Virgen de la Peña que, como hemos visto, constituye el símbolo de identidad más relevante de Puebla de Guzmán. Este colectivo desembocó en la Hermandad de la Virgen de la Peña de Madrid erigida canónicamente en 1983, con sede en la Parroquia de Ntra. Sra. de la Cabeza del popular barrio de Aluche. Sin embargo, la hermandad no fue fundada por un puebleño sino por la iniciativa de un oriundo de Tharsis, municipio cercano a Puebla, lo cual confirma la extensión del territorio de gracia de la Virgen.

Durante los años en los que realizamos un seguimiento continuo de la hermandad, 1990-94, ésta mantenía un número total de hermanos que rondaba en torno a los 300 afiliados (9). Entre los integrantes abundan los andaluces emigrados procedentes de Puebla de Guzmán y Tharsis; la mayoría de los pocos miembros «no andaluces» están unidos mediante algún tipo de parentesco a éstos. Se trata de una hermandad muy dinámica, con frecuentes actividades durante el año, una relación constante entre los miembros, completamente integrada en la zona-vecindad y la parroquia. Además de los actos cotidianos la hermandad celebra su fiesta principal, la Romería de la Virgen de la Peña, en los dos ámbitos de referencia: Madrid y Puebla de Guzmán. Primero, organizan una romería propia en Madrid con aspectos similares a la original: pregón, triduo, misa, peregrinación andando desde su sede eclesíastica a la Casa de Campo, comida de romeros, etc... Por otro lado, la hermandad se desplaza a Puebla durante la romería de la Virgen para participar en el ritual original. Dicho de otra manera, la hermandad duplica la fiesta conforme a su doble identidad: la del lugar de emplazamiento del colectivo asociado, Madrid, y la del lugar de origen de la devoción reproducida, Puebla de Guzmán.

Al reproducir la devoción de la Virgen de la Peña fuera del contexto original se producen alteraciones que afectan al nivel de identidad simbolizado, en este caso, por *ampliación* (10): si en el lugar de origen la Virgen sintetiza simbólicamente y con gran intensidad el nivel de identidad local, en Madrid se amplía el significado territorial del símbolo. Por el distanciamiento, la reproducción de la Virgen de la Peña en Madrid no se da bajo los mismos límites que en Puebla. La exclusiva apropiación por parte de los puebleños en el lugar de origen se debilita en Madrid, adquiriendo un nivel más amplio en circunstancias de reproducción. Con la hermandad filial aparece un nuevo colectivo no excluyente, de adscripción territorialmente indefinida, el único colectivo posible para los «no puebleños» de acceder con legitimidad al símbolo.

La hermandad de Madrid engloba un grupo heterogéneo de personas diferenciado en dos mitades: tharsileños y puebleños. Teniendo en cuenta que el promotor de la hermandad fue un tharsileño, el sector puebleño acepta, en un principio, la apropiación y utilización del símbolo por parte de los tharsileños en tanto es *en Madrid* y bajo las condiciones de la



emigración. La lejanía del lugar de origen genera solidaridad entre los emigrados de esta zona onubense, superando la identidad local puebleña por un nivel de pertenencia más amplio, el comarcal andevaleño, que abarca el total de identidades locales. Se produce así un discursosinecdótico respecto a la Virgen de la Peña, fomentado por los tharsileños de la hermandad y que justifica al mismo tiempo su apropiación del símbolo: de «patrona de Puebla de Guzmán» a «Reina del Andévalo», donde ellos se incluyen.

*«La hermandad de Madrid ha sido la consecuencia de una emigración del Andévalo, no sólo de la Puebla, del Andévalo que han ido a Madrid, a Alemania, a muchos sitios, y en la que un grupo de gente de Tharsis, de gente del Andévalo nos hemos reunido... Se le llama patrona de la Puebla pero no hay que erigirla como algo sólo de la Puebla de Guzmán.»*

*(Tharsileño, miembro de la hermandad)*

*«Las personas, ahora mismo, por aquello del desarraigo lo que están reivindicando es algo suyo... si reivindican ahora mismo el Andévalo, el Andévalo es suyo, si reivindican ahora mismo la Puebla de Guzmán no la sienten como suya, con lo cual decir: ¡Viva la Reina del Andévalo!, es decir: viva algo mío.»*

*(Tharsileña, miembro de la hermandad)*

Pero además, la devoción a ciertas imágenes en particular, como en el caso de la Virgen de la Peña, genera colectivos identificados por la común adhesión al mismo símbolo y una similar forma de actuar respecto a él. En este sentido, los devotos de la Virgen de la Peña se identifican como «peñeros» independientemente de su origen o vinculación con Puebla de Guzmán. Los no puebleños desprenden de la devoción la dimensión territorial de la identidad simbolizada para resaltar exclusivamente el modelo de devoción como modelo de vida, de expresión y de práctica religiosa. Mediante la estrategia de alterar la dimensión de la identidad simbolizada, el acceso a la Virgen de la Peña y a la hermandad se globaliza ya que cualquier persona, sea cual sea su origen territorial, puede ser incluido y considerado «peñero».

Al igual que en Puebla, la hermandad de Madrid instituye mayordomía, pero las diferenciaciones entre matriz y filial se evidencian ya en la utilización de términos distintos para referirse a cargos análogos: si en Puebla son «mayordomos» en plural, en Madrid es «hermano o hermana mayor» en singular. El cambio de mayordomía no se realiza del mismo modo que en Puebla, asaltando el altar para coger los pendones el último día de romería. En Madrid, cada aspirante al cargo debe presentar su solicitud a la Junta Directiva quienes escogerán al candidato más idóneo. Una vez elegido, el traspaso de responsabilidades se efectúa alrededor de dos meses antes de la romería, en un acto público donde el hermano mayor saliente cede al entrante los símbolos del cargo en Madrid: la vara y la medalla.

Como vemos, otro de los contrastes entre matriz y filial aparece en el uso y tratamiento de los símbolos que identifican al hermano mayor diferenciándolo del mayordomo. Los pendones que en Puebla reciben una fuerte carga simbólica, en Madrid pierden completamente su significación de origen en tanto quedan sustituidos por la vara y la medalla doradas

distintivas del hermano mayor. El traje de gabacho no está presente en la romería madrileña ni los hermanos mayores suelen utilizarlo, en su lugar se usa el traje corto y el traje de faralaes. La única ocasión que una mujer vistió de gabacha fue en 1991, la única hermana mayor hasta ese momento de origen puebleño. En cambio, en Madrid se refuerza el valor simbólico de otro de los elementos rituales, el simpecado. La hermandad filial no posee imagen réplica de la Virgen de la Peña sino un simpecado que la sustituye y que representa al colectivo hermandad.

El hermano mayor, al igual que los mayordomos, costea los gastos de manutención tanto de la romería que organizan en Madrid como de la romería de Puebla de Guzmán, sin que las comidas sean consideradas «comidas de pobres». Ser hermano mayor supone un desembolso económico considerable, a diferencia de la mayordomía puebleña, no compartido aunque los miembros de la hermandad ayuden con regalos de víveres. Mayordomos y hermano mayor coinciden por su preocupación en aportar todo lo necesario a sus invitados, en un acto de verdadero derroche económico y alimenticio. No obstante, la preocupación por las formas y la imagen se intensifica en el caso del hermano mayor, sobre todo al representar a la hermandad de Madrid en Puebla. Puesto que la mayordomía madrileña recae en una sola persona, la responsabilidad aumenta y suscita las comparaciones entre hermanos mayores de años diversos.

*«Responsabilidad en cómo quedas con tu hermandad, procurar que salga todo bien, tanto como los triduos, las sabatinas, la romería de allí que quieras que no te van personas y no puedes... tengo la ayuda de mi hermandad. Responsabilidad hay mucha porque no sabes si lo que estás haciendo pa algunas personas lo ve bien, otras no, es muy difícil. Ser hermano mayor aquí es igual como allí, es tu responsabilidad con tu hermandad, aparte allí tienes otras responsabilidades de otros cargos que van llegando de la hermandad matriz de allí, entonces tienes que tener cierto cuidao porque no sabes cómo vas a caer y procuras estar bien siempre.»*

*(Emigrante almeriense, hermana mayor de la hermandad de Madrid)*

Sobre este aspecto, la hermandad de la Peña de Madrid ha introducido una innovación en sus actividades festivas. El hecho de no llegar a consumir todos los alimentos aportados por el hermano mayor se considera un síntoma de la magnitud que ha adquirido su desprendimiento económico. Para reforzar esta apreciación, tras volver de Puebla, el hermano mayor ofrece a los miembros de la hermandad madrileña una «comida de sobras» que sirve, además, para marcar el final de ese período festivo.

A pesar de que el cargo de hermano mayor de la hermandad filial presenta las mismas funciones explícitas que el de mayordomo de la hermandad matriz (obtener un público reconocimiento de status elevado, prestigio social, alcanzar posiciones de liderazgo, etc.), los emigrantes puebleños de la hermandad filial prefieren ser mayordomos en Puebla que hermano mayor en Madrid.

*«Existe un privilegio de ser mayordomo, yo como tengo ese privilegio, y es una opinión totalmente personal que no estoy hablando en nombre de la hermandad de*



*Madrid, primero sería mayordomo, y por supuesto, el primer ofrecimiento después de ser mayordomo es ser hermano de la hermandad de Madrid, porque es que estoy en tierra de nadie. Estoy primero con mi pueblo, con mi Virgen de la Peña, con mi hermandad de la Puebla de la que soy miembro, y después he sido hermano de la hermandad de la Virgen de la Peña de Madrid. Por mantener un poco la tradición dentro de mi familia sería primero mayordomo ya que tengo ese privilegio y por mi novia, que si me caso con ella, lo tendríamos los dos por tener esas relaciones con Puebla de Guzmán y esa descendencia dentro del árbol genealógico.»*

*(Emigrante puebleño, miembro de la hermandad de Madrid)*

Los puebleños de la hermandad de Madrid pueden elegir entre la doble opción de ser mayordomo y hermano mayor, sin embargo el resto de integrantes no puebleños sólo tienen una alternativa viable al cargo siendo hermano mayor. La mitad puebleña, en su mayoría, son emigrantes relativamente jóvenes que aún mantienen contactos asiduos con la comunidad de origen, siguen vinculados por parientes y amigos e incluso conservan casa propia o familiar en el pueblo. Para ellos, la asistencia a la romería lleva implícita la pertenencia a la comunidad. Si para los puebleños residentes ocupar la mayordomía supone, entre otras cosas, un medio privilegiado de reafirmar su identidad, para el puebleño emigrante este principio se refuerza aún más. Mientras que la mitad tharsileña encuentra en el cargo de hermano mayor la única forma de acceder al símbolo, Virgen de la Peña, la mitad puebleña hace uso de su privilegio postergando la mayordomía en Madrid por la legítima posibilidad de serlo en su lugar de origen.

En la interacción cotidiana, puebleños y tharsileños de la hermandad difieren en sus discursos. Como hemos señalado, los tharsileños se enfrentan ante la exclusividad puebleña del símbolo-devoción mediante el mecanismo de la ampliación de sus significados identitarios: del nivel local a niveles más generales. En cambio los puebleños subrayan su legitimidad sobre el símbolo enfatizando en el patronazgo y reproduciendo en Madrid, junto a la devoción a la Virgen de la Peña, otros elementos religiosos y profanos del patrimonio cultural local como las coplas de monta, el toque de tamboril de la Peña, sevillanas que hacen alusión a temas puebleños, etc...

Desde luego, y en vista del efectivo funcionamiento de la asociación, entre las dos mitades debe existir, al menos, un mínimo consenso. El acuerdo en la hermandad de Madrid de puebleños y tharsileños se sostiene por el común objetivo de reproducir la devoción a la Virgen de la Peña en el lugar de emigración, y se manifiesta por la adhesión de ambas mitades participando conjuntamente en las actividades organizadas en Madrid. Pero esta recíproca conformidad carece de sentido cuando la hermandad se traslada a Puebla para la romería. Aunque no abandonan su compromiso con la hermandad de Madrid, con frecuencia los puebleños se desvinculan de la otra mitad para integrarse totalmente en la fiesta como miembros que son de la comunidad local. Por su parte, los tharsileños refuerzan la identidad grupal de la hermandad filial por ser el único medio posible de participar activamente en los diversos actos de la romería.

## **El rechazo al cambio: la Hermandad de Madrid en la Romería de la Virgen de la Peña**

La presencia desde hace algunos años de la hermandad de Madrid en la romería peñera fue ya en sí misma una innovación, puesto que no existe ninguna otra hermandad filial añadida a la fiesta. Las pocas filiales que fueron creadas hace algún tiempo han ido paulatinamente desapareciendo de la romería.

La incorporación de la hermandad de Madrid en la fiesta se realiza bajo condiciones distintas respecto a la comunidad puebleña, cediendo siempre el protagonismo a la hermandad matriz y mayordomos, en definitiva, a los que ostentan el poder legítimo sobre el símbolo representando a la comunidad en su totalidad. Aunque los actos centrales de la romería se desarrollan en el entorno de la ermita de la Virgen de la Peña, parte de la actividad festiva tiene también como escenario el pueblo. Los puebleños no permanecen en el cerro durante los días de romería sino que continúan e inician la acción en Puebla, con constantes subidas y bajadas de mayordomos, hermandad matriz y romeros. Por el contrario, para la hermandad de Madrid, el territorio de actuación se restringe al espacio de la ermita de la Virgen, donde se les permite instalar una amplia caseta. La caseta se utiliza como sede-casa de la hermandad, en ella se exponen públicamente los símbolos de identidad del colectivo madrileño: guión, simpecado, banderas (incluida una bandera de la Comunidad de Madrid) y varas. En este recinto se efectúan los actos de comensalidad particulares de la hermandad filial, distanciados de la «Casa de Fondos» en la que reparten la «comida de los pobres».

A diferencia de los mayordomos, el hermano mayor no peregrina los pendones desde el pueblo a la ermita sino que, como dijimos, su intervención se limita a los actos organizados en el cerro. Una representación de la hermandad matriz recoge en su caseta a la filial (hermano mayor, directiva y miembros en general) en dos ocasiones durante los días de romería: para las dos misas que celebra la hermandad madrileña en la ermita, la misa de llegada y la de despedida. La «recogida» se realiza de forma semejante a los mayordomos, a toque de tamboril y danza de espadas, pero, con arreglo a tan corto recorrido, para el traslado de la caseta a la ermita no se utilizan caballos, ni jamugas, sino que se desplazan caminando, como cuando recogen a los mayordomos en sus «casas» del cerro.

Una comisión de la hermandad matriz suele asistir a algunas de las celebraciones que la hermandad filial organiza con independencia del programa oficial de las fiestas. Por otro lado, una representación de la filial (el hermano mayor y el presidente) participa en los principales actos de la romería: recogiendo a los mayordomos, acompañando a la presidencia en las homilías, etc... En las dos procesiones de la Virgen de la Peña, la hermandad de Madrid interviene formando parte del cortejo procesional, y lo hace manifestando ser un colectivo diferenciado en tanto se agrupan en torno a su simpecado y acuden mostrando otros símbolos de la hermandad como medallas y varas.

Aún habiendo sido permitida la incorporación de la hermandad de Madrid en el contexto de la romería de la Virgen de la Peña, su intervención en los distintos actos programados se limita temporal y espacialmente, subordinándose a la autoridad de la hermandad matriz. Sin embargo, y a pesar del control ejercido, la presencia de esta única



filial ha implicado la introducción de novedades en el ritual festivo: nuevos cargos, nuevas misas, nuevos simpecados, nuevas coplas, etc... El retorno eventual de la emigración contribuye al cambio por la incorporación de elementos externos, pero además, en este caso concreto, lo «externo» son incluso los mismos emigrantes ya que no sólo se trata de puebleños.

La hermandad de Madrid, como colectivo que se añade a la fiesta, adquiere un carácter indefinido. No se identifican como puebleños en su totalidad puesto que no todos lo son. Tampoco se identifican como tharsileños ni como andevaleños pues esta última denominación excedería territorialmente sus procedencias, excluirla a la minoría no andaluza y ambas atentarían contra las intenciones exclusivistas de la hermandad matriz. Recurren a identificarse como «madrileños» por el lugar de residencia donde se incluyen todos los miembros. Este carácter ambiguo de la hermandad de Madrid ha influido en las relaciones con la matriz ya que queda anulado el argumento de la emigración para vincular la hermandad filial al lugar de origen, Puebla.

Después de algunos años participando en la fiesta sin inconvenientes, la acción restrictiva de la matriz ha provocado importantes conflictos en la relación matriz-filial. Recientemente, la matriz ha impedido a la filial proseguir con la misma dinámica de actuación en el ritual tal y como, hasta nuestro tercer año de investigación, 1992, estaban practicando. Ya no les permiten officiar misa propia en la ermita, ni montar la caseta o casa de hermandad, ni incorporar su simpecado en la procesión de la Virgen. La repentina oposición de la matriz se debe a una reacción de resistencia ante la posible pérdida de exclusividad por compartir el símbolo-devoción con otros colectivos. La hermandad matriz, como «hermandad comunal», ha preservado su hegemonía y autoridad sobre la Virgen y la romería resistiendo el acceso de hermandades filiales. En su momento rechazaron a las hermandades de Tharsis, de Ayamonte y de otras localidades cercanas, pero la lejanía de la hermandad de Madrid y la presencia en ésta de inmigrantes puebleños facilitó su inicial apertura. En la última romería, antes de la impugnación por la matriz, un miembro de la hermandad de Madrid nos comentaba:

*«De todas maneras nos han admitido, con los pros y contras, nos han admitido. El primer año que vinimos nos admitieron muchísimo, con unos aplausos y unas cosas. Yo lo veo que está un poquito más enfriado ahora, pero el primer año muy bien. Porque yo he oído el comentario que, por lo que se ve, quieren hacer también en Huelva, unos cuantos que quieren hacer una hermandad y no le admiten los de la Puebla, ni que vengan ni siquiera aquí como hermandad.»*

La incorporación de la hermandad de Madrid supuso un empuje para otras incipientes hermandades, como la de Huelva, que presionaron a la matriz para lograr igualmente su participación. La respuesta de la matriz no fue una mayor apertura sino, por el contrario, prescindir de toda filial. Según nos decía una informante, «es un sentimiento proteccionista».

*«Porque, claro, todo evoluciona con los tiempos, todo se acomoda a las nuevas tecnologías, a las nuevas formas de vida, si vieras la cantidad de coches que hay allí arriba, montones de cosas que se han perdido, montones de cosas que se han*

*cambiado, pero nuestro ímpetu y nuestro motivo es conservar las tradiciones pero sin cerrarlas a otras innovaciones como puedan ser las hermandades porque es una muestra más de devoción a la Virgen.»*

*(Emigrante puebleño, miembro de la hermandad de Madrid)*

A la polémica se añade la división en mitades en el seno de la misma hermandad de Madrid entre los miembros tharsileños (promotores de la hermandad) y puebleños. La hermandad filial de Madrid es el único medio posible para los no puebleños de acceder en alguna medida al cargo de la mayordomía e intervenir activamente en la fiesta. Los tharsileños logran así la lícita apropiación de símbolo en Madrid pero ficticia en Puebla ya que se mediatiza bajo el anonimato de un colectivo «madrileño» no definido. Por su parte, los puebleños en Madrid aceptan compartir el símbolo con los tharsileños bajo las condiciones de la emigración, pero una vez en Puebla se unen a su comunidad local de origen aislándose de la hermandad filial por la posibilidad de acceder real y legítimamente al símbolo, su patrona, como puebleños y miembros de la hermandad matriz. En consecuencia, la justificación para incorporar a la fiesta a la hermandad de Madrid queda invalidada por la matriz en tanto los puebleños emigrados pueden, de todas formas, intervenir en la romería e incluso ser mayordomo, un privilegio que se concede a los nacidos en Puebla.

## Notas

- (1) Asimismo, E. Vogt (1969: 70-71) aborda el concepto de «proceso» relacionando los modelos teóricos funcional y estructuralista con el análisis procesual.
- (2) Entre los estudios sobre migraciones orientados desde esta óptica destacamos los realizados por D. Gregory (1976 y 1978) sobre la emigración andaluza.
- (3) Según los tres niveles o campos de sentido que propone V. Turner (1990: 56) para analizar el significado de los símbolos.
- (4) El mismo I. Moreno Navarro (1985: 102) cita como ejemplo de hermandad comunal el caso de la Virgen de la Peña de Puebla de Guzmán.
- (5) Sillas de tijeras que se colocan sobre el aparejo de las caballerías.
- (6) Por «casas» se conocen a los locales del santuario de la Virgen de la Peña habilitados para acoger a los mayordomos. La «Casa de Fondos», también en el santuario, es el lugar donde se procede a la invitación de la comida para todos los asistentes.
- (7) Un sólo tamborilero toca simultáneamente la flauta y el tamboril, lo hace andando y acompañando a los danzadores. Sobre la danza de espadas de Puebla de Guzmán, ver A. Acuña Delgado y F.J. Santamaría Díaz (1991: 157-180).
- (8) Con el propósito de distinguir las hermandades de la Virgen de la Peña de Puebla y Madrid, de ahora en adelante utilizaremos los términos matriz y filial.
- (9) Todos los datos que ofrecemos se refieren a este intervalo de tiempo durante el cual desarrollamos nuestro trabajo de campo.



- (10) En nuestro estudio sobre la reproducción de devociones andaluzas en Madrid, observamos cuatro modalidades de alteraciones en los significados de los símbolos al ser reproducidos: por restricción, ampliación, globalización y reforzamiento.

## Bibliografía

- Acuña, A. y Santamaría, F.J.: «Danza de espadas de Puebla de Guzmán» En *El Folk-Lore Andaluz*, nº 7. Ed. Fundación Machado, Sevilla, 1991, págs. 157-180.
- Caro Baroja, J.: «Dos romerías de la provincia de Huelva». En *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, XIII-4, C.S.I.S. Madrid, 1957, págs. 411-450.
- Christian, W.: *Religiosidad popular. Estudio antropológico en un valle español*, Ed. Tecnos, Madrid, 1978.
- Geertz, C.: *La interpretación de las culturas*, ed. Gedisa, Barcelona, 1989.
- Gregory, D.: «El éxodo y la perpetuación en Andalucía». En *Ethnica*, Nº 11, 1976, págs. 137-147.
- *La odisea andaluza. Una emigración hacia Europa*, Ed. Tecnos, Madrid, 1978.
- Jiménez de Madariaga, C.: *Reproducción de devociones andaluzas en Madrid*. Madrid, 1995. (Tesis doctoral, sin publicar)
- Moreno Navarro, I.: *Cofradías y hermandades andaluzas*, Ed. Andaluzas Unidas, Sevilla, 1985.
- Rodríguez Becerra, S.: *Las fiestas de Andalucía. Una aproximación desde la Antropología Cultural*, Ed. Andaluzas Unidas, Sevilla, 1985.
- Turner, V.: *La selva de los símbolos*. Siglo Veintiuno Editores. Madrid, 1990.
- Vogt, Evon Z.: «Sobre los conceptos de estructura y proceso en Antropología Cultural». En *Estructuralismo e Historia* (Marc Gaboriau y otros, Eds.). Nueva Visión, Buenos Aires, 1968, págs. 67-90.
- «Cultura: Cambio Cultural». En *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*. Tomo III. Ed. Aguilar, Madrid, 1974, págs. 320-323..

## LA ESQUILA DE RIOTINTO

Esteban RUIZ BALLESTEROS

Universidad de Sevilla

José Manuel DELGADO RAMOS

Mancomunidad Cuenca Minera de Riotinto

*La Esquila es un mirador estratégico para reflexionar sobre el nuevo Riotinto: Una música que integra a todos sin diferencias, una música que marca la continuidad asumiendo el cambio, una música que articula la dinámica de la sociedad y la cultura; música que mantiene ese poso de inmutabilidad, de tradición, aun ficticia, que los colectivos y las personas necesitan para representarse a sí mismos.*

\*\*\*

### Contexto y método

El municipio de Riotinto (5480 ha.) se encuentra integrado en la comarca onubense de la Cuenca Minera, junto a otras seis localidades (Berrocal, Campofrío, El Campillo, La Granada de Riotinto, Nerva y Zalamea la Real). Esta zona, perteneciente a la llamada Faja Pirítica del Andévalo, cuenta con una extensión aproximada de 640 Kms<sup>2</sup> y con unos veinte mil habitantes.

La minería es el eje vertebrador y el elemento explicativo fundamental de la economía, cultura y sociedad de la zona a través de su historia. Desde los primeros yacimientos arqueológicos (Chinflón, II milenio A.C.), pasando por la compra de las minas por un consorcio británico en 1873, hasta la actual Sociedad Anónima Laboral que gestiona la explotación minera, se han venido sucediendo períodos de auge minero junto a momentos en los que el declive de la actividad extractiva posibilitó la potenciación del sector agropecuario. Pero el peso de la minería ha llegado a tanto que esos momentos en los que las actividades mineras decayeron han sido etapas de «oscuridad histórica» y «crisis» (sirva esto para ilustrar el peso de lo minero incluso en la producción historiográfica comarcal). Zalamea la Real es el municipio en el que la minería ha tenido tradicionalmente menos peso, y es al mismo tiempo el municipio matriz de la mayoría de los que componen la comarca: Riotinto (que se emancipa en 1841), Nerva (1885) y El Campillo (1931).

Desde que en los siglos XVIII y XIX las actividades mineras se intensifican en lo productivo, a raíz del desarrollo tecnológico, surgen los problemas entre los intereses propiamente mineros y los intereses agropecuarios, que en distintos aspectos se ven dañados por el auge de la minería (1). Como hitos de este problema político nos encontramos con dos momentos históricos para el pueblo de Riotinto: 1.- por un lado su propia constitución



como municipio independiente en 1841, fruto de las presiones que el concesionario de las minas, Francisco Tomás Sanz, hace para liberarse de la oposición que desde Zalamea se hace a la expansión minera, y por otro 2.- los sucesos de 1888 en los que entran en abierto conflicto los dos elementos fundamentales del sistema de poder comarcal, la Río Tinto Company Limited y la oligarquía terrateniente zalaméña. En ambos casos los intereses mineros salieron fortalecidos, erigiéndose la compañía en el vértice indiscutible del sistema de poder comarcal: la constitución del municipio de Riotinto supuso una liberalización de territorio para fines exclusivamente mineros, y la resolución de los conflictos de 1888 -represión a la movilización obrera y campesina- consolidó definitivamente a la empresa británica como detentadora de la hegemonía política frente al poder de los propietarios agrícolas (Avery 1985, Calero 1976, Ferrero Blanco 1988 y 1994, Pérez López 1994, Sánchez Carrera 1988, Sanchez Díaz 1988) (2).

La llegada de la Río Tinto Company en 1873 supuso la intensificación de la explotación minera a partir de unos nuevos métodos de extracción a gran escala y del abaratamiento del transporte hacia el puerto de Huelva. Por otro lado esta empresa estableció una serie de estrategias de control social especialmente en el pueblo de Riotinto, pero extendidas en la medida de sus posibilidades al conjunto de la comarca.

En el caso concreto de la localidad que nos ocupa, la empresa británica realizó una gran operación de transformación y planificación urbanística, que culminó con la destrucción del núcleo de población primitivo y la creación de barrios dispersos por el término municipal. Se establecieron así «barriadas funcionales» (Gil Varón, 1984) localizadas en las proximidades de los distintos departamentos mineros (Riotinto Estación, La Naya, La Dehesa, La Atalaya, Alto de la Mesa, Bellavista -donde residían los directivos de la empresa-, y El Valle que hacía las veces de cabecera de la localidad). Estas zonas de poblamiento, separadas por varios kilómetros, suponían una traducción de las categorías profesionales y de los distintos departamentos mineros a la vida social, con lo cual Riotinto se constituía como un «pueblo de empresa». Estas pautas urbanísticas contribuían a dividir el potencial reivindicativo de los trabajadores y a modelar el tono y formas de las relaciones sociales, que se convertían así en una continuación de las que se daban en los contextos puramente laborales. Asimismo, se estaba cercenando la posibilidad de que apareciera una conciencia común de pueblo. Todo ello ha tenido un efecto prolongado en el tiempo ya que esta estructura urbanística continuó intacta hasta los años setenta y desde entonces la tendencia ha sido a que toda la población se concentre en torno a la cabecera municipal, El Valle. No obstante, el peso de un siglo no ha podido ser borrado tras veinte años de una nueva conceptualización del desarrollo urbanístico local.

Pero el poder de la empresa no terminaba aquí, sino que se extendía por múltiples parcelas de la vida social. La RTCL controlaba todos los servicios básicos (electricidad, agua, vivienda, sanidad, abastecimiento general...), en definitiva no había ámbito de la vida socio-económica en la que hubiese resquicio para la autonomía de la sociedad local riotinteña. Una vez que la empresa británica abandonó la comarca, las empresas (3) que le han ido sucediendo hasta la constitución en 1995 de la Sociedad Anónima Laboral (tras la compra de las instalaciones por parte de los trabajadores), han continuado practicando ese

paternalismo empresarial aunque cada vez de una forma más difusa, llegándose a principios de los noventa a desligar de toda responsabilidad no estrictamente productiva (vivienda, servicios...).

Todas estas circunstancias han tenido una traducción directa en las pautas de sociabilidad de la población de Riotinto. Así, junto a ese factor de dispersión urbanística, aparecen otros factores que determinaban el nivel de contactos interpersonales en contextos privado-públicos de sociabilidad. Por ejemplo los bares, casinos y tascas han sido tradicionalmente deficitarios en esta localidad y ello era reflejo de una política de empresa que pretendía extremar las medidas de control sobre su plantilla, o al menos sobre la parte de ésta que residía en Riotinto (donde además vivían los jefes y se establecieron la oficinas centrales de la compañía).

Junto a esta debilidad de la sociabilidad de carácter informal, asistimos tradicionalmente a un nivel notable de sociabilidad formal, en muchos casos siguiendo patrones británicos que se ejemplifican perfectamente en el Club Inglés de Bellavista. La transición democrática fue un momento de efervescencia del sistema asociativo local, y propició la aparición de numerosas asociaciones que, si bien recreaban ámbitos de sociabilidad intensa entre sus miembros, se convertían más bien en núcleos autónomos, muy articulados internamente, pero mayoritariamente desconectados del conjunto del pueblo, llegándose a una atomización formal de la población local. Curiosamente, la mayoría de estas asociaciones tienen unos fines específicos relacionados con las actividades musicales, algo que no es demasiado común en la comarca, ni en el resto de Andalucía.

En este contexto socio-cultural, del cual presentamos aquí un somero bosquejo, tiene lugar anualmente el ritual que nos ocupa en este artículo. Lo que nos interesa ahora es remarcar el carácter dependiente, empresarial, desarticulado y en definitiva poco proclive al desarrollo de procesos de identificación colectivas de cariz comunal, del colectivo que forma el municipio de Riotinto. La evolución histórica y la situación actual de esta sociedad local nos hacen patente el principal problema político del pueblo una vez que el tradicional vértice de su sistema de poder, la empresa, ya no actúa como siempre lo hiciera. Los modelos de identificación colectiva e individual de los riotinteños han tenido un referente claro en la empresa minera, una vez que el paternalismo de ésta se desactiva (Escalera, Ruiz y Valcuende, 1995), tanto la sociedad local, como los individuos deben atender a otros elementos para construir sus modelos de representación e identificación. La Esquila, como ritual simbólico, presta un marco inmejorable para rastrear cómo se articulan los procesos de identificación en una sociedad que sufre una profunda transformación social y económica.

Entendemos que las identificaciones colectivas se articulan directamente con los procesos de identificación personal, o mejor dicho que para que un proceso de identificación colectiva tenga un potencial suficiente debe afectar de manera determinante a la propia constitución de la persona como ser social, como elemento constituyente de una comunidad (Cohen, 1985; Revill, 1993; Crow y Allan, 1994; Augé, 1994). En este sentido, nuestro análisis de la esquila viene a subrayar, en un contexto tan peculiar como es una zona minera en transformación, cómo los rituales contribuyen a la construcción de la comunidad en



tanto en cuanto están haciendo lo propio con la construcción de la persona. Con más frecuencia de lo deseado el antropólogo no presta la debida atención a estos factores, perdiendo por tanto capacidad de visión sobre el hecho social global.

### La esquila

*La esquila está formada por sesenta tantos. Para ser miembro sólo hace falta saber cantar o tocar algún instrumento sin desafinar demasiado, allí no se le veta a nadie la entrada, el que quiera llega y toca, siempre que no vaya a meter la pata porque no tenga ni idea de nada. De edad tampoco hay límite alguno, no metiendo la pata ni desafinando demasiado...*

La esquila es un grupo exclusivamente masculino cuyo número, como veremos más adelante, es difícil de precisar con exactitud. Su cometido es cantar coplas alusivas a la Virgen del Rosario durante nueve noches seguidas por las calles del pueblo de Riotinto. Este ritual se lleva a cabo en el seno de la Hermandad de la Virgen del Rosario, institución que otorga oficialidad formal a este grupo. Las letras de las canciones entonadas van anunciando el Rosario de la Aurora diario, al que acuden gran cantidad de riotintinos, mayoritariamente mujeres (proporción 20/1).

Los instrumentos utilizados abarcan un amplio espectro de tonos, de los más agudos a los más graves, comenzando por los violines y terminando por la propia voz. El centro musical lo constituye la esquila o campana de metal que da nombre al grupo, y alrededor de cuyo compás se organizan musicalmente los demás instrumentos.

Aunque en ciertos períodos se han introducido instrumentos como la flauta travesera o el clarinete, la ortodoxia y la «tradición» han recomendado instrumentos como el laúd, para hacer la segunda voz, la bandurria y las guitarras, además de los anteriormente citados. El grupo siempre interpreta una única estructura musical ejecutada a dos voces cuya letra varía entre un conjunto de 15 composiciones (4). En el horizonte de unos treinta o cuarenta años composición musical y letras no han variado sustancialmente. La mayoría de las letras que se cantan en la actualidad han sido compuestas por un poeta local, Gregorio García Cardoso, que aún compone. Con ello podemos hacernos una idea certera del «horizonte tradicional» de esta localidad, a pesar de que se presente como «lo de siempre» o que desde el propio grupo se reivindiquen letras o arreglos musicales como cualidades inmutables del ritual.

*De Riotinto eres luz y eres gloria  
Virgen del Rosario estrella inmortal,  
que alumbraste al pueblo minero  
en horas de angustia con luces de paz.  
No nos abandones, danos tu perdón,  
que de nuevo sea tu Rosario  
bálsamo y consuelo para el corazón*

La esquila sale nueve noches, desde las doce hasta las seis de la mañana aproximadamente -hora en que comienza el Rosario-, y recorre en etapas diarias la totalidad del pueblo de Riotinto, calle a calle y teniendo como referencia el domicilio de los hermanos de la hermandad de la Virgen del Rosario. No existe un modelo de recorrido fijo, sino que éste se adecúa cada año en función de donde vivan los mayordomos de la fiesta. No obstante, y dada la excentricidad del casco urbano riotinteño, hay al menos dos áreas que tienen itinerarios autónomos que jamás se mezclan con los de otras zonas, nos estamos refiriendo a Bellavista y el Alto de la Mesa que se sitúan fuera del núcleo principal. La esquila normalmente no ha visitado las aldeas del término municipal, circunscribiéndose a la zona central del mismo, así, por ejemplo, en la actualidad no acude a la Dehesa que es la única que se conserva (anteriormente, y con carácter general tampoco acudía a La Naya, aunque sí lo hacía a La Atalaya).

El recorrido que realiza la esquila en sus nueve noches de actuación obedece a dos objetivos: por un lado se acude a cantar a la casa de todos los hermanos de la hermandad (unos mil), con lo cual se satisface la función manifiesta del grupo -anunciar a los hermanos el rosario de la aurora-; por otro, la esquila efectúa su recorrido, a lo largo de las nueve noches, por todos los barrios y calles de la localidad, a pesar de la dispersión y desarticulación que este pueblo presenta a nivel urbanístico. Se recorre así, todo el pueblo en general, y la casa de los hermanos en particular.

Sobre los lugares en los que se dan cita los miembros de la esquila para salir cada noche hay también cierta flexibilidad, pero al mismo tiempo se detecta con nitidez una recurrencia que los propios miembros se preocupan de mantener.

La composición del grupo es muy flexible y aparentemente abierta. Prácticamente cualquiera que tenga interés, puede acercarse al grupo y con instrumento musical o simplemente con su voz, convertirse en participante activo. Sin embargo, si a un nivel general cualquier individuo puede tomar parte en el ritual, de cara al interior existen unas normas rígidas de pertenencia y de obligación/comportamiento para ser considerado como «oficial», es decir, como miembro de pleno derecho dentro del grupo. En cualquier caso, este carácter aparentemente abierto ha propiciado que en los últimos años se detecte un fenómeno de «masificación» de la esquila, de forma que a nivel organizativo es cada vez más difícil mantener un control de las aproximadamente cien personas que la integran en sus nueve días de actuación.

La extrema flexibilidad aparente de la Esquila hace complicado penetrar en el análisis de los mecanismos de participación y pertenencia al grupo: diferenciar entre un «oficial» y un «acompañante». En principio cualquiera puede participar, lo que es lo mismo, cantar o tocar un instrumento. En este sentido la falta de normatización es casi absoluta, pero ésta es sólo una de las dimensiones del fenómeno. A este nivel, la diferenciación entre el grupo y el resto del pueblo es prácticamente imperceptible, las fronteras se difuminan y no es posible por ninguna referencia externa diferenciar a los miembros del grupo de los que no lo son. Sin embargo, de la esquila hacia dentro existen mecanismos de control y pertenencia perfectamente estructurados y articulados, pero sólo para los «iniciados».



Podríamos decir que existen tres elementos principales que confieren a sus miembros sentido y referencias claras de su pertenencia formal al grupo: El ticket de consumisión que reparte la hermandad, poder beber del cuerno de la esquila, y el más importante: tener sobre.

En una estructura tan aparentemente informal son elementos funcionalmente accesorios los que delimitan las posiciones del individuo con respecto al resto. Así, el hecho de que el presidente de la hermandad te dé un ticket para que puedas tomarte un café por cuenta de la asociación en cualquier bar, antes o durante el recorrido, indica tu consideración por parte de la misma como miembro de pleno derecho de la esquila. Del mismo modo tu acceso directo y sin complejos al cuerno que contiene la mezcla de aguardiente y agua, está también indicando una posición dentro del grupo, ya que el acceso a dicha bebida sólo está autorizada para los esquileros y se encuentra custodiada por la persona que porta el cuerno. Sin embargo lo que quizá es convierte en la confirmación definitiva de la pertenencia de pleno derecho al grupo de oficiales de la esquila es que te den el sobre con la parte correspondiente de las propinas recaudadas en los nueve días de recorrido.

Como se aprecia, todas estas circunstancias, con una clara dimensión simbólica interna, no son perceptibles desde el exterior de la esquila, y tan sólo tienen una significación especial para los que participan más plenamente, por tanto no alteran en nada esa sensación abierta, informal y flexible, que difumina las fronteras del propio grupo y que convierten al ritual en producto del pueblo en su conjunto.

Aún si profundizamos más en la composición y estructuración interna del grupo, encontraremos mecanismos de control y gestión interna que difícilmente se dan en colectivos teóricamente más formalizados. Así, es el propio grupo quien determina la pertenencia o no de los individuos a partir de su inclusión o exclusión en el reparto del sobre. Existe una especie de órgano colegiado dentro de la esquila que es quien tiene el poder de gestionar el grupo.

No hay ninguna reglamentación escrita, y sin embargo parece estar muy clara una serie de reglas: Para ser considerado miembro de pleno derecho («oficial») es necesario haber salido dos años con regularidad las nueve noches de recorrido, al segundo año de dicho comportamiento se les da a los aspirantes medio sobre (media gratificación individual de la prorrata de las propinas recibidas), y al tercero ya se le entrega el sobre entero que acredita como oficial. En años sucesivos se mantendrá este estatus dependiendo de la asiduidad en la participación y del comportamiento, con lo cual esa condición de oficial debe ser renovada año tras año, no es permanente. Para ser incluido en este proceso no existe ninguna limitación de edad, se contemplan los casos en el que el trabajo impida la regularidad en la participación o mantenerla durante toda la noche, o incluso el caso en que se resida fuera del pueblo. Como es fácil imaginar, para ejecutar todo esto es necesario un control estrecho e intenso de los que componen el grupo, haciendo un seguimiento de los antiguos, los nuevos y los aspirantes, manteniendo un nivel de información muy importante sobre todos los miembros, de sus problemáticas específicas y personales. Toda esta función

la realizan los miembros del grupo que actualmente coordina y dirige la esquila y que posteriormente efectuará el reparto, momento en el que concurren todos los factores descritos para determinar el estatus de cada participante en el ritual.

El reparto, la distribución del dinero recaudado (conformándose los «sobres») supone un momento central y final del ritual anual (se realiza por la mañana tras el último recorrido), al que sólo acuden los miembros que forman el órgano colegiado de gestión (5). El reparto no es un acto monetario sino que implica una evaluación global y particular al desarrollo anual de la esquila, y la determinación de oficiales, aspirantes y participantes de manera más general, de cara a años venideros. Esta evaluación es compleja si tenemos en cuenta que en 1992 fueron repartidos 49 sobres (6), nueve medios sobres, y unas 20 personas fueron tenidas en cuenta para años venideros; para 1995 no hemos podido acceder a los datos completos, como consecuencia de una política del grupo colegiado que tiende a mantener una reserva del funcionamiento más interno, en cualquier caso nuestra propia evaluación situaría el número de sobres en torno a los sesenta. Nos encontramos por tanto con una manifestación que ha venido implicando de forma más activa a una media entre 100/150 personas, que consideradas desde la óptica de una flexibilidad y complejidad notables se hacen muy difíciles de controlar durante nueve noches. Un individuo puede no salir la noche entera, ni todas las noches, se barajan condicionantes de tipo estrictamente personal, etc... Todo ello nos viene a indicar que existe un depurado mecanismo de control interno, que llevan a cabo los miembros de ese órgano colegiado, el grupo que efectúa el reparto, auténtico núcleo organizativo de la esquila. En cualquier caso hay que hacer notar que no es el contenido económico del sobre lo que tiene realmente importancia para los participantes en el ritual, sino el hecho de que se les considere merecedores del mismo, de que se les reconozca como miembro de pleno derecho de la esquila. Recibir el sobre es un orgullo, un reconocimiento de la pertenencia y participación activa en el ritual más importante para el pueblo.

Los miembros de ese grupo de reparto están establecidos también de una forma interna e informal. Los que llevan más tiempo en el cargo lo hacen porque en algún momento, miembros que ya no están les indicaron que participaran en la gestión, y los últimos en acceder lo han hecho porque los más antiguos consideraron oportuno ampliar el número de puestos de responsabilidad, sobre todo de cara a la numerosa incorporación de jóvenes. Apreciamos por tanto la existencia de una estructura organizativa que siendo informal no carece por ello de solidez y operatividad.

Encontramos pues dos niveles de sociabilidad complementarios en la esquila: uno flexible y abierto de manera global si consideramos el ritual desde fuera, otro sólido e institucionalizado (a pesar de sus carácter informal) si lo consideramos desde dentro. Esto facilita el contacto y la expansión de la esquila hacia el exterior, hacia el conjunto del pueblo de Ríotinto, que tiene abierta de manera global su participación en el ritual ya que no hay límites ni barreras entre el grupo ritual y el resto de la localidad. Por otro lado, la solidez e incluso rigidez de la estructura interna posibilita el mantenimiento de la disciplina y la cohesión para un número de participantes que garantizan la pervivencia y la realización de la función manifiesta del grupo: su salida las nueve noches y el recorrido exhaustivo del



pueblo (recordemos que ello se lleva a cabo en octubre y que no siempre el tiempo es apacible).

Tal como está actualmente estructurado, el grupo de la esquila tan sólo permite destacar una posición: la del que porta la esquila, la campana, que no sólo tiene una centralidad musical porque marca el ritmo del conjunto, sino que también es la persona que marca el recorrido, las paradas y quedas, e incluso la canción que se canta, pues incia las mismas. Este es el oficial de campana, el úncio que ejerce cierto liderazgo manifiesto, más organizativo que en cuanto a la gestión que es de carácter colegiado, tanto es así que existen en la actualidad varios oficiales con capacidad para llevar la esquila.

Distintas edades, grupos socio-profesionales, áreas de vecindad... están igualmente representadas en la esquila, el grupo es absolutamente heterogéneo, condensando toda la diversidad social del pueblo en un contexto ritual que lo permite, habida cuenta de su flexibilidad, apertura y difuminación de límites. Debemos tener en cuenta que una de las características fundamentales del ritual es la falta explícita de límites entre el propio grupo y el pueblo. Cualquiera puede cantar cuando el grupo pasa por su lado, puede acompañarlo a discreción, es decir, el grupo no está delimitado ni definido en su composición general.

A pesar de los mecanismos múltiples para participar a distintos niveles, queda también un espacio amplio y diversificado para la participación como «espectador». Si se es hermano de la hermandad la esquila parará ante la puerta de la casa para entonar una de las canciones, cuando se termina el cántico la familia ofrecerá al grupo una aportación, en especie (aguardiente) o en dinero (de éstas se conformarán los sobres). No obstante hay otra modalidad de participación más «activa»: «las quedas». En los largos recorridos por el pueblo la esquila realiza una serie de paradas para descansar, éstas se hacen coincidir con el ágape con que algún hermano obsequia al grupo (pestiños y aguardiente es lo «tradicional», pero cada vez más incluyen todo tipo de bebidas y comida). En estas «quedas» el ambiente del grupo se relaja, llegándose incluso a cantar todo tipo de canciones al margen de la propia festividad religiosa. Las «quedas» suelen estar restringidas a los componentes de la esquila en sí y a los familiares del hermano que las patrocina. Debemos entenderla como una participación de los patrocinadores en el ritual y -al mismo tiempo- como una reafirmación del mismo grupo ya que estará mal visto que cualquiera no miembro del grupo participe de la «queda». La «queda» marca un tiempo de relax en contraposición al tiempo de tensión que supone el recorrido.

Al igual que en los últimos años, y debido a la flexibilidad del ritual, la participación activa en la esquila se ha acentuado notablemente, también el número y dimensión de las «quedas» ha experimentado un importante auge, siendo ésta una muestra inequívoca del interés de los riotinteños por agotar todos los cauces de participación (más activa o más pasiva) (7) en la fiesta. Del mismo modo se aprecia un auge en la presencia de «espectadores» (es delicado utilizar esta categoría cuando en cada momento cualquier persona puede cantar y por tanto participar) a la salida de los recorridos diarios, confirmando una vez más la centralidad de este ritual para el pueblo.

Mención especial merece la participación femenina, pues si bien calificamos al principio a este ritual como masculino, no debemos despreciar que a través de sus distintos niveles de participación la mujer aparece quizá de manera «informal» pero desarrollando papeles de notable importancia. Por ejemplo las «quedas» son preparadas por las mujeres, siendo el éxito o la valoración que de las mismas se haga un factor que entra de lleno en el ámbito femenino de participación. Asimismo la mujer juega un papel en la sombra pero central para entender el modelo de participación masculino, ya que son ellas las animadoras en muchos casos de esa participación masculina, más adelante nos ocuparemos de la significación que este ritual tiene para ellas, a pesar de que su participación pueda ser percibida a primera vista como absolutamente secundaria.

Con toda esta descripción, aún cuando somera, estamos construyendo el esquema participativo en el ritual a todos sus niveles:

- a.- *espectador pasivo*. Todo el pueblo
- b.- *espectador pasivo hermano de la hermandad*. La esquila acude a casa
- c.- *espectador activo*. Organiza «quedas»
- d.- *participante esporádico/acompañante*
- e.- *aspirante a oficial*
- f.- *oficial de «medio sobre»*
- f.- *oficial de «sobre» entero*
- g.- *miembro del órgano de dirección colegiado* (nueve personas).

Como vemos se cubre así todo el espectro de participación a través de un conituum que no marca límites, y sí una difuminación que hace difícil establecer en la realidad las categorías que aquí utilizamos para analizar el fenómeno. La esquila tiene así una existencia incrustada en la propia sociedad local, sin excluir grupos sociales, áreas urbanas, edades, sexos..., y permitiendo una participación abierta y flexible, adecuada a las aspiraciones de cada uno pero al mismo tiempo asegurando a determinados niveles la continuidad del grupo y su función manifiesta.

### La evolución de la esquila, su significado y su percepción

*Yo cuando salí la primera vez lo hacía con respeto..., me daba miedo hasta cantar en voz alta. Ahora hay mucha gente, muchos niños que no atienden a razones. Ya hemos pensado en este problema y en la masificación, para el año que viene quizá se haga algo.*

Como todo fenómeno socio-cultural la esquila ha sufrido una serie de transformaciones y cambios a través del tiempo, paralelamente a como se ha transformado la sociedad riotinteña. En relación a esta evolución es importante destacar dos dimensiones, por un lado los cambios formales y estructurales que han conformado a la esquila tal como la contemplamos hoy; por otro la propia percepción y valoración que se hace por parte de los actores sociales que participan en el ritual o que lo hicieron en el pasado.



*Antes era una esquila mejor porque eran todos músicos*

*Antes la gente de la esquila era mayor, las voces eran más broncas, más de obreros, más del pueblo.*

*La evolución [de la esquila] tiene para mí una valoración [positiva] porque la esquila lleva a mucha gente, pero no por ello suena mejor, sino todo lo contrario...*

No obstante en este apartado nosotros nos detendremos en señalar qué tipo de cambios ha sufrido la esquila en los últimos decenios y como ello ha supuesto una transformación tanto organizativa como de significación de la misma para el pueblo de Riotinto. En este sentido vamos a sintetizar señalando las transformaciones que consideramos más importantes:

- No ha sido una constante en la historia de la esquila esa difuminación de límites entre los oficiales y los otros modelos de participación, en definitiva entre la esquila formal y el resto del pueblo. Esta característica que ahora marca como rasgo más importante al ritual se ha generado y acentuado desde mediados de los setenta e incluso principios de los ochenta. En el pasado ha sido una constante la separación total (física) entre la esquila y los acompañantes, remarcada por una frontera manifiesta y reforzada (eran varios los metros que separaban a los componentes de la esquila del resto del pueblo), hoy esa frontera tiene una presencia eminentemente difuminada, a veces francamente impercibible porque se da una fusión entre los miembros del grupo y el conjunto de los acompañantes.

- Igualmente era absolutamente rígido y restringido el acceso a formar parte del grupo. No existió nunca el grado de apertura que se detecta en la actualidad. En el pasado eran relaciones personales o necesidad musical lo único que justificaba la admisión de nuevos miembros en la esquila. Asimismo eran necesarios al menos tres años de participación con continuidad para ser considerado oficial.

- El grupo de la esquila era mucho más reducido en número, asimismo eran sus componentes los únicos que podían cantar y tocar los instrumentos. Sobre los años sesenta no había más de treinta miembros en total.

- La media de edad de los componentes ha sido siempre mayor que la que tenemos en la actualidad, además en su práctica totalidad sus miembros eran trabajadores de la empresa minera. Esta circunstancia hacía que voces, recorridos o duración de los mismos se vieran condicionados por las circunstancias.

- Hasta estos últimos años en que un grupo de esquileros ha asumido la dirección y gestión del grupo de forma colegiada, ha existido siempre un responsable concreto de la esquila, una especie de «director».

Las transformaciones aquí esbozadas han sido muy importantes, y prácticamente han dado lugar a un cambio drástico en la estructura organizativa del grupo. Es en estos momentos cuando se puede considerar al mismo como flexible, abierto, plural, y que en su desarrollo propicie una fusión con el pueblo como un todo, en definitiva todo lo contrario a como aparecía en los años sesenta. Indudablemente estas transformaciones cambian y/o

acentúan algunas de las significaciones que la esquila tiene para el pueblo de Ríotinto. Es ahora cuando la esquila pasa a ser uno de los soportes principales del nuevo discurso de construcción de la comunidad en Ríotinto.

Las razones de estos cambios organizativos vienen determinadas por las necesidades de renovación que se han venido sucediendo en la esquila desde los años setenta, momento en el que el envejecimiento de los integrantes que retomaron el ritual tras la guerra civil hizo imperiosa la necesidad de admisión de nuevos miembros para garantizar la supervivencia. La falta de violines y otros instrumentos específicos provocó la admisión de jóvenes -prácticamente niños entonces- a principios de los setenta, y posteriormente se produjo otra admisión importante a principios de los ochenta. Los integrantes de estos dos nuevos grupos son los que en estos momentos lideran la esquila y los que con su gestión han introducido los cambios organizativos. En la actualidad no se producen admisiones o incorporaciones controladas, sino que el acceso al grupo es libre, informal y espontáneo.

En realidad son razones exógenas a la propia esquila, relacionadas con los procesos más generales que afectan a la localidad (Escalera, Ruiz y Valcuende, 1995), las que han provocado la desaparición de la rigidez organizativa y la separación esquila/pueblo que antes caracterizaba al ritual, lo cual obedece y traduce el mayor dinamismo y fluidez de la vida pública local en general, tradicionalmente maniatada por la presión que la empresa minera ejercía sobre la misma. La esquila ha podido adoptar sin traumas una serie de innovaciones organizativas y de funcionamiento que en definitiva le permiten seguir existiendo y realzar su centralidad en la representación colectiva local.

### **La Esquila: crear la comunidad, conformar a la persona**

*La esquila aquí la gente la vive desde chico. Yo, cuando la esquila llega a mi casa, sobre las cinco de la mañana, saco a mis dos niños de la cama para que la escuchen conmigo, haga frío o haga calor la tienen que escuchar, después se acordarán... Eso de tener a tu hijo en los brazos delante de la esquila es increíble. La esquila es lo más genuino y fuerte de Ríotinto. Tu puedes ser religioso o no, pero aquí cada uno lo vive de una manera, aunque siempre muy fuerte. Alrededor de la esquila se encuentra la gente cada año, algunos sólo vienen al pueblo entonces. En los encuentros se recuerdan las vivencias del pasado y siempre, como entonces, con la misma melodía de fondo..., ese es el embrujo, esa melodía es la que te transforma a ti. A mí la esquila me ha despertado muchas noches y mi hermano venía tocando en ella, él me pasó el testigo por así decirlo. Cuando el año pasado por el trabajo no pude salir entre semana después de 17 años y la esquila llegó a mi casa fue increíble, tenía a mi hija en brazos una hora antes de que llegaran, la asomé al balcón, eso fue un momento increíble y que yo creo que viven también los que no son directamente esquileros. Eso se ve muy bien en el Alto de la Mesa, las caras de la gente y su actitud es increíble, tú ves una luz encendida y ya sabes que te están escuchando...*



Algunos estudios históricos locales apuntan que el origen de la Esquila estaría en relación con otros rituales que se constatan en la comarca de Priego de Córdoba, donde en la actualidad existe un grupo de similares características, cuyas letras son virtuales réplicas de las de la esquila. Otras hipótesis datan el origen de dicha práctica en Riotinto a fines del XIX, basándose en información procedente del libro de actas de la Hermanidad del Rosario. En cualquiera de los casos no existen pruebas históricas concluyentes que contextualicen el ritual en el tiempo o determinen su origen.

No obstante, este tema del «origen» se constituye en aspecto muy importante para los riotinteños y su discurso de identificación local. Esquila se correlaciona a pueblo, a «tradición del pueblo», por tanto con tanta antigüedad como éste y de tanta relevancia como él mismo. Las peculiaridades de Riotinto hacen que la esquila se entienda como «la única tradición propia de este pueblo». La esquila es, por tanto, la manifestación cultural que proporciona un horizonte histórico común para el colectivo local, para los individuos que se sienten de Riotinto. Por eso la historia de la esquila es la historia del pueblo, y juega un papel primordial en la construcción ideológica de qué sea éste. La Esquila se endiende como parte del anclaje histórico del pueblo, por eso juega un papel fundamental en los orígenes del mismo, convirtiéndose el tema de su investigación en argumento que consolide a la propia comunidad desde sus raíces en el pasado. Este pasado siempre aparecerá como anterior y libre de cualquier empresa minera, situándose Riotinto en un momento histórico en el que era independiente y autónomo, por tanto como «sí mismo», libre de contaminación externa alguna.

A la vez que la esquila es un elemento que construye el pasado deseado, propiciando un origen, un horizonte histórico, contribuye a la estructuración del espacio urbano. Ya vimos al principio del artículo la peculiaridad espacial de este municipio, con un núcleo urbano totalmente desarticulado. Si la esquila tiende a conformar, catalizar la comunidad, es lógico que actúe también sobre la percepción de su territorio. Sus recorridos, que cubren la totalidad del pueblo en sus distintas áreas, está dibujando un sentido de integración del espacio que secularmente no ha existido. Tenemos por tanto un ritual que construye la comunidad en tanto en cuanto marca su horizonte histórico autónomo y determina un marco espacial integrado, contrariamente a lo que se percibe en la cotidianidad. Pero podemos ir más allá.

*...es uno de los contextos donde los viejos y los jóvenes comparten experiencias, los hombres hablan de todo, se coge la tajá y se llora en el hombro ajeno.*

*La esquila ha servido siempre como un lugar de discusión y conversación entre gente que acompañaba no participabas en la esquila, sino que ibas de conversación y copas...*

Para los riotinteños la esquila es el acontecimiento más importante del año, es la ocasión para sentirse pueblo, para conformarse ritualmente como tal. La esquila es vehículo de lo riotinteño, elemento distintivo y genuino. En esto tiene una importancia esencial el tipo, forma y grado de sociabilidad que cataliza este fenómeno ritual, sobre todo para una sociedad local con los problemas seculares de articulación que tiene Riotinto. Una sociedad

fuertemente compartimentada en base a principios socio-profesionales y espaciales, encuentra en el contexto de la esquila una posibilidad de contacto interpersonal que niega simbólicamente esa estructura segmentada y compartimentada del pueblo, expresando a través de su organización una flexibilidad, apertura y pluralidad inexistentes en el funcionamiento tradicional de la sociedad local. Además hace posible el contacto intergeneracional y asimismo un creciente reconocimiento del papel de la mujer dentro/ fuera del ritual, lo cual asegura la integración simbólica global, asumiendo y traduciendo los cambios sociales y económicos que afectan a la localidad desde los años ochenta.

*La esquila ha intervenido en lo que es hoy la sociedad de Riotinto, ha contribuido a la integración de todo el pueblo, sin diferencias de clase o de estracción social. Además este fenómeno continúa porque cada vez hay más gente que quiere entrar en la esquila...*

La esquila es un medio a través del cual se materializa el discurso que construye a la comunidad, al mismo tiempo se constituye en sí misma en símbolo local, en elemento en el que gustan de reconocerse los riotinteños como miembros de la colectividad, y que utilizan para distinguirse de otros pueblos. En la inversión simbólica de la sociedad riotinteña que la esquila propone se resume el Riotinto que los riotinteños quieren: abierto, igualitario, participativo, sin trabas, libre de un pasado que lo determina en cuanto a una dominación empresarial externa..., en definitiva un Riotinto soberano e independiente, que integre y se autoconstruya, autónomo. El discurso que transmite la organización de la esquila parte del pasado monolítico del pueblo para dar paso a un futuro dinámico, que aún a nivel discursivo contribuya en la catalización de una nueva realidad para el pueblo, que necesita representarse a sí mismo en momentos de aguda transformación socioeconómica.

Todo ello se evidencia en la estructura organizativa de la esquila, su flexibilidad e informalidad de cara al exterior, contextualizada en el proceso de transformación sociocultural que vive la localidad a raíz de los cambios en la actividad minera.

Pero la esquila contribuye no sólo a la construcción de la comunidad en el modo antes expuesto, sino también a la construcción de las identidades personales de sus miembros. La edad y el sexo son los dos elementos primarios de la construcción del «yo». Siendo la riotinteña una sociedad de marcado carácter masculino en lo que de formal y representativo tiene (como corresponde a la cultura andaluza en general), el ritual de la esquila traduce también esa preeminencia masculina, pero ello no quiere decir que la mujer no esté presente. La «participación» como perspectiva que ordene el papel de los distintos individuos en un ritual no parece un criterio muy acertado, cuando es la «presencia» de estos lo que marca precisamente su rol. De esta manera lo evaluable es la presencia/no presencia teniendo en cuenta que incluso a partir de ésta última se forma parte del ritual. Todo esto es muy importante para comprender qué significa la esquila para hombres y mujeres, e incluso cómo contribuye ésta a la conformación de los géneros en Riotinto.

Al igual que de la comunidad forman parte todos (hombres y mujeres), a pesar de que las posiciones preeminentes estén ocupadas por hombres, la esquila es un fenómeno cultural sentido tanto por hombres (que son los que monopolizan la participación activa y



formal) como por mujeres. La esquila es un ritual masculino que anuncia otro eminentemente femenino: el Rosario de la Aurora. A pesar de esta separación, hombres y mujeres están presentes/no presentes en ambos rituales, marcando una presencia en su ausencia. Si la noche de la esquila es masculina, la mañana del Rosario es femenina, y no se entiende una sin la otra; la esquila tiene como ámbito espacial a todo el pueblo, el Rosario (junto a la novena) se concentra en torno a la iglesia o en su interior. Tenemos en principio pues una delimitación de espacios y momentos con el ritual como articulador de las distancias entre los sexos. Pero todo esto no se produce exclusivamente de manera plana, atemporal, sino que tiene una dimensión muy especial en el tiempo vital, en el tiempo vivido, en la conformación de «ser hombre» o «ser mujer» a lo largo de la vida de la persona.

Los recuerdos de niñez sobre la esquila conforman un mismo modelo para hombres y mujeres, son evocaciones que construyen la niñez con la música de la esquila de fondo, en noches frías, en el contexto de la protección familiar más íntima. El escuchar la música de la esquila desde la cama es un referente de la niñez para la mayoría de los riotinteños, y en él se anclan todas las demás vivencias sobre el ritual, e incluso suponen un marco de evocación de la familia de origen de manera más genérica. Estar en la cama, levantarse de ella para recibir a la esquila en casa, escuchar a lo lejos el sonido de los violines, son elementos de la evocación en la construcción de la identidad personal. No obstante en este punto es difícil establecer una diferenciación hombre/mujer, que sí se producirá después.

El paso de la adolescencia a la edad adulta quizá sea el contexto más apropiado para entender hoy cuál es el papel que juega la esquila para la conformación de la identidad personal entre los riotinteños. Para los jóvenes el salir por primera vez cantando con la esquila está indicando que ya se es hombre, éste es el momento en que las niñas también comenzarán a acompañar a sus madres en el Rosario, o a la novena, con lo cual ponen de manifiesto su carácter de mujer. Bien es verdad que en las últimas décadas mientras se ha acentuado el carácter de rito de paso para los hombres se ha debilitado sustancialmente para las mujeres. No obstante, los muchachos al salir en la esquila toda la noche se hacen hombres «ante las mujeres», las que han acudido a la salida diaria y los han visto, o las que después participan en el Rosario. Estos hechos ocurren entre grupos de amigos y amigas, reforzando el papel delimitador de sexos y edades que la esquila juega.

Cuando ya se es adulto la esquila y los diversos modos de participación en ella, marca para cada individuo un referente muy claro, estableciendo hitos vivenciales que marcan puntos de referencia en su vida. En las conversaciones sale muchas veces a relucir un tratamiento del tiempo vivido en relación a hechos y anécdotas de la esquila. Entrar y salir en la esquila marca fronteras para los hombres, mientras que la esquila es un fluir del tiempo para las mujeres, sólo sobresaltado por la participación más o menos activa de «sus hombres» en ella. La mujer, sin «participar activamente», marca de manera muy notable su presencia en la Esquila, no sólo alrededor de ella, sino en su sentido más profundo, estando cuando no está.

*A ella le gusta tanto como a mí..., lo ha vivido de chica también. Llegando la*

*esquila no hay problema ninguno, incluso se preocupa de la hora de la salida. Me dice «niño ¿no vas tarde hoy? venga aligérate.».*

*yo la he escuchado de toda la vida, desde chica. Al principio en la cama, después ya iba a la presentación y el día de la Virgen... es algo que no me gusta perderme ningún año.*

Es difícil comprender el sentido de la esquila para los riotinteños cuando no están ni siquiera implicados directamente en su ritual, sino que tan sólo la viven supuestamente desde fuera, es a través de su propio testimonio que podemos aproximarnos al sentido de este fenómeno en la construcción de la comunidad y de las propias identidades personales, porque lo importante es la presencia en el ritual.

*No, nunca he sido esquilero, aunque sí la he acompañado muchas veces. Tiene para mí una significación muy especial, es algo muy fuerte. Las tradiciones vienen de muchos años atrás, mi hermano y yo desde chiquetitos hemos visto como cuando la esquila iba a mi casa mis padres les abrían las puertas, y entraban, y nos levantaban para que la viéramos, eso ha sido siempre. Cuando yo me casé lo seguí haciendo y la esquila, los catorce años que llevo casado, siempre ha entrado en mi casa. Yo a mis hijos nunca les he obligado a levantarse, pero se despiertan y se van levantando, esto se ha ido transmitiendo a ellos, ya dicen que cuando oyen la esquila se les ponen los vellos de punta, eso es un síntoma de emoción claro.*

La crisis y desactivación progresiva de la actividad minera hasta llegar a la constitución de la actual sociedad anónima laboral, ha supuesto para el pueblo de Riotinto una transformación profunda de su sistema socioeconómico y de sus referentes de identificación. En el pasado había sido la empresa minera el vértice del poder y de los discursos de representación colectiva, por decirlo gráficamente en Riotinto se era en tanto en cuanto se fuese en la empresa minera, al fallar este pivotaje central, se produce una crisis general en los modelos de representación colectiva e individual, no hay referentes de peso para construir la comunidad y la persona. En paralelo a este proceso el ritual de la Esquila ha supuesto un marco de reconceptualización del modelo de identificación colectiva e individual.

Nuestra reflexión demuestra cómo la Esquila, o más bien cómo en torno a ella, se modela un nuevo contexto para construir el pueblo y sus habitantes. La Esquila proporciona un nuevo referente para construir el origen del pueblo, para dar sentido y articular a su peculiaridad espacial, ofrece un marco para una sociabilidad de un carácter abierto y global como jamás se consintió en el pueblo, es símbolo de la comunidad y articula un discurso de ese Riotinto nuevo, autónomo y libre de un paternalismo empresarial que soportó secularmente. Al mismo tiempo la Esquila se constituye en uno de los elementos simbólicos centrales en la construcción del «yo» como miembro de una comunidad, como rito de paso para acceder a la madurez, como marco para diferenciar a los sexos, para integrar al conjunto de la sociedad local.

La Esquila es un mirador estratégico para reflexionar sobre el nuevo Riotinto: Una música, siempre la misma, integrando a todos sin diferencias, marcando la continuidad y



asumiendo el cambio, articulando la dinámica de la sociedad y la cultura; pero manteniendo ese poso de inmutabilidad, de tradición, aun ficticia, que los colectivos y las personas necesitan para reconocerse a sí mismos.

### **Notas**

- (1) En el siglo XIX asistimos a una sucesión de denuncias e indemnizaciones entre las empresas mineras y los propietarios agroganaderos, fundamentalmente zalameños, a los que perjudicaban ciertas técnicas de beneficio del mineral. No obstante lo que estaba en el fondo de estas disputas era la posición hegemónica en el sistema político comarcal.
- (2) Los sucesos de 1888 y su resolución judicial pusieron de relieve el enorme poder, tanto a nivel local como provincial o estatal, que disfrutaba la RTCL, que superaba en mucho a la que se dimanaba de la estructura caciquil que articulaba el estado por entonces. El propio conocimiento que tenemos de aquellos hechos está totalmente mediatizado por la manipulación que la empresa realizó con la información.
- (3) Tras la RTCL, se establecieron sucesivamente la Compañía Española de Minas de Río Tinto, Unión Explosivos Río Tinto, Río Tinto Patiño, Río Tinto Minera, y Minas de Río Tinto. A su vez estas empresas fueron variando su composición accionarial siendo propiedades de multinacionales como KIO Free Port MacMoran.
- (4) A pesar de este repertorio, en la actualidad el grupo no suele cantar más de nueve o diez composiciones diferentes.
- (5) Eran siete en 1992, posteriormente se aumentaron en dos miembros más (1995), curiosamente los nuevos miembros son considerablemente jóvenes (por debajo de los treinta años), lo cual indica el rejuvenecimiento general del grupo y la necesidad de aumentar el control sobre las nuevas generaciones. La forma de hacerlo efectivo no es otra que promocionar el liderazgo generacional.
- (6) Aunque sabemos el dinero que contienen los sobres, tanto en 1992 como en 1995, lo omitiremos para salvaguardar la confidencialidad que el grupo gusta tener con estos temas.
- (7) Utilizamos "activa" y "pasiva" con carácter exclusivamente convencional, para nosotros la participación implica cualquiera de las modalidades de presencia en el ritual que estudiamos, al mismo nivel. Las diferencias vienen de las posiciones y nunca de un juicio de valor apriorístico que determine supuestamente lo más participativo o lo menos participativo, lo que cuenta es la presencia real o velada en el ritual.

## Bibliografía

- Augé, M.: *Los «no lugares». Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Gedisa editorial. Barcelona, 1984.
- Avery, D.: *Nunca en el cumpleaños de la reina Victoria*. Historia de las Minas de Río Tinto. Labor. Barcelona, 1985.
- Calero, A.M.: *Movimientos sociales en Andalucía (1820-1936)* Siglo XXI. Madrid, 1976.
- Cohen, A.P.: *The symbolic construction of the community*. Routledge. Londres, 1985.
- Crow, G. y Allan, G.: *Community life. An introduction to local social relations*. Harvester. Nueva York, 1994.
- Escalera, J.; Ruiz, E. y Valcuende J.M.: *Poner fin a la historia. Desactivación de la minería y crisis social en la Cuenca Minera de Riotinto*. Instituto de Desarrollo Regional, Universidad de Sevilla. Sevilla, 1995.
- Ferrero Blanco, M.D.: «Los conflictos de febrero de 1888 en Riotinto, distintas versiones sobre los hechos» En *Huelva en su Historia* (J.Pérez Embid y E. Rivero) Vol. 2. Colegio Universitario de La Rábida y Caja Provincial de Ahorros de Huelva, Huelva 1988. pgs. 589-602.
- Ferrero Blanco, M.D.: *Capitalismo minero y resistencia rural en el suroeste andaluz*. Diputación de Huelva. Huelva, 1995
- Gil Varón, L.: *Minería y migraciones. Río Tinto 1873-1973*. Monte de Piedad. Córdoba, 1984.
- Pérez López, J.M.: *Las Calcinaciones al aire libre: «las teleras». Los conflictos sociales de febrero de 1888. Causas y consecuencias*. Fundación Río Tinto. Huelva, 1994.
- Revill, G.: «Reading Rosehill. Community, identity and inner-city in Derby» en *Place and politics of identity* (Keith y Pile Ed.) Routledge. Londres, 1993, pags. 117-140.
- Sánchez Carrera, M.: «Toma de conciencia medio ambiental de las poblaciones de la Cuenca minera de Riotinto en 1888» En *Actas del I Congreso Nacional de la Cuenca Minera de Riotinto* (AAVV). Huelva, 1988.
- Sánchez Díaz, J.M.: «Estrategias campesinas frente a la penetración del capitalismo minero» En *Huelva en su Historia* (J. Pérez Embid y E. Rivero) Vol. 2. Colegio Universitario de La Rábida y Caja Provincial de Ahorros de Huelva. Huelva, 1988. pags. 603-624.





## **LOS SÍMBOLOS DE UN PUEBLO: EL PADRE JESÚS Y LA CONSTRUCCIÓN DE LA COMUNIDAD; LA VIRGEN DE LAS ANGUSTIAS Y LA CREACIÓN DE LA FRONTERA**

José María VALCUENDE DEL RÍO  
Antropólogo

*Los símbolos son una lectura de la propia colectividad, la lectura sacralizada de un colectivo que se representa en determinadas imágenes. En Ayamonte dos imágenes "santas" resumen la representación que los ayamontinos tienen de sí mismos. "El Señor" significa la comunidad misma, mientras que la "Virgen" representa la relación fronteriza entre dos pueblos*

\* \* \*

La existencia de una sociedad local requiere de una serie de símbolos, a partir de los cuales sus miembros se representan como una "comunidad"; como un conjunto con intereses comunes, por encima de las diferencias y de los intereses diversos de los grupos sociales que la configuran. Los símbolos son una lectura de la propia colectividad. Una lectura sacralizada de un colectivo que se representa en determinadas imágenes, que nos sirven para explicar la lógica social, aunque en el discurso de los actores éstas hayan sido situadas fuera de la misma. Ahí radica precisamente su eficacia; son eficaces en la medida que determinada ideología los define como no creados y que se les suponen con capacidad de intervención en la realidad de la colectividad, desde fuera de la misma; son eficaces como símbolos comunales en la medida que aparentemente no responden a los intereses de determinados grupos, sino a los intereses de todo el colectivo, que necesita de unos referentes para la reproducción de unas normas "naturales". Unas normas que son como la "tradición" las ha definido, y que se perciben como inmanentes y por lo tanto inmutables. En las páginas siguientes nos vamos a aproximar a dos imágenes, en buena medida complementarias y con un fuerte componente simbólico. Unas imágenes con las que los ayamontinos han ido creando y reinventado la idea de comunidad. La primera de ellas es el Padre Jesús, imagen eminentemente popular que pasó de ser la representación de un barrio de Ayamonte, a la representación del pueblo ayamontino. La segunda, es la imagen patronal de la localidad, la Virgen de las Angustias, a partir de la cual se establecen los límites de la comunidad, que necesariamente debe reafirmar su carácter propio y diferenciado en relación a aquellos que han sido situados en el discurso fuera de la misma, a aquellos que le dan coherencia y sentido. Pero antes de entrar en estos aspectos nos acercaremos sucintamente a esta ciudad fronteriza, que nace precisamente donde muere el Guadiana.



### Ayamonte, la Ribera y la Villa

Ayamonte, con una población aproximada de unos quince mil habitantes, se sitúa en el extremo suroccidental de Andalucía, al margen izquierdo de la desembocadura del río Guadiana, frontera geográfica y política que separa y une, según los contextos históricos, a Andalucía del Algarve portugués. El casco urbano se articula en torno a dos barrios: la Villa y la Ribera. La Villa, núcleo primigenio de la localidad, se sitúa en la parte alta, junto al desaparecido castillo, “peineta de Ayamonte” como diría un poeta local. Barrio de tortuosas calles, casas blancas y empinadas cuevas, donde aún se puede escuchar al viejo calero: ¡Hay cal blanca!, ¡Cal Blanca!... Barrio donde aún la gente tiene tiempo en el verano para sentarse a las puertas de su casa y ver pasar el tiempo... y a los vecinos. La Villa tradicionalmente se ha asociado a la actividad campesina y ganadera, aunque hoy dicha actividad tiene ya un carácter cuantitativo de escasa significación. Es precisamente esta zona la que fue elegida por nuestro primer protagonista para vivir. La Villa ha sido, como nos decía uno de nuestros informantes, “una familia” y como toda familia debe tener un padre, que reside junto a la Casa Cuna, en la Capilla del Socorro: el Padre Jesús.

El barrio de la Ribera hoy centro económico, comercial y de servicios, y también centro de poder, fue desplazando a lo largo del tiempo a la Villa. Ayamonte se proyectaba progresivamente en dirección al sur, próximo al río donde se concentraron la mayor parte de las industrias de conservas y salazones. A medida que crecía la Ribera, la Villa se alejaba espacial y simbólicamente, del nuevo centro. El ruido incansable de las sirenas de las fábricas, la actividad febril de las mujeres trabajadoras que nutrían a la importante industria conservera ayamontina, el trasiego de los marineros que pescaban, en muchos casos, en los propios galeones de las empresas.... eran los síntomas de la pujanza económica de un pueblo que hasta los años cincuenta vivió casi exclusivamente de la mar, alternando periodos de duro trabajo con largos periodos de inactividad. Posteriormente el sonido de las sirenas de las fábricas, se vio sustituido por el bullicio de los portugueses que acuden a comprar a Ayamonte. A medida que la pesca iba desapareciendo y que la industria conservera fue reduciéndose sustancialmente, florecía un comercio que tiene en los compradores portugueses una de sus fuentes fundamentales de ingresos. Un comercio que se desarrolló al abrigo de la “capitalidad” comarcal de Ayamonte y de la importancia económica de este pueblo en relación a los otros pueblos vecinos; pero especialmente al abrigo de su posición fronteriza, paso obligado de todos aquellos que querían atravesar la frontera por el extremo sur occidental. Es por ello que el comercio de Ayamonte que ocupa, entre otras zonas, las calles centrales de la Ribera, se enfocó precisamente para los habitantes del otro lado de la *Raya*, hecho que también ocurre al contrario en el vecino pueblo portugués de Vila Real de Santo Antonio (“*O paraíso das compras*”). La Ribera es la residencia de nuestra segunda protagonista: la Virgen de las Angustias, patrona de la localidad, situada en la iglesia parroquial del mismo nombre que desplazó en importancia a lo que fuera la parroquia de la Villa: el Salvador. Los años sesenta marcan su expansión en dirección al mar, ganando terreno a las marismas. Es el Ayamonte “moderno” de grandes bloques que poco a poco se fue aproximando a la Isla de Canela con la que se unió por un puente a finales de los años sesenta. Es en esta isla donde se encuentran las Barriadas de

Canela y Punta del Moral, barriadas de pescadores por excelencia; y los núcleos dispersos de campesinos-pescadores, situados entre estos dos núcleos. Es el Ayamonte de las grandes contradicciones: el campo de golf convive con los mariscadores de Barriada Canela, los turistas con los pescadores de Punta del Moral, la urbanización de la playa con los campesinos que se niegan a abandonar sus tierras y sus recuerdos, a pesar del decreto de expropiación aprobado en la etapa franquista. Las esperanzas de la mayor parte de los ayamontinos que aspiran al desarrollo definitivo del sector turístico, se plasman en una realidad que está transformando profundamente a Isla de Canela. Una isla que fue y continúa siendo de *canela*, una isla que podría ser en el futuro de cemento. Pero por el momento, volvamos al origen, a la Ribera y la Villa, al Ayamonte de *siempre* donde se encuentran las imágenes del Padre Jesús y de Nuestra Señora de las Angustias.

### Una imagen del pueblo

El cuerpo curvado hacia adelante por el peso de la cruz, tez oscura, ojos grandes y rasgados, melena larga y morena... Imagen de la que se desconoce con exactitud la fecha de realización y el autor de la misma. Al misterio sobre su origen se une el misterio sobre sus rasgos. El más ayamontino de los ayamontinos es, según unos, de origen peruano, según otros cubano, "*sus ojos son los de un indio*".... "*No sé lo que tiene ese hombre....*" "*Padre Jesús, Cristo de la Villa y Ayamonte*". Una imagen que como texto nos sirve para comprender su fuerte componente simbólico. Un texto en el que se resume plenamente un modelo de identificación comunitaria. El es el señor de la Villa, del barrio que perdió su centralidad sociopolítica, pero al que es necesario volver cuando los ayamontinos quieren reinventar la idea de la tradición, del pasado mítico, del origen en que la comunidad se configura tal y como es o tal y como los ayamontinos quieren que sea. Lo cierto es que antes de ser el señor de todos los ayamontinos, la imagen del Padre Jesús fue la imagen de un barrio que tenía perfectamente delimitadas sus fronteras. Aún los mayores recuerdan las peleas entre los chavales de la Ribera ( *garrapatuos* ) y de la Villa ( *villorros* ) junto al camino del cementerio; aún las mujeres de hoy, jovencitas de antaño, recuerdan las bromas de los ribereños, cuando tenían que *bajar al pueblo* . Una separación que sólo permanece en el recuerdo y en las conversaciones de los mayores, las divisiones por barrios se fueron difuminando con el tiempo, y con el tiempo el Señor de la Villa, se transformó también en el señor de todos los ayamontinos. Porque, desde hace muchos años, es también el Cristo de Ayamonte, de la "América Chica", no por casualidad él vino, según la tradición, a esta ciudad traído de America, recordando el pasado esplendor de una localidad que se proyectaba más allá del Océano.

El es el padre marinero pero también el padre campesino al que se acudía para garantizar la cosecha, el padre que manda y al que se debe respeto, pero también es el padre al que se reprende cuando no cumple con sus obligaciones. Hace tiempo, nos cuenta una de las hermanas que cuida la capilla del Socorro, no llovía, entonces cogieron a la imagen y la llevaron al campo: "*¿Señor, no te da vergüenza cómo tienes los campos de secos?...*", pero es el padre que a los ojos de sus hijos siempre acaba por responder: "*y fue*



sacar la imagen y aquel mismo día llovió...". Pero claro, siempre hay algún mal hijo que se burla del Padre, por supuesto garrapatuo y entonces:

*"Un año de mucha sequía, como ahora, que no llovía para nada y dijeron de sacar al Señor ahí al Almendral, y dicen que vino uno de allí abajo muy contento con un paraguas con mucho cachondeo y al poco tiempo, no sé si fue una casualidad y esas cosas, le cortaron al hombre un brazo. Mi abuela lo contaba mucho".*

A diferencia de otras imágenes, en las que predomina su carácter oficial, en que el componente político-institucional y/o grupal es mayoritario, en el caso del Padre Jesús predomina su carácter comunal. La imagen tiene vida y es eficaz, en cuanto que interviene no solamente en los momentos extraordinarios de reafirmación colectiva, sino también en la cotidianidad de las personas. La identificación con la imagen es tal que a partir de ella se reflejan y traslucen los propios sentimientos de sus fieles. Unos sentimientos que son proyectados y que se confunden con la imagen: *"Dice la gente que a veces lo ven más oscuro, otras veces más claro. Pero yo no creo en esas cosas"* Al poco tiempo después, mientras lo contemplamos, comenta: *"Ultimamente lo veo muy feo, está más delgado, está triste...."*

El Padre está por encima de los conflictos internos del pueblo. Las disputas, como veremos posteriormente, se reflejan en otros textos, en otras imágenes, algunas de las cuales fueron destruidas durante la guerra civil. No ocurrió lo mismo con el Señor de la Villa, los ayamontinos se encargarían de protegerlo. Él siempre estuvo con los pobres, a su lado, durante siglos, junto a su capilla está la casa de niños expósitos. Es por eso también que las monjas que lo cuidan, y según sus propias palabras, fueron respetadas por "los rojos":

*"Aquí no molestaron para nada y fíjese si tenían los rojos entusiasmo, bueno... miramiento, delicadeza, se puede decir, que a las Hermanitas de la Cruz las despojaron de todo, de casa, y de animales y todo, y a nosotras nos respetaron y las gallinas que tenían las trajeron aquí, y nosotras se las dimos a los niños pa que comieran.(...) (¿Y al Padre Jesús?) le respetaron, no les dio tiempo a nada, los mismos de la hermandad lo retiraron, al Padre Jesús y a la Virgen. (¿Lo escondieron?) pues lo tendrían en alguna casa, a nosotras no nos dijeron nada. Al Padre Jesús, los mismos de aquí que eran rojos lo guardarían. En las Angustias sí parece que pasó algo, que no respetaron las imágenes, pero aquí no nos pasó nada en absoluto".*

Aunque en los libros sobre Ayamonte y en los archivos municipales se hace referencia a la eficacia del patrón (San Diego) o de la patrona (Virgen de las Angustias) en determinadas fechas importantes, aunque de triste recuerdo: pestes, plagas, terremoto de Lisboa... sin embargo Padre Jesús no está asociado a estos grandes acontecimientos, a esta lectura oficial de la Historia. El interviene fundamentalmente en la construcción de la cotidianidad de los ayamontinos. Como buen padre siempre vela por el bien de sus hijos y puede cumplir sus deseos: *"siempre que le he pedido algo lo ha cumplido"*. Los viernes, todos los viernes del año, se abren las puertas de su capilla, a donde acuden a verlo hombres,

mujeres, jóvenes, mayores... y es otro viernes en el que los ayamontinos transitarán por las blancas y angostas calles de la Villa para verlo en su habitual recorrido por el pueblo.

### El Padre Jesús entre la fiesta y la muerte

La Semana Santa se ha convertido, sin lugar a dudas, en la celebración más importante del año, en esta ciudad fronteriza. Todo gira en torno a unas fechas que estructuran la vida sociopolítica de la localidad. Una celebración que ha experimentado un profundo proceso de remodelación durante la postguerra que queda reflejado en el propio tratamiento de las imágenes. Al principio eran cargadas por gente pagada, después, cuando ya ni con dinero se pudieron pagar a los cargadores, se sacaron con ruedas, posteriormente alguna hermandad contrató a costaleros de Sevilla y ya en los años ochenta son los propios ayamontinos los que nutren de costaleros a las hermandades que en la actualidad procesionan sus imágenes. La Semana Santa ayamontina ha experimentado un proceso en que el modelo sevillano se ha convertido en un modelo a imitar. Un hecho, que no es, ni mucho menos, exclusivo de Ayamonte y que pone de manifiesto el reforzamiento de determinado modelo de identificación andaluz, que a nivel ceremonial tiene como puntos de referencia fundamentales: el Rocío, el Carnaval de Cádiz y, la Feria y Semana Santa de Sevilla. Sin embargo, y ésta es una de las singularidades del caso que ahora nos ocupa, el Padre Jesús no ha necesitado reproducir dicho modelo. Si el resto de las hermandades refuerzan la pertenencia a una sociedad global, Padre Jesús representa a la sociedad local, los aspectos peculiares y exclusivos que son necesarios a cualquier modelo de identificación comunal, en definitiva, *Padre Jesús es Ayamonte*. Es por eso, que el Viernes Santo todo el pueblo invadirá, pacíficamente, las calles de la Villa en el día más señalado de su calendario festivo-ceremonial.

Viernes de "madrugá", miles de ayamontinos abarrotan las calles de la Villa. Los emigrantes, la gente que está fuera, volverá en estos días, hoy la familia debe reunirse, es la fiesta del Padre. Pronto saldrá "el señor" acompañado de la Virgen del Socorro, de la ermita del mismo nombre. La gente se agolpa en torno a la puerta de su capilla... aparecen el Señor y la Virgen. El trigo y las flores llueven sobre la figura del Padre. Una matraca que ha sido recuperada durante 1994 va abriendo el paso por las calles anunciando la llegada de la comitiva. Comienza así un largo recorrido que durará más de catorce horas hasta que nuevamente son recogidas las imágenes. Unas imágenes a las que se acompaña, a las que se consuela, a las que se llora con tono propio y musicalidad ayamontina en las saetas que cantan al hijo y a la madre. A diferencia del resto de los cristos y vírgenes de Ayamonte que son llevados por costaleros, las dos imágenes son portadas con parihuelas cortas por cargadores, hombres con rostro descubierto, túnicas moradas, y coronas en la cabeza, no hay nazarenos. El llevar al Padre Jesús siempre ha sido un privilegio. Incluso en los peores momentos de la Semana Santa en que otras hermandades pagaban a sus costaleros, a él nunca le faltaron cargadores.

Cientos de personas siguen los pasos del Señor, van de promesa por algún deseo concedido. Las dos, las tres, las cuatro de la madrugada y continúa el recorrido ahora ya



por el barrio de la Ribera. Todo Ayamonte está en la calle. Hoy está permitido casi todo, los jovencitos podrán estar toda la noche de fiesta, apenas hay sitio en la calle de “la moda” donde poder tomarse una cerveza. Frente a la visión oficial de la Semana Santa como un momento exclusivamente de recogimiento, ésta siempre ha tenido un componente festivo y de trasgresión, mitigado en la actualidad por la existencia de contextos de sociabilidad donde se reúnen hombres y mujeres, pero que en el pasado tenían precisamente en estos actos públicos un lugar de privilegio donde era posible el contacto, el roce, el juego...

Devoción y fiesta nunca han estado separadas y menos en la sociedad andaluza. Devoción, fiesta y también poder político. La presencia de autoridades durante toda la Semana Santa y por supuesto el día más importante, es especialmente significativa. Sillo-nes altos de madera, una tribuna y una nutrida representación del Ayuntamiento esperarán, como cada noche de la Semana Santa, en el Paseo de la Ribera, a cumplimentar a la imagen. Lo del Estado aconfesional queda para la Constitución española y para la vecina República Portuguesa, aquí las fiestas religiosas son las fiestas del pueblo, y en ellas tienen que estar presentes sus representantes, por muy socialistas que sean.

Hay tres momentos culminantes en la procesión: la salida, la entrada y la llegada a la iglesia de la Virgen de las Angustias. Templo del siglo XVI, que a diferencia del resto de los templos ayamontinos da la espalda a Portugal, al que es necesario acceder a través de una rampa de una considerable altura. Los cargadores tomarán fuerzas y emprenderán una carrera antes de entrar en su interior, acompañados por los aplausos de un público que emocionado asiste a un singular privilegio de esta hermandad: la entrada al templo patronal. Padre Jesús y la Virgen del Socorro son las únicas imágenes que en Semana Santa son presentadas ante la Virgen de las Angustias. De este modo se unen, se ponen de igual a igual, el máximo símbolo popular de los ayamontinos, y el máximo símbolo oficial del municipio. De esta manera se unen los que fueron en el pasado símbolos de la Ribera y la Villa, los que son en el presente símbolos de Ayamonte.

Ya de mañana regresa el Padre a su barrio, después de despedirse de la Ribera. “*Donde se vuelve mirando a la Calle Real*”. Un barrio que mantiene una serie de peculiaridades sobre la Ribera, lo que queda de manifiesto en su propio calendario festivo: fiesta del Salvador (titular de la parroquia) y Corpus. La Villa es un pueblo dentro del pueblo, la gente se conoce, se reúne y se divierte junta. Es ahora el tiempo para el barrio. Las imágenes una vez que llegan a la ermita, frente a la casa de hermandad, son dejadas en la calle. Muchas personas se acercarán para recoger los claveles que las han adornado; una flor que ha ido cerca de la imagen se transforma en algo más que una flor. Y mientras, al lado de la ermita, en el patio del colegio ya están preparadas las mesas, la barra del bar... y sobre todo la gente dispuesta a pasar un buen rato con sus familiares y amigos (¿romería o velatorio?). Habas enzapatás, langostinos, gambas... llegó la hora de la puja. Gallinas, botellas de vino, jamones, chivitos, quesos... son llevados de un lado a otro del patio del colegio y también por toda la arteria central de la Villa, la calle Galdámez, por los hombres de la hermandad. A modo de romería, el Viernes Santo, es el momento de la fiesta para el pueblo y es el momento del luto para una Iglesia que se queda sin imagen para justificar sus

leyes, quizás aquí esté la clave para comprender la insistencia de la Iglesia oficial en reforzar los actos relacionados con la resurrección, y quizás aquí esté la clave para comprender la insistencia del pueblo en los actos relativos a la muerte. El Padre ha muerto y el orden social se quiebra; es la relación ambivalente y contradictoria entre el padre y el hijo. De amor y respeto, de obediencia y desobediencia; la presencia del padre es la presencia de la ley, es la vigilancia de una moralidad que la colectividad ha creado para regir sus normas de funcionamiento. Su ausencia se traduce en un desorden fugaz, momentáneo... es tiempo de muerte, pero también es tiempo de fiesta. Los entierros siempre fueron un lugar para el dolor, pero también un lugar para el encuentro, las bromas... la muerte era algo cotidiano, próximo, el culto a la juventud, la mitificación de la vida por encima de todo, la cultura del hedonismo no estaba desarrollada hasta los límites actuales, en que la medicina pronostica la prolongación de la vida hasta el infinito de unos hombres y mujeres que progresivamente parecían dejar de creer en lo sobrenatural, pero que en realidad estaban trasladando esos atributos a la Ciencia, o mejor dicho, a la técnica. Y digo parecía porque el discurso "no racional" sigue presente en la fe hacia unas imágenes que intervienen en la vida diaria, y que son reales en la medida que los ayamontinos quieren que sigan siendo reales.

Pero volvamos a las calles de la Villa donde transcurre tan singular *romería*, es la hora de la subasta. Junto a los productos subastados que han sido regalados por particulares, las varas del Cristo y de la Virgen ocupan el lugar preeminente, es su puja la que justifica el resto de los actos. El que quiera lucir la vara en la procesión del próximo año, debe acercarse a los hombres que en un continuo ir y venir, recorren el patio del colegio donde hoy se celebra la comida, suben y bajan por la Calle Galdámez hasta el bar el Tropezón, uno de los lugares de reunión de los hombres del barrio. Cien mil, doscientas mil, trescientas mil pesetas.... La vara de la Virgen ya tiene dueño, ahora la del Cristo, vuelta a empezar.

El escenario donde se desarrolla la acción ha ido cambiando a lo largo del tiempo. Hace no muchos años se celebraba la comida en las distintas calles de la Villa.

*"Antiguamente traían al Señor para arriba y lo dejaban en la puerta y entonces se hacía la rifa igual que ahora. Lo que pasa que ahora se basa en entrar en la caseta, esa que hacen, y ponerse a comer. Antiguamente, no. Había a lo mejor un bar o dos bares o dos barritas, pero era la gente la que sacaba la comida a la calle, por ejemplo en la calle Galdámez: mi madre, la de enfrente, la otra... sacaban las mesas a la calle y se ponían a comer allí en la calle. En vez de ir al bar, aportaba la comida la gente y luego venía el vecino, el primo, el otro... y allí a beber cerveza, una romería ¿entiendes?"*

Hoy, este acto se centra en el patio de un colegio, al lado de la capilla, donde se reúnen los vecinos. La carne, prohibida por la norma oficial de la Iglesia para los viernes de cuaresma y que fue un plato habitual durante la celebración parece haber desaparecido del menú, como también desapareció, hace unos años, la arraigada tradición de vender los denominados por los propios ayamontinos "huevos de Padre Jesús", es decir, huevos coci-



dos y pintados de morado. Las connotaciones sexuales de la Semana Santa andaluza en general y de la Semana Santa ayamontina en particular, son más que manifiestas. El lujo y los adornos de una madre representada casi siempre más joven que el hijo, nos recuerdan forzosamente más que la imagen de la madre, la imagen de la novia, como nos recuerda el galanteo de dos enamorados los encuentros entre las vírgenes y los cristos. La reproducción de los modelos sexuales queda en evidencia en el diferente papel jugado tradicionalmente por hombres y mujeres. El alarde de fuerza, la posición arrogante del hombre, contrasta con el carácter más oculto y la postura de sumisión de la mujer. El protagonismo es masculino a todos los niveles. Los valores asociados a la masculinidad quedan especialmente de manifiesto en hechos como cargar el paso, un acto expreso de hombría y de virilidad:

*“Yo recuerdo los primeros años que estaban todos borrachos (se refiere a los cargadores) Pero luego empiezas a escuchar y de ahí para atrás era la noche de juer-ga, de borrachera total, quien se emborrachaba más, era el más fuerte. Entonces claro, las peleas, las bullas... se peleaban entre ellos. Y eso se ha acabado. La gente joven, la mayoría, ni se toma una copa por la noche, nada más que café, café, café. En ese aspecto ha cambiado bastante, en la seriedad de... de yo no soy el más fuerte, Antes sí, antes dicen que eran unas bullas, unas peleas, ¡Pues nada, toma la túnica, para tí! Las bullas se formaban en el acto. (...) Antes mucha gente: que si yo soy el más fuerte, yo soy el más valiente y todo eso”.*

El predominio del hombre en la procesión del Padre Jesús es mucho más significativo que en el resto de las procesiones que transcurren durante toda esta semana: la imagen de la Virgen en relación a la del Cristo tiene un carácter secundario, como también lo tiene la participación de la mujer. Y esto no parece casual, en los actos de la imagen de Ayamonte con un mayor componente comunal, una imagen a partir de la cual se reproduce la idea de “comunidad”, de representación pública del grupo. Una representación que ha sido hasta hace no mucho tiempo, reproducida desde los ámbitos públicos de relación, es decir desde ámbitos casi exclusivamente masculinos. Es especialmente significativo cómo las mujeres no están, ni han estado presentes en las juntas directivas de la Hermandad. Una hermandad en la que el cargo honorífico de hermano mayor responde al significado etimológico del término, es decir, a la del hermano más viejo. Una norma que garantiza la presencia de la tradición a partir de las personas de mayor edad, o mejor dicho, de los hombres mayores.

Transcurre la mañana y se acerca el momento de recoger las imágenes, después de una larga noche y un largo día. Es la hora de la despedida... hasta pronto, hasta el próximo viernes, en que nuevamente se abrirán las puertas de la capilla para recibir a todos aquellos que quieran acercarse a verlo. Jóvenes que van a hacer el servicio militar, madres que piden por sus hijos, jovencitas al que el amor no les sonríe..... Padre Jesús tiene solución para todo el mundo, ¡cosas más difíciles ha hecho! Todavía se encuentra en la capilla uno de esos testimonios que muestra el carácter protector de la imagen. Es un traje de luces, de uno de tantos niños que vivió en la Casa Cuna, amamantado, seguramente, como tantos otros, con la leche de las matronas portuguesas, que un día, cuando ya fue mayorcito, decidió ser torero. Una mala *corná* estuvo a punto de acabar con su vida, la profesional y

la otra, en una plaza de Valencia. Una oración, una súplica y el recuerdo de una imagen que fue cotidiana durante su niñez, y quizás también la ayuda de los médicos, fueron suficientes para librarle de la muerte. Hoy queda el recuerdo de un traje de luces que en expresión de agradecimiento permanece en la capilla. No es precisamente en los grandes acontecimientos, como podemos comprender el capital simbólico de esta imagen. A diferencia de otras imágenes que sirven para reproducir determinados modelos de identificación local, determinada forma de organización política y territorial, Padre Jesús es un referente básico en la construcción de la identidad de los ayamontinos. Un referente próximo y cercano al que se puede recurrir en cualquier momento. Más que la imagen de una divinidad abstracta, es la imagen de una divinidad ayamontina, un representante del pueblo, al que como Dios que es, se le puede pedir, pero también al que como ayamontino que es, se le puede exigir. La imagen es integrada en la cotidianidad de la vida familiar. Ni las Angustias, ni la Dolorosa, ni San Antonio... para María, devota del Padre Jesús, éste es su asidero en los momentos difíciles. Es por eso que desde que está enferma apenas se acerca ya a su capilla, sigue rezándole a su foto que ocupa un lugar destacado en su habitación, pero prefiere no verlo en "carne y hueso", la emoción es demasiado fuerte. La última vez que el Padre intervino de una forma importante en su familia fue cuando salvó a su cuñado. Después de estar desaparecido en la mar, cuando se había perdido la esperanza, una oración al Padre y una llamada telefónica: el barco estaba bien, había aparecido. Y es que en Andalucía las imágenes tienen nombres y apellidos, cada imagen, como cada persona tiene una función distinta. La divinidad sin rostro está muy bien para los protestantes, pero aquí se habla a la divinidad cara a cara, se discute con ella: adulación, enfado, reconciliación, chantaje.... como cualquier relación de amor es también una relación de poder: si tú me concedes mi deseo yo iré de promesa...; si tú me perdonas, yo te prometo...; si tú me das, yo te doy... Aún recuerdo la relación que una mujer sevillana establece con la Virgen del Rocío, o mejor dicho, con su Virgen del Rocío, *lo más importante del mundo*, y que nos sirve para ejemplificar la relación entre algunos andaluces y sus imágenes. En el salón de su casa tiene un pequeño cuadro de la Virgen del Rocío y una pequeña figura de la Virgen de Fátima. Esta última, en sí misma, tiene para ella un carácter secundario, salvo para predecir el tiempo con sus cambios de color, pero adquiere un carácter importante en relación a la imagen del Rocío. Cuando le preguntamos ¿Por qué está la imagen de la Virgen del Rocío boca abajo?, o ¿Cómo es que hoy has quitado las flores a la Virgen del Rocío y se las has puesto a la de Fátima?, nos responde: *estoy enfadada con mi Virgen, (Rocío) es una...* A los pocos días, todo ha vuelto a la normalidad, la imagen de la Virgen del Rocío recupera sus flores. ¿Por qué has puesto flores? *Porque mi Virgen es lo más lindo del mundo, ya no estoy enfadada con ella.* Para esta mujer sevillana es su Virgen entre otras muchas vírgenes, para los ayamontinos es el Señor entre otros muchos señores. ¿Herejía o heterodoxia? Al fin y al cabo el mensaje eclesástico es que el señor son tres personas distintas y un sólo Dios verdadero. En Andalucía, sólo cambia el número, son muchas personas distintas y un sólo Dios verdadero, el de cada uno en función de su propio contexto, aquel a partir del cual se han ido referenciando los paisajes cotidianos, el sentimiento individual con los referentes colectivo. El Padre Jesús es el padre de Ayamonte, el padre de la mayor parte de los ayamontinos que han encontrado en esta imagen la capacidad de



aunar la memoria colectiva con su propia memoria. El sentimiento de pueblo queda reflejado de una forma tan nítida en esta imagen que las rivalidades existentes entre las diferentes hermandades que componen la Semana Santa local, por ver quién lleva mejor o peor el paso, quién tiene la mejor cuadrilla de costaleros, quién se ha gastado más en los adornos de las imágenes.... no afectan a la hermandad del Padre Jesús. Esta hermandad está por encima del bien y del mal, no hay lugar a la comparación, *no hay color*. El Padre Jesús, aunque comparte fechas con otras hermandades, es otra cosa. *“Es una hermandad popular y la más querida en Ayamonte. La prueba es que todo el mundo tiene su hermandad, pero cuando sale Padre Jesús no tiene nada que ver con las otras hermandades”*.

### Símbolos de poder y símbolos populares

En muchas ocasiones los científicos sociales mantienen una postura claramente elitista a la hora de analizar los fenómenos sociales. El pueblo es percibido como un ente pasivo, sin capacidad de maniobra, dispuesto siempre a asumir los mensajes de los sectores sociales que detentan el poder. Es la élite la que crea el discurso, la que proporciona las imágenes y símbolos a las clases populares, la que proporciona una ideología que es asumida e interiorizada por éstas y es paradójicamente, en último término, la “élite” intelectual la que debe proporcionar los instrumentos *liberadores* a un pueblo que es tratado como un eterno adolescente. Sin embargo, la norma oficial, los discursos letrados, el discurso científico y religioso es asumido de distintas formas y con significados distintos según los contextos. La ortodoxia oficial, que en este caso ejemplificamos en el discurso religioso, se contrapone a una heterodoxia cotidiana de continua reinterpretación de dicho discurso, en función de las características de cada grupo social y de su propia forma de organizar las relaciones sociales. Una heterodoxia que en último término pone en cuestión el monopolio que los distintos intermediarios pretenden mantener sobre el saber.

Es en esta tensión entre el conocimiento oficial (ya sea religioso, basado en el dogma y en la fe, o el científico, basado en el método y contrariamente a lo que piensan algunos, también en la fe) y el conocimiento popular (basado en la experiencia) como podemos comprender el carácter de algunas de las manifestaciones religiosas en la sociedad andaluza. Sin embargo, no hay un conocimiento letrado, ni un conocimiento popular en estado puro. Ambos se han visto profundamente influenciados, ambos comparten lenguajes y se encuentran en símbolos, imágenes, rituales... que eso sí, son reinterpretados de diversa forma en función de la posición de cada grupo social. Padre Jesús desde el dogma no es más que una imagen, entre otras muchas, con la que representar determinada idea de la divinidad; la imagen no tiene una significación en sí misma. Padre Jesús, desde el saber popular de los ayamontinos, desde la forma absolutamente personal de los andaluces de acercarse a la divinidad, tiene significado en sí mismo; por decirlo de otra manera, no es lo mismo rezar al Padre de la Villa que rezar, al Corazón de Jesús, no es lo mismo rezar a la Virgen de las Angustias, patrona de la localidad, que rezar a la Virgen de Fátima. *“Es distinto nombrar el Cautivo, Pasión etc., éste es el Padre Jesús de la Villa, este es el señor Padre Jesús de la Villa, el Señor”*. Los grupos de poder pueden crear imágenes, pero difícilmente símbolos, para que una imagen sea asumida por una colectividad debe cum-

plir con una serie de requisitos, debe responder a una lógica social. Hace unos años, una familia importante que rigió los destinos de la hermandad quiso introducir al Padre Jesús en la iglesia mientras se celebraba la puja, lo que fue interpretado como un intento de acabar con la costumbre de dejar las imágenes en la calle, esto creó tal oposición que al año siguiente algunos responsables de la hermandad dejaron su cargo:

*"Padre Jesús es una hermandad muy difícil porque para todo el mundo Padre Jesús es suyo; todo el mundo quiere mandar to... y no se puede imponer ninguno. Recuerdo que una vez por la mañana estaba lloviendo, y aquí tienen la costumbre cuando viene la rifa de dejar la imagen en la calle y (un miembro de la hermandad) aprovechando que estaba lloviendo dijo vamos a meter la imagen dentro y quitamos un peligro. (...) Fuimos a meterlo dentro y se nos echó el público encima y ¡uf! casi nos manotean y tuvimos que dejarlo con las imágenes mojándose en la calle".*

Y esto es así porque, como ya apuntamos anteriormente, al contrario de lo que ocurre con otras imágenes con un fuerte componente grupal o institucional, en el caso de Padre Jesús predomina fundamentalmente el carácter comunal. La imagen no puede ser instrumentalizada en exclusividad por ningún sector social, ni pueden modificarse unilateralmente unos actos que forman parte del consenso creado a través del transcurso del tiempo. Un consenso que es parte de la "tradición" que está en la base de la idea de comunidad. Con esta idea (es decir, la idea en función de la cual una serie de individuos heterogéneos y con intereses contrapuestos refuerzan su pertenencia a una misma colectividad que comparte un territorio determinado), se recalca el hecho de los intereses comunes en función de una adscripción a un espacio social determinado. Es a partir de este consenso que es posible la reproducción social, la interacción entre diversos grupos; pero también es posible la idea de dominación en función de que determinados sectores consigan capitalizarla para sus propios intereses. Es por ello, que las imágenes, como la que ahora nos ocupa, requieren de una multiplicidad de significados. Una multiplicidad que permita que cada grupo refuerce su propia posición social, al mismo tiempo que refuerza la idea de un "conjunto" más allá de su pertenencia de clase. A pesar de que en muchas ocasiones se ha equiparado el concepto de comunidad, con el concepto de igualdad, esto no responde ni mucho menos a la realidad. La representación del pueblo, la ficción de la igualdad se vive y se siente en la medida en que todos los grupos participan en la escenificación, pero al igual que decíamos antes que los grupos de poder no pueden capitalizar la imagen, el pueblo tiene también limitada esa apropiación. Todos los grupos participan, todos comparten un tiempo, todos comparten en cierta medida una lectura (es el padre de todos), pero como decíamos anteriormente, es necesaria la existencia de un consenso, de un acuerdo, por cuanto que si cualquier grupo se apropiara de la imagen ésta perdería su capital simbólico, su capacidad de sobreponerse al conflicto. En último término la aceptación de la imagen que representa la comunidad significa la aceptación de un orden establecido que es incompatible con la ruptura histórica, la aceptación de una esencia que se sitúa al margen de los propios individuos y que define a estos en función de ser habitantes de.... es en último término la aceptación de que el destino individual es dirigido por unas fuerzas que se hallan más allá del campo de lo social o bien la manifestación de



nuestra propia incapacidad de explicar todo aquello que nos rodea, de dar significación a un mundo que nos supera, de intentar buscar una salida fácil a lo que Castoriadis definió como “los caminos del laberinto”. La creencia es una creencia colectiva, una creencia común a una serie de hombres y mujeres que han compartido un paisaje cotidiano. El individuo, se constituye en persona a través de la asunción de referencias sociales, en la que los símbolos juegan un papel central. Estos dan significación y coherencia a un mundo social encarnado en una divinidad que tiene no sólo un nombre: Padre; Jesús... sino también apellidos: de la Villa, de Ayamonte, en tanto que es una representación de la propia comunidad; adquiriendo de este modo un carácter mítico, entendido tal y como lo define Caro Baroja (1974:205) “el mito es una relación verbal y plástica de algo ocurrido o que sigue ocurriendo en el mundo circundante, con sus elementos significativos propios, limitados en el espacio y el tiempo. El mito es tan real como cualquier realidad cotidiana. No es símbolo, ni señal de otra cosa (aunque también pueda serlo). Su realidad está constituida por elementos físico-naturales (Cosmogonía y Naturaleza en general) y sociales”.

Nuestra comunidad es tal en tanto que tiene sus límites, que son, por supuesto, también ritualizados en otras imágenes. Si con Padre Jesús hemos pretendido aproximarnos a la importancia que determinados símbolos adquieren en la vida cotidiana de los ayamontinos y en su estructuración como pueblo, con la imagen de la Virgen de las Angustias y las leyendas existentes en torno a la misma, reflexionaremos sobre las diferentes lecturas que los ayamontinos han hecho y continúan haciendo en relación a los otros pueblos, en este caso situados más allá de una frontera política.

### **Los límites de Grupo: el caso de la Virgen de las Angustias**

Los símbolos son el vehículo a partir del cual los grupos sociales interpretan y traducen la realidad a su propio mundo de significaciones. Es por ello que los símbolos se convierten en una parte fundamental del propio funcionamiento de esa realidad. Si el individuo para conocer el mundo que le rodea necesita de un sistema de signos articulados con una significación social determinada, los grupos sociales canalizan su experiencia en función de imágenes y rituales que sirven para clasificar, jerarquizar, unir o separar a determinados colectivos que se adscriben también de maneras diversas a los mismos (adhesión, rechazo, unión, confrontación, etc.) en función de la significación que en un momento dado ha adquirido dicha imagen. Teniendo en cuenta estos elementos no es extraño que la imagen con la que se ha buscado representar oficialmente a Ayamonte (la Virgen de las Angustias) se manifiesta, en principio, en contraposición a aquellos que han sido igualados en el discurso por dar significación a la existencia diferenciada del propio colectivo “los portugueses”. La configuración de un mito tiene una lógica social que traduce en un momento determinado la propia efectividad simbólica del mismo. En estudios anteriores hemos podido observar cómo existe un proceso común, en algunas de las imágenes, con las que se pretende representar a una localidad: la imagen elige a la comunidad-la comunidad refrenda a la imagen-la imagen adquiere eficacia simbólica. Vamos por tanto a detenernos en cómo se ha producido la génesis de este símbolo, lo que también nos puede

ayudar a comprender su funcionalidad en la delimitación del grupo y en la delimitación de las fronteras con otros grupos, hecho que adquiere una especial significación en un pueblo situado en el límite político de un Estado. Si el Padre Jesús servía para reforzar *la idea de igualdad dentro del "pueblo"*, "Padre Jesús es Ayamonte", es la representación de la comunidad; la imagen de la Virgen de las Angustias es con la que se reafirma *la idea de diferencia en relación a otros pueblos*, es por ello que el carácter institucional de esta última ha sido históricamente mucho más significativo. De hecho, la devoción a esta imagen se ha mantenido en buena medida gracias al apoyo político recibido por la misma, por el hecho de tener un carácter patronal. Si analizamos el periodo comprendido desde la postguerra española, nos encontramos con que esta imagen ha tenido un escaso arraigo popular, y más si lo comparamos con imágenes como la del Padre Jesús, hasta ya entrados los años ochenta, en los que asistimos a un reforzamiento de los símbolos de carácter local. No podemos olvidar que la significación de los símbolos se modifica a través del tiempo. Una imagen en un momento determinado puede actuar como símbolo de carácter comunal, sin embargo la apropiación del símbolo por parte de determinados grupos puede acabar por convertirla en un símbolo de carácter grupal con significados limitados y marcadamente de clase. Esto pudo ocurrir con la imagen de la Virgen de las Angustias, al igual que sucedió con otras muchas durante la Guerra Civil, en que fue destruida. La destrucción de imágenes durante este periodo, es el intento de ruptura con determinados modelos de identificación comunal, en un periodo donde el discurso de clase adquiere un plano central en la vida sociopolítica. Desde la postguerra se han llevado a cabo algunos actos con los que se pretendió potenciar el carácter popular de una imagen alejada de una buena parte de la población. Sin embargo hasta ya iniciado el proceso democrático, la Virgen de las Angustias mantiene un cierto carácter elitista, al fin y al cabo esta imagen ha sido la representación religiosa y también política de Ayamonte. Habrá que esperar por tanto a que se produzca el proceso de democratización para que la imagen sea percibida de una forma más próxima al pueblo ayamontino, especialmente en barriadas como Punta del Moral, que por razones geográficas y económicas apenas han mantenido contacto, hasta hace unos años, con Ayamonte:

*"Actualmente ya hay una gran movida a raíz de llevarse la Virgen para la Punta del Moral, cuando la coronación, y tenerla allí, ya la gente se siente más unida, pero de ahí para atrás no sabíamos la inmensa mayoría si la Virgen llevaba algo en los brazos y era Dios, vamos que el niño lo llevaba y no lo sabíamos la inmensa mayoría".*

Pero antes de entrar en estos aspectos conviene que nos detengamos en su leyenda de origen, teniendo en cuenta que no pretendemos reconstruir los hechos históricos, sino la lectura territorial, es decir, de los límites de la comunidad que realizan los actores locales en la reinterpretación mítica de la aparición de la Virgen de las Angustias. Para ello seguiremos la versión de la leyenda de M<sup>a</sup> Luisa Santos (ver bibliografía).

La Virgen de las Angustias podría haberse aparecido a lo largo y ancho del entonces importante marquesado de Ayamonte (siglo XVI), sin embargo en todo lo que rodea a



una leyenda no pueden existir las casualidades, y evidentemente apareció donde tenía que aparecer: en el río Guadiana (frontera geográfica y política que separa España de Portugal), donde es rescatada la imagen por unos pescadores. De este hecho hay tres aspectos que es necesario resaltar:

a) Al igual que sucede con un número importante de imágenes a partir de las cuales se autorrepresenta una sociedad local, la imagen sirve para acotar los límites de adscripción territorial del propio grupo. Límites casi siempre discutidos, conflictivos o bien difusos. La aparición de la imagen ritualiza la apropiación de la colectividad de un espacio determinado. Y aunque bien es cierto que la leyenda señala al Estero de San Bartolomé, situado en territorio portugués, como el lugar de su aparición, en las versiones simplificadas a nivel popular, se señala el río Guadiana como el lugar del encuentro con la imagen. El territorio jurídico queda bien definido, pero no sucede lo mismo con el espacio social de interacción cotidiana.

b) Hasta ahora algunos de los estudios realizados analizan la influencia de las identificaciones de carácter estatal en las identificaciones de carácter *comunal*. Y este caso es un ejemplo más de cómo ambas formas de reafirmación social aparecen estrechamente vinculadas en los límites geográficos de un Estado. Es precisamente el carácter diferencial de aquellos que están fuera del grupo lo que da coherencia y apariencia de unidad interna a los colectivos que se definen como pertenecientes a una misma comunidad.

c) Si bien es cierto que los símbolos son traducidos de formas diferentes en función de la posición de los distintos grupos en el entramado socioeconómico y político, no es menos cierto que los símbolos que adquieren un cierto carácter comunal deben articular de una u otra manera a todo el colectivo. Para ello una vez que a partir de determinados símbolos se han acotado los límites del grupo, se debe clasificar a los individuos que se encuentran en el interior del mismo; uniéndolo al colectivo por un lado, pero jerarquizándolo por otro, en función del grado de acceso a la imagen, por parte de los diferentes grupos sociales.

Las imágenes suelen aparecerse por regla general a individuos pertenecientes a *gente del pueblo*. En este caso es a un grupo de pescadores, el colectivo, hasta hace unos años, más numeroso. Así la representación de la mayor parte de la comunidad queda asegurada en el imaginario colectivo. Sin embargo, como hemos señalado anteriormente, es necesario que el poder refrende a la imagen y a su vez la imagen refrende al poder político y económico. Es por ello que como según cuenta la leyenda una vez que nuestros populares personajes (los Coritos) encuentran la imagen, hacen entrega de la misma a las autoridades civiles y religiosas:

*"Reuniéndose con el Señor Marqués de Ayamonte, el Sr. Corregidor, el Cabildo, el Escribano público y los padres guardianes de los conventos de San Francisco y de la Merced, así como todos los ayamontinos que al paso se iban enterando"* (Santos. 1978).

Las autoridades refrendan a la imagen, al mismo tiempo que se reconoce y hace explícito el poder político-religioso. Pronto se hace una capilla para la Virgen y es a partir

de ahora cuando el símbolo debe mostrar su eficacia, debe intervenir en la historia. Cuando realizan la capilla comienzan a surgir los problemas:

*“Al tener que techar las naves del templo hubo que detener el trabajo porque no se encontraban maderas que tuvieran las dimensiones que requería el ancho que habían dado a la iglesia. Cuando todo parecía perdido (...) llegó al puerto uno de tantos barcos como en tiempo de temporal llegan de arribada forzosa a él (...) venía cargado de madera (...) Este hecho se tuvo por milagroso al saberse que el patrón, el segundo del barco y el timonel se llamaban Gabriel, Miguel y Rafael (...) como los tres arcángeles”* (Santos. 1978).

El barco desaparece, la ermita se acaba y los portugueses “que hasta ahora lo habían tomado con bastante indiferencia” reclaman la pertenencia de la imagen. Tras el enfrentamiento entre las autoridades españolas y portuguesas decide intervenir la Santa Sede, reconociendo los derechos portugueses sobre la imagen “como propietarios del Estero de San Bartolomé”. Antes hemos visto cómo a través de la imagen se representa y jerarquiza a un conjunto que se autodefine como “comunidad”. Ahora es necesario que la imagen ratifique su elección de la localidad española en relación a “los otros” y esto lo hace impidiendo que se realice la entrega prevista “en medio del río”. Por dos ocasiones un temporal evita el encuentro de españoles y portugueses:

*“Y por fin convencidos los portugueses de que todas las tentativas de entrega las deshacían los elementos, convinieron en dejarnos la quieta y pacífica posesión de la Santísima Virgen de las Angustias”* (Santos. 1978).

Como hemos visto a través de este ejemplo la frontera es representada y reafirmada en base a los discursos de carácter localista, materializándose en la imagen a partir de la cual los ayamontinos se autorrepresentan como pertenecientes a un colectivo determinado en oposición a otras sociedades locales que no son reconocidas como tales, en la medida en que los problemas locales se convierten en problemas de demarcación territorial entre Estados, en problemas de demarcación de la frontera.

La Virgen de las Angustias ha sido uno de los máximos referentes de carácter localistas de Ayamonte. Patrona del pueblo en torno a la cual gira la fiesta de la localidad. Una fiesta donde la presencia de portugueses ha sido especialmente destacada. No podemos olvidar que la virgen es una virgen portuguesa que un día decidió ser ayamontina según la versión española de la leyenda, o una virgen portuguesa que un día fue “secuestrada” por los españoles. De hecho la leyenda es conocida también en el otro lado de la frontera, sólo que en este caso se hace un especial hincapié en la “nacionalidad” del lugar en que se encontraba la Virgen:

*“-¿Tú por la gente que conoces de Vila Real sabes si conocen la leyenda de la Virgen de las Angustias?:*

*Además dicen que es de ellos, yo conozco, a una amiga de mi hermana, y una vez hablando de la Virgen de las Angustias, fue cuando la coronación, que vino ella, y decía que la Virgen de las Angustias era de Vila Real, lo que pasa es que los espa-*



*ñoles se la quedaron, pero que la Virgen de las Angustias es portuguesa. Y yo le decía ¿Pero tú le has escuchado hablar alguna vez en portugués? Me decía no, pero si se la encontraron más “pacá” que “pallá”..., ella muy segura, como si ella hubiese visto dónde estaba la virgen”.*

La “leyenda oficial” es conocida de formas diversas por la población. En estas diferentes lecturas sobre la misma se hace un especial hincapié en el hecho de que la imagen decide su nacionalidad, probablemente la Virgen es una de las primeras “transgresoras” de la frontera. Este es el caso de una versión simplificada de la misma que responde, por otro lado, a un modelo muy generalizado de apariciones, que nos comenta una informante: a la virgen se la encontraron en el medio del río, y los portugueses se la quisieron llevar, pero la virgen siempre se volvía hacia Ayamonte. En otros casos, la explicación es una explicación más “racionalizada”, no se insiste tanto en el hecho de la intervención sobrenatural, como en el hecho de la mayor astucia e inteligencia de los ayamontinos sobre sus vecinos portugueses:

*“A mí me han comentao que unos pescadores habían pillao una caja que contenía una imagen que era la de la Virgen de las Angustias. Entonces los portugueses dijeron que esa imagen había sido suya, que se había perdido y no sé qué historia y qué querían recuperarla y tal. Entonces en plan salomónico dicen que la pusieron en medio del río y que hacia donde se fuera la Virgen.... Desde luego el que lo hizo lo pensó muy bien, porque la corriente siempre viene “pacá”, debía ser un pájaro de cuenta (se ríe) el que lo propuso y efectivamente se vino “pacá” (...).*

Lo cierto es que el número de portugueses que acudían y que acuden a la fiesta de las Angustias es muy importante. Las razones para esta afluencia son múltiples. Hasta la apertura de la frontera la fiesta constituía uno de los momentos en que el control sobre la misma era mucho menor, la posibilidad de acudir a Ayamonte se veía así facilitada, como también la posibilidad de comerciar a pequeña escala con determinados productos. Sin embargo, esta afluencia no se explica solamente en base a razones puramente comerciales, no podemos olvidar que la presencia de portugueses en Ayamonte ha sido hasta hace pocos años, muy significativa, lo que creó vínculos de amistad y familiares que atravesaban los límites puramente políticos. Aún está viva la imagen de los portugueses durmiendo en el Paseo, que acudían a la fiesta patronal o a ver la procesión de la Virgen ayamontina. Una presencia que es también extensiva a acontecimientos como el Carnaval o la Semana Santa. Hay una diferencia cualitativa en esta presencia, estos últimos acontecimientos son vividos por los portugueses como un espectáculo, sin embargo en el caso de la Virgen ayamontina los portugueses participan en la celebración, visitan la iglesia, acompañan a la Virgen, hacen ofrendas... la imagen es una imagen compartida, sentida también como suya.

Como hemos podido ver en la advocación de la Virgen de las Angustias se recogen y explicitan lo que han sido las tradicionales relaciones entre los ayamontinos y su vecinos del otro lado de la Raya: desconfianza, rivalidad y por qué no, también complementariedad. La Virgen es la patrona del pueblo en tanto que decidió “dejar de ser portuguesa” y expre-

sa la superioridad simbólica de la localidad en la que se encuentra sobre el resto de localidades vecinas. Es por ello que ha sido especialmente importante la presencia de los portugueses en la fiesta para reafirmar esa superioridad a nivel simbólico. Presencia que se facilitaba durante muchos años, mientras estuvieron cerradas las fronteras, concediendo facilidades de paso entre Vila Real y Ayamonte. A su vez la presencia de bandas de música portuguesas en la fiesta ha sido y es una forma de aproximar, durante unos días a los pueblos de ambos lados del Guadiana. La llegada de las bandas musicales desde Portugal, constituyó hasta hace no mucho años un auténtico acontecimiento:

*“(¿Tanta gente venía de Portugal?) Una burrada. Fíjate lo curioso de la tradición que siempre tiene que venir una banda de Portugal. Tiene que venir, y ahora no se va tanto, pero antes la fiesta empezaba el día anterior, porque era todo un acontecimiento el ir a esperar a la banda portuguesa. La banda portuguesa se daba unos cuantos paseos por el pueblo “parriba”, “pabajo”, se iban a descansar, entonces la gente había encendido el alumbrado y para la gente era su primer día de fiesta”.*

Como hemos señalado anteriormente, los distintos grupos e individuos traducen e interpretan su visión de la realidad a partir de símbolos. Cada individuo en función de su pertenencia se posicionará de distinta manera en relación con dicho símbolo. Por un lado los ayamontinos refuerzan en su discurso la elección del símbolo de la localidad de Ayamonte o como en el ejemplo anterior la mayor astucia de los ayamontinos en relación a los portugueses. En el caso de los portugueses se refuerza el hecho de la posesión ilegítima de la imagen, del “secuestro” de una imagen que legítimamente les correspondería. Sin embargo nuevamente el derecho, la norma, son sobrepasados por la interacción cotidiana. La norma, la demarcación territorial, dice que la Virgen es portuguesa; la interacción de los grupos, la estrategia local, la transgresión de la frontera, dice que la Virgen es española. A pesar de ello españoles y portugueses se aúnan en el culto a un símbolo que comparten de manera desigual pero que nuevamente, y en función de las diferencias, vertebraba a ambos lados de la frontera. En comparación a otros momentos festivos en que los portugueses participan de un espectáculo, la presencia de estos en la procesión de la patrona de Ayamonte va mucho más allá. Son muchos los portugueses que asisten, y también que participan detrás de la imagen. Para algunos de ellos este acontecimiento es mucho más que un espectáculo, es una forma de canalizar su sentimiento en función de un símbolo de carácter colectivo, un símbolo que también es compartido por ellos, como así se muestra desde hace muchos años con su presencia y como también se refuerza con el carácter de la leyenda de la Virgen portuguesa que un día decidió ser española.

## Reflexión final

Con nuestra interpretación sobre las imágenes de Padre Jesús y de la Virgen de las Angustias hemos intentado comprender cómo los símbolos tienen funcionalidades distintas en la representación y también reproducción del propio colectivo. A partir de ellos se articula una sociedad local que se autorrepresenta y que se sacraliza en sus imágenes. Tanto la Virgen de las Angustias como el Padre Jesús representan a Ayamonte, sin embar-



go en Padre Jesús se refuerzan los lazos comunitarios; la imagen, por encima de cualquier organización, pertenece a los ayamontinos, una imagen sustentada en un barrio fuertemente articulado a nivel social, capaz de mantener y dar significación a un símbolo que con el tiempo se ha transformado en el símbolo comunal más importante. La incapacidad de apropiación de la imagen por ningún sector social determinado sirvió para mantener su carácter eminentemente popular, a diferencia de otras imágenes con un fuerte carácter patrimonial o que fueron asociadas a determinados grupos de poder, después de la reorganización del ciclo festivo producido en la postguerra. La Virgen de las Angustias, por el contrario, ha sido una imagen que fue asociada con el poder político, ha sido de este modo la representación oficial de Ayamonte; el proceso de democratización y la difuminación de las diferencias sociales asociadas con determinados espacios urbanos, han servido para iniciar un proceso de popularización de la imagen. De este modo los que fueron los símbolos de la Ribera y la Villa se han transformado en los símbolos de Ayamonte, el primero da significación a la comunidad, el segundo representa y articula a la misma en relación a aquellos que están más allá de las fronteras, con los que se contrasta y se refuerzan unas señas de identificación propias y determinadas.

### Bibliografía

- Arroyo Berrones, E.: *Ayamonte y la Virgen de las Angustias*. Ed. Servicio de Publicaciones del Monte de Piedad. Huelva, 1992.
- Bordieu, P.: *O Poder Simbólico*. Ed. Difel. Lisboa, 1989.
- Caro Baroja, J.: *De la Superstición al Ateísmo. Meditaciones Antropológicas*. E. Taurus. Madrid, 1981.
- Castaño Madroñal, A. y Hernández León, E.: *Fiesta y Frontera. Transformaciones de las Expresiones Simbólicas en la Franja Fronteriza*. 1995 (En prensa).
- Cavaco Carminda. *O Algarve Oriental: as Vilas, o Campo e o Mar*. Ed. Gabinete do planeamento da Regiao do Algarve. Faro, 1976.
- Díaz Santos, M<sup>a</sup> L.: *Ayamonte. Geografía e Historia*. Ed Imprenta Provincial. Ayamonte, 1978.
- Escalera Reyes, J., Ruiz Ballesteros, E. y Valcuende del Río, J. M<sup>a</sup>.: "Identidades/Identificaciones Colectivas. Una Propuesta de Revisión Conceptual". Congreso de Sociología. Granada, 1995. (En Actas).
- Giddens, A.: *Modernidade e Identidade Pessoal*. Ed. Celta. Lisboa, 1994.
- Godelier, M.: *L'Idéal et le Matériel*. Ed. Fayard. París, 1984.
- Iturra, R.: *A Religião Como Teoria da Reprodução Social*. Ed. Escher. Lisboa, 1991.
- Valcuende del Río, J.M<sup>a</sup>.: "Aproximación a una frontera económica, política y simbólica". Actas del Congreso Internacional Luso-Español de Lengua y Cultura en la Frontera. Tomo II. Ed. Universidad de Extremadura. Cáceres, 1996.

*La palabra y el discurso,  
formas y contenido*





## CURRO BANDOLERA

Ernesto FERIA JALDÓN

Curro Bandolera fue -y lo recuerdo insistentemente- uno de los tipos más misteriosos que he conocido. Era un sujeto corpulento, desharrapado, maloliente, que andaba a grandes zancadas y con la cabeza baja.

Apenas hablaba. Se dedicaba a hacer recados, comer, defecar, mitgitar, dormir y emborracharse. Por los recados la gente le daba algo de comida que él recibía en una lata de tomates vacía y escasamente limpia. Comía lo que le daban y todo lo que le daban, sin hacer remilgos. Como en aquellos tiempos no existían los frigoríficos, muchas de las viandas que ingería debían estar agrias, fermentadas. No supe nunca que Curro Bandolera hubiese estado afectado de salmonelosis o cosa parecida. Era duro de pelar.

Si la gente, en lugar de darle alguna cosa de comer, le daba algunas perras, éstas, sistemáticamente, se convertían en vino. Y cuando estaba borracho no tenía más que una ocupación: Torear. Se quitaba la chaqueta y daba pases a un toro invisible, jaleándose a sí mismo.

Algunos le preguntaban, ¿qué haces, Curro?, y él respondía sin inmutarse: «aquí, toreando a estos tontos».

Y si le decían: ¡Curro, brinda!, contestaba con la misma indiferencia: ¡Brindaremos por tu abuela Bárbara o pa'llá!. Su expresión favorita era ¡Me cago en mi abuela Bárbara!...

A todos los chiquillos nos constaba que había estado en la guerra de África y que, al parecer de los viejos, estuvo varios años prisionero de los moros. Supongo que los moros se cansarían de tener a semejante loco entre los prisioneros y lo soltaron.

Como consecuencia de su estancia entre los moros, decía palabras extrañas. Los chiquillos le decíamos: ¡Curro, habla el moro!. A fuerza de mucha insistencia Curro nos largaba una retahíla que recuerdo bien por habérsela escuchado muchas veces: «Salá malicó, chífale que menache, sorraco, carran der baba, joa del cajabá». Los chiquillos nos reíamos y llegamos a aprender la retahíla de Curro Bandolera. Después, alguien que conocía algo del idioma de los moros me informó que tales palabras eran todas insultos, es decir, palabrotas, y con ellas nos estaba poniendo verdes a nosotros y a mayores.

Deambulaba por ahí, musitando algo y algunas veces se sonreía y se movía la gorra de visera, eterna, brillante de la grasa acumulada y raída por los bordes. Si le preguntaban



algo de lo que no sabía o no le daba la gana responder, musitaba un sonido así como «jú», con la boca cerrada, y se iba.

Cuando ya estuvo más viejo y no podía hacer recados de carga, las autoridades municipales decidieron enviarlo al asilo de Huelva. Pero Curro era libre, volátil, mejor. Cogía un bidón viejo que había en el campus del asilo y que no tenía fondo y con él empujaba la alambrada, se metía después dentro y salía por el otro lado, regresando a pie a Castillejos. Venía entonces, semi-limpio por el cuidado de las monjas. Las gentes inquirían: «Curro, ¿cómo lo has pasado con las monjas?», y él respondía siempre lo mismo: ¡las tunantillas!. Y si le preguntaban cómo se comía en el asilo, también respondía siempre lo mismo «Sancocho y poco, coño».

Curro fue siempre un solterón empedernido y jamás se le conoció el menor desliz con nadie. Yo estaba en Madrid estudiando cuando me enteré que se había muerto, allá por los años 40. Curro fue toda una institución en el pueblo. La gente le trataba con gran benevolencia y le ayudaba con chaquetas viejas -que siempre le estaban cortas, dada su corpulencia- y pantalones que también resultaban algo cortos. Daba la impresión de que iba a coger coquinas.

...Y un día se murió. Desde un punto de vista psiquiátrico debía pertenecer a esos llamados «locos musitadores», que andan por ahí, por pueblos y grandes ciudades como perros sueltos, sin amo, libres. Pero me quedan ciertas incógnitas de la vida de Curro Bandolera. ¿Por qué o de qué se sonreía Curro Bandolera?. Todo debe tener una causa productora en esta vida. Entonces, ¿qué le resultaba a Curro divertido o ridículo en el mundo o en el interior de su mundo?. ¿Y esa tendencia monomaniaca a torear, de dónde procedía?. Necesitaba estar borracho para eso, sin duda, fresco no toreaba. ¿Qué oscuro significado debía tener el toro para él?. Arriba, en el paraninfo de la conciencia discursante de los normales, se desarrollan teorías en torno al toreo: el toro de bodas, el toreo señorial a caballo, después el toreo a pie cuando desciende ese «arte» de la exclusiva pertenencia de los aristócratas, cuyo residuo ritual parece ser el picador, las suertes, los tercios, la aparente feminidad de torero -sombbrero atravesado, en lugar de delante-atrás como el sombrero masculino, y movimientos del cuerpo de mafeza «sospechosa», etc...- y el carácter «macho» del toro, noble, fuerte y engañado. ¿Regresaría a ser el toro en la mente de Curro Bandolera el signifiante arcaico del «animal totémico», es decir del padre y que a causa de la «forclusión» esquizofrénica repetiría ante su toro invisible la burla ante el padre forcluido, ausente?.

No supe de Curro Bandolera más que la rareza de su conducta, sus musitaciones ininteligibles, su jerga mora, su suciedad, su indomable sentido de la libertad, su aversión a las monjas -se escapó varias veces del asilo- y su estrambótica manera de torear. El resto es un enigma. Es el enigma en torno al cual merodeamos. Estas gentes sin importancia, como yo y como Vd., oiga, me han resultado siempre más intrigantes que la teoría de la relatividad de Einstein, palabra. Es que lo son, en verdad. Porque representan a una verdad que no alcanzamos a entender, en su endiablada complejidad y causalidad, por las luces de la razón inmediata.

Los filósofos rara vez descienden a estas fenomenologías. No desean ocuparse de tales problemas y los envían a la Psiquiatría ¡cómo si pudiéramos marginarlos de nuestra intriga!. Los únicos que se han ocupado con ternura y lirismo han sido los poetas. León Felipe ante el Niño de Vallecas, nos invitaba a quedarnos:

«De aquí no se va nadie  
ni por arriba ni por abajo  
Ni haciendo un agujero en la tarima  
o unas alas de percalina»

Estoy recordando y no sé si éstas fueron las palabras justas. También se ocupó del Niño tonto, Cesar González-Ruano.

Cuando llegaba la Semana Santa, con ella tenía lugar la apoteosis de Curro Bandolera. Cantaba unas saetas de extraño estilo, mitad saetas, mitad fandanguillos, con cierto aire moruno. Cuando empezaba, D. Juan el cura le mandaba a callar con toda la fuerza de su siseo, como una gran lechuza, pero Curro se situaba en zonas inalcanzables para el cura y una vez empezada la saeta, la largaba completa, contra viento y marea. Una de tales saetas decía:

«El chófer que conducía  
el automóvil cruel  
atropellaba a los gatos  
que eran del paso a nivel»

Que me rajen si esta letra tiene algo que ver con la pasión y muerte de Ntro Sr. Jesucristo. En cambio, cantaba otra que de alguna manera aludía al asunto, pero sin profundidad teológica:

«Jueves Santo por la tarde  
salía la procesión  
por las puertas más bajas  
era fuerte procesión  
de misadas extranjeras».

Lo de misadas no sabíamos a qué podría aludir. Yo creo que era una modificación de emisarias, pero no era seguro. Era inútil inquirir sobre esta cuestión semántica a Curro. Decía «ju» y se iba...Y las saetas de Curro Bandolera se hicieron inmortales por estos pagos.

Texto inédito. Sacado de «DE RES MÉDICA», año 1986





*Don Ernesto con su "reunión" en el casino de Villanueva de los Castillos*

## «LOS NOVIOS»

José Antonio MORENO JURADO

Una mañana, todos los del pueblo se agrupaban en las aceras, formando corrillos, o se asomaban con gestos de dolor a las ventanas entornadas. Nadie quiso explicarme. «La culpa es de la familia», decían. El aire deseaba la tibieza de un presagio o la incertidumbre de un testimonio, pero una sensación de naturaleza indefinida iluminaba o entristecía las chimeneas y los zócalos de las casas. «Dicen que él es de Encinasola y ella de Galaroza». Me senté nervioso y de mal humor en el alto umbral de la puerta, mientras observaba el ir y venir de las mujeres. «Sus familias no veían esta boda con buenos ojos». Me daba miedo. Yo creía entonces que las historias de amor, leídas en un libro sin título y sin pastas, no ocurrían nunca en el pueblo, sino en ciudades como Verona y Venecia.

De pronto, se estremecieron. Los rezagados, hombres y mujeres, salieron corriendo a las puertas y, al fondo de la calle, apareció una pobre carreta, tirada por dos mulos, que avanzaba con lentitud, dejando irremisiblemente a su paso la magia del misterio. La triste comitiva hacía palidecer los rostros o provocaba la incontinencia de algún pañuelo sacado a hurtadillas del bolsillo o del seno. Sobre la carreta, cubiertos por una sábana manchada en uno de sus extremos, se adivinaban dos cuerpos desnudos, rígidos y helados. Mi curiosidad de niño me hizo ver que, fuera de la sábana, habían quedado sin cubrir los pies de los amantes. Dos pies, cansados y grandes, de un hombre de cincuenta años y otros dos pies, más blancos y ágiles, de un muchacho de veinte.

Como nadie comprendió, no dije nada. Durante todo el día, hombres y mujeres hablaron en voz baja de los novios que se habían suicidado valientemente en El Salto del Agua.

(*Aracne*, 1989)





*El Salto del Agua en los años treinta (Archivo R. Beneyto)*

## EL TRASPERLISTA

Rodolfo RECIO MOYA

Entre los años 1946-1948 las hambres derivadas del drama guerrero que viviera poco antes nuestro país se hacían notar aún entre las capas más humildes de la población de Fuenteheridos. Todavía muchos años después (1953) los programas de mano que imprimía el Ayuntamiento por las fiestas publicaban: «A las 19, el Ayuntamiento repartirá una buena limosna de pan a los pobres de la localidad»; pero años antes, cuando las cosechas no se daban bien, la cosa llegó a ser trágica y la galipa de tomo y lomo.

Así se presentó la temporada 1946-1947. Una sequía atroz más un aguaje tardío estropearán el rento de castañas, al par que dejan en humo de pajas las cosechas, y los cereales por las nubes. Entre la pobreza, ya ejarguía de años anteriores, aumentaron los casos de muerte por albuminosis y otras secuelas. El problema, para el cura del pueblo -el don Manuel León que ya conocemos- era un entripao tremendo, porque «él comía a diario» y el asunto no le dejaba dormir.

Así las cosas, nuestro presbítero convocó una reunión en la «Sociedad Casino de Fuenteheridos», con el alcalde, Miguel Gómez Durán, el secretario y los más ricos del pueblo, para atajar la desgracia. Después de muchos dimes y diretes se acordaron, entre otras medidas, pedir socorro a las autoridades provinciales y al Arzobispo. Don Manuel León, que no quería fiar tan largo un asunto que no admite demora, propuso abrir allí mismo una colecta, para comprar cereales y poner coto a la miseria, aspetahígo. En marcha la sacaliña, ninguno dejó de apoquinar su parné, llegándose a una excelente suma. ¡Ya había para trigo! Pero... ¿Quién le ponía el cascabel al gato? El precio oscilaba entre las doce y dieciseis pesetas por kilo, y el cura cavilaba que hacía falta meterse en el tártago del estraperlo, desde Extremadura, donde estaba mucho más económico.

Al llegar a este punto, el gigantesco sacerdote sintió el jormiguillo de los reconcomios: ¿ir contra la Ley, siendo integrante de la Iglesia? Pero no cabía otra alternativa. Los hombres, mujeres y niños sin alimento estaban llamando a la puerta de su corazón grande, de su sentido idealista, y ésa era la más importante de las leyes. Dos peligros y un imposible frenaban al ecónomo: los peligros, que le trincaran los carabineros in fraganti, o que se lo oliera el cardenal Segura- su Ordinario- que no se andaba con gaitas. El imposible, encontrar un transportista con gandumbas para meterse en el fregao. Como era su norma, don Manuel estuvo orando mucho tiempo ante la Virgen de los Dolores y halló valor para desafiar los peligros... ¡Y encontró el camionero! Al atardecer jarineante de



aquel otoño mustio, en el casino de Pedrinazzi, le llamó aparte Santiago Recio, que era tan aficionado a las bromas pesadas, a la ginebra y al moyate de Bollullos, pero también hombre de espíritu aventurero, ideoso, y amigo de jugarse el tipo en esas zaragatas. Dijo al cura: -don Manué, si usted viene, ¡mañana mismo salimos pa Extremadura! -Yo tengo conocimientos y su sotana hará lo demás...

Dicho y hecho. A la mañana siguiente, la camioneta Chevrolet-4 salía con disimulo camino de la Nava y los Arriscaeros, llevando en su baqué a Santiago, que guiaba, y a don Manuel León, más un representante de las «fuerzas vivas», concejal cuyo nombre no he averiguado.

Las recurvas bordean el abismo en las cuevas de la Nava. Allá abajota, el río discurre con pereza entre afilados chopos y ruinas de batanes. El armastrote chirría lastimosamente sus frenos y el cielo panzaburra amenaza con un buen trapajazo de agua. Higuera la Real, Fregenal de la Sierra, y, por andurriales de tercera clase, pasando por Bodonal, atravesaron la sierra de los Muñecos y el río Ardila. Casi a la una, el Chevrolito entraba tartajeante por las rúas de Valencia del Ventoso.

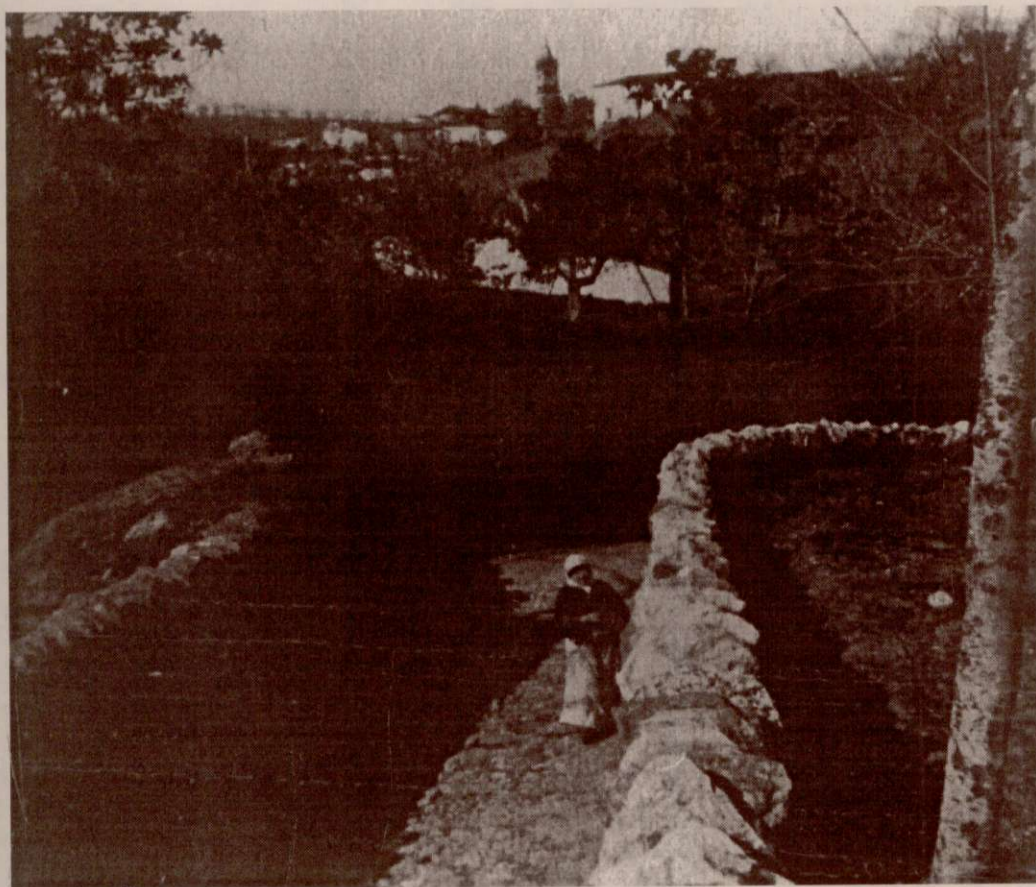
Gestiones con uno de los ricachos que tenían trigo -se quitó del medio al barruntar venta barata- gestiones con otro propietario, que hizo el paripé de que estaba malo y tampoco apareció. Don Manuel y su comparsa se dieron la tupitina en casa del cura de Valencia, pero del trigo barato, nanai. Tras el pipiripao, el larguísimo sacerdote se retira a su devoción y le pide a la Virgen el nuevo milagro, con lo que viene a ser cierta la centenaria coplilla del terruño:

«Ya está la tortolita  
puesta en el alto  
esperando que venga  
trigo barato...»

Al atardecer, los aventureros de la caridad celebran junta. Señores, -dice Santiago- barato o caro, hay que comprar... ¿Vamos a presentarnos con las manos vacías? No bien se tomó el acuerdo, llega un chaveíta de casa del ricachón de marras (inspirado por la Virgen o incitado por el cura de Valencia): -De parte del amo, que vayan a verlo. A zampataramas acudieron a casa de don Fulano, quien consintió en cargar los dos mil kilos ¡a cuatro cincuenta!

¡Milagro... milagro! -decía don Manuel para sí, mientras los peones cargaban la camioneta, disimulando la mercancía con tablas y restos de un mostrador viejo y tapando la carga toda con la «manta» del camión.

La odisea del regreso, cuando se esmanchó el Chevrolet, con dos pinchazos en ruta y el miedo a la justicia, fue un verdadero calvario. Ya pasado Fregenal, de vuelta, cuando Santiago inflaba pastosamente con su bimba una de las ruedas y en la noche de lluvia temerosa rugían lobos de no sé qué montaña... ¡se presentó una pareja de carabineros!



*Antiguo camino de Fuenteheridos, subiendo desde el puente membrillero. Año 1925 (Archivo R. Beneyto)*

Santiago hizo que el cura avanzara a su encuentro, como otro León III ante Atila... -Buenas noches, padre. ¿Qué cargamento se lleva? Antes de que el cura tugiera, Santiago Recio se adelantó como una víbora: -Ejem... buenas noches... llevamos unos retablos viejos para la iglesia, ¿quereis verlos?... Lo malo es que con la que está cayendo se van a farangutar los doraos... Vacilan los guardias. El serio continente del majestuoso don Manuel les impresiona -en aquellos años, un cura era un cura- y tras aceptar un cigarro de la petaca del concejal, que hizo el quite como pudo, ¡los carabineros continuaron su marcha!

Cuando al fin cruzan el puente del Sillo, entrando en la provincia nuestra, la operación estaba salvada. La llegada a Fuenteheridos de los sublimes tunantes, fue apoteósica; hasta el changarreto roaba tan serenito que casi no ponía las ruedas en el suelo. Todo el pueblo les vitoreó y durante mucho tiempo se estuvieron repartiendo raciones -un cuarto



de pan de a kilo y un cacho de tocino por persona y día, a razón de 55 kilos por semana- con lo que la gazuza amainó en mi pueblo, gracias al 'delito'. Así pudo decirse una vez más: «Dios escribe derecho con renglones torcidos».

Pasados unos días del 'desembarco', se oyó decir que estaban en la posá de Julia unos arrieros de Valencia del Ventoso. Don Manuel, que al fin como hombre de Iglesia, no las tenía todas consigo, se llegó a ellos, de trompón, y les pregunta con afectada inocencia: -¿qué hay por Extremadura? Uno de los arrieros, bilbaína en mano, le contestó: -¡Aqueyo está regüerto... porque los carabineros andan buscando a uno que yeva trigo por tos laos, como Pedro por su casa! -Y ¿qué señas tiene el delincuente? -

preguntó pálido don Manuel-. nadie lo sabe fijo... Na más sé que dicen qu'es un tío mu largo, ¡un trasperlista disfrazao de cura... !

Publicado en la serie  
«Mis memorias colectivas»  
del diario «Huelva Información»

## EPÍLOGO DE AMOR

Emilio RODRÍGUEZ BENEYTO

Como tantísimos andaluces, Higinia y Clemente recogieron en dos maletas de madera las cuatro ropas y los cuatro trastes más imprescindibles, apretujaron dos panes en una amplia cesta alforjera de varetas de olivo, además de una hermosa tortilla de papas, unos tomates, un chorizo y un trozo de sabroso morcón y, cerrando su casi estrenado hogar conyugal, emprendieron la triste, pero esperanzada, aventura de la emigración.

Clemente llevaba mucho tiempo sin encontrar trabajo fijo, dando tumbos de una faena a otra, siempre con el bolsillo escaso, siempre viviendo de lo puesto, con la desesperación propia del hombre joven que se le van echando los años encima y sólo ve nieblas en el futuro de su vida. Higinia, su novia desde hacía más de un lustro, se enteró del papeleo que había que mover para conseguirle trabajo en una de esas populosas ciudades del norte del país, pues de Alemania que no le hablaran siquiera, tal era el temor que infundía una nación tan grande y tan alejada a una mujer que había transcurrido toda su existencia sin salir para nada de su aldea. Así, obtenido el contrato laboral, no tardaron en casarse, pues no era aconsejable que el muchacho marchara solo, por una parte porque su compañía y su amor le reconfortarían en lugar tan desconocido y, por otra, porque no deseaba quedarse compuesta y sin novio, dada la incertidumbre de no saber cómo le iría ni cuándo podría volver.

Apenas tuvieron disponibles unas semanas para acabar los pocos arreglillos que acometieron en la pequeña casa cedida por los padres de Higinia, más como primicia de herencia que como regalo de bodas. Con ilusión y prisas obraron un poyo de cocina con sus anafes y quitaron el agujero del patio que servía de excusado, sustituyéndolo por una blanca taza que alejaba moscas y no despedía olor.

Los últimos días anteriores a la partida todo fue un correvenir de nerviosos preparativos, de besos y abrazos de despedida, de explicaciones adónde iban y de dudas sobre qué llevar de equipaje. Constantemente, los ojos de Higinia se poblaban de lágrimas, sobre todo cuando la imagen de sus ancianos padres asolaba su pensamiento y entendía que ahora, al final de sus vidas, cuando más falta les hubiera hecho, debía abandonarlos al caritativo cuidado de sus vecinas, pues no podía llevárselos de ninguna de las maneras. Se consolaba echando cuentas y calculando cuándo podrían volver por ellos, una vez consiguieran establecerse con decencia y tuvieran algunos ahorros disponibles.



No había transcurrido el primer año cuando su madre murió y, con pocos meses de diferencia, su padre. Perdió parte de la ilusión por regresar a la aldea y centró todo su esfuerzo vital en el marido, ese hombre dulce y serio, compañero cariñoso, a quien amaba apasionadamente. Deseaba, por encima de cualquier otra cosa, darle ese hijo del que tanto le hablaba y que aumentaría, sin duda, su felicidad, transformando su mutuo amor en algo tangible, en una comunión de espíritus y cuerpos, en una trabazón definitiva de sangre y objetivos, en la máxima aproximación de dos vidas. Pero, a pesar del gran empeño que ponía en ello, aún no había sido posible y eso que pensaba en el susto tan grande que habían sufrido, siendo novios, cuando un mes se le retrasó el período una barbaridad. Qué vergüenza y qué miedo pasó cavilando el modo de decirlo a sus padres, si reunía el necesario atrevimiento, estando tan reciente el noviazgo y, por añadidura, qué insinuarían las ramplonas alcahuetas que genera toda comunidad humana. Seguro que imaginarían malas artes de seducción para agarrar marido, como había hecho la hija mayor de Lorenzo el pellejero con aquel cabo del ejército llegado con los caballos sementales de la remonta, o Marina la concejera, que cameló a aquel guardia civil con cara de liebre, disolviéndole en el café un menjurje rarísimo que le vendió, a precio de oro, una bruja de la comarca. Y todo por nada, porque Clemente no tuvo tiempo material de redondear la labor, dado que estaban en una romería y por mucho que buscaron el alejamiento y un discreto escondite, casi son descubiertos por el bobo Demetrio, que llegó con una borrachera de enjundia a desahogar su vejiga al pie de un alcorneque, justo al lado de donde se entregaban, con la libertad que inhalan unas copas de vino, al descocado abrazo. A medida que se sucedían los días sin percibir señales de menstruación, la tensión nerviosa le iba creciendo hasta llegar, incluso, a provocarle una considerable pérdida de peso. Una noche, para alcanzar el sosiego y poder conciliar el sueño, hubo de tomar varios tazones de tila. Es posible que esta infusión obrara el milagro y, por la mañana, despertó con lamparones rojos en las sábanas.

Sin embargo, en estos años maritales, de continuos afanes y entregas sin trabas, el destino le niega la alegría del anhelado embarazo.

Escribió a la partera del pueblo, mujer de mucha pericia en estos asuntos, que le contestó a vuelta de correos con una carta extensísima, repleta de consejos y remedios, pero fueron inútiles. Consultó a un brujón montañés de gran fama, teniendo que sufrir un incómodo viaje a los Pirineos franceses. Al final se decidió, aunque con ciertos escrúpulos, a visitar a un médico. Los resultados fueron peores, pues después de sacarle el dinero y hacerla padecer con una hartura de reconocimientos y análisis, le dictaminó esterilidad.

La ausencia de esperanzas de llegar a ser madre hizo que volcara aún más su capacidad de amor sobre Clemente. Lo absoluto, la única verdad, su razón de ser.

Todavía con la juventud en los labios, mientras presenciaba absorta una generosa lluvia, cuyas gotas repiqueteaban en los bajos de un amplio ventanal acristalado, en donde una atolondrada mosca subía y bajaba sin descanso, recibió, como sin comprender, la noticia de la muerte de su marido. Un lamentable accidente en la fábrica.

Tardó unas semanas en tomar conciencia del hecho. Sin trabajo y ante el doloroso recuerdo que cada objeto o cada rincón de aquel lugar le traía de su hombre, decidió desarrendar la vivienda y volver a la casa de la aldea en donde, ayudada con las rentas de una finca mediana que sus padres poseyeron, podría salir adelante sin excesivas preocupaciones.

El vacío de su vida era enorme. Le obsesionaba la idea de no haber podido trasladar el cadáver de Clemente al camposanto de su localidad. Todos los primeros de noviembre viajaba al norte, sumida en profunda soledad, a aquel cementerio extraño y monstruoso donde sólo un cuadradito de pared y una pequeña lápida señalaba su lugar de reposo. Apenas había sitio para colgar unas flores y no conseguía concentrarse en la oración ni en el recuerdo por el gentío que pululaba por los angostos pasillos entre los nichos.

Pasaron diez largos años de ofuscada viudez.

Cavando unos surcos para plantar tomates, recibió una carta. De parte de su madre, se la entregó un chiquillo de cara churreteada y ojos limpios y azules como el cielo. Este niño, hijo de una campesina de la vecindad, era su segura compañía en aquellas noches en las que el abatimiento depresivo le atenazaba el alma y le brotaba un llanto desconsolado y hondo que movía a la compasión. Su cháchara continua y ocurrente era un fresco bálsamo para su extenuado juicio.

En la misiva se le informaba de que al haber transcurrido el tiempo previsto por la ley, se levantarían los restos de su marido, al no ser la sepultura de propiedad, y se trasladarían al osario común. Un ramalazo de dolor espoleó su espíritu, atropellando su mente, torciendo sus miembros hasta hacerla caer de bruces y hundir su cara en la removida tierra. El mocosito le elevó la cabeza sin conocer a ciencia cierta qué ocurría, pero al ver sus ojos, un escalofrío le recorrió el cuerpo haciéndole escapar a trompicones, dando gritos, sin saber a quien llamaba. Cuando algunos labriegos de los alrededores, alarmados, abandonaron la brega de sus cultivos y acudieron con rapidez a la huerta de Higinia, hallaron a ésta con expresión tranquila, mojándose manos y cara del agua de una pequeña cantarilla y atusándose el cabello bajo un negro pañuelo. Todo daba sensación de normalidad. Mientras la mujer reunía ordenadamente sus utensilios de labranza, los hombres, un tanto confundidos, fueron despachados con un breve adiós.

Aquella misma tarde se ponía en camino del norte. Parecía otra persona al haber desaparecido de su rostro aquella elocuente manifestación de pesadumbre que había teñido de vejez su todavía joven cuerpo. El severo luto, que había mantenido a ultranza, se vio aligerado por colores grises y blancos, arrumbando, además, el vasto pañolón oscuro en el vertedero de los desperdicios.

A los pocos días tornaba a la aldea portando un lustroso maletín de viaje. Una vez en su casa y tras asegurar puertas y ventanas de posibles miradas indiscretas, extrajo de éste una regular caja de madera envuelta en papel y atada a su alrededor con un lacito azul. Tomándola delicadamente, con moroso andar se dirigió al dormitorio y, en penumbras, rotas sus ataduras, fue, con esmerado primor, vaciando su contenido encima de la cama.



Su ánimo gozaba de serenidad ante la presencia de los restos óseos de su marido reposando en aquel lecho de las primeras semanas de matrimonio, mudo testigo de amables caricias, de afectuosas miradas, de secretos abandonos...

El juez, acompañado por el médico, el comandante de puesto de la guardia civil, el alcalde pedáneo y ante una multitud que aguardaba silenciosa en medio de la calle, dio orden de enterramiento de los carcomidos huesos de Clemente y del cadáver, en lastimoso estado de descomposición, de una mujer vestida de novia, con un rosario de nácar entrelazado en sus dedos y una rosa marchita sujeta al pecho por un imperdible.



*Pareja de campesinos cachoneros (Archivo R. Beneyto)*

## PARA EL CANCIONERO POPULAR DE ENCINASOLA: DEL TRABAJO A LA FIESTA

Enrique BALTANÁS  
Antonio José PÉREZ CASTELLANO  
Fundación Machado

*La localidad onubense de Encinasola atesora un rico cancionero popular. Los autores de este artículo han realizado un extenso trabajo de campo que concluirá con la publicación íntegra de dicho cancionero, que será estudiado y comparado con la lírica popular hispánica. Como anticipo de dicho estudio los autores ofrecen aquí la edición y comentario de los cantos con que los encinasoleños se han acompañado durante siglos en el trabajo y en las fiestas.*

\* \* \*

Hace ya algunos años que emprendimos la tarea, en el seno de un grupo universitario de investigación, de recoger, clasificar y, en su día, estudiar y editar, el romancero oral moderno de la provincia de Huelva (Rodríguez Baltanás y Pérez Castellano, 1994). Aunque nuestro principal propósito era y es la poesía narrativa, claro está que no podían dejarnos insensibles la frescura y la belleza de la lírica, cuando ésta nos salía al paso en alguno de los pueblos que recorríamos, desgranándose en la memoria y en la voz de alguno de nuestros informantes. De ahí que decidiéramos, a riesgo de retrasar nuestra busca sistemática del romancero, recoger también las canciones líricas cuando quiera que éstas surgiesen espontáneamente. Éste fue el caso, sobre todo, de la localidad de Encinasola, aguas arriba del río Múrtiga, en la raya misma de Portugal. Desde el primer momento, nos llamó la atención en Encinasola la abundancia de su cancionero lírico, en contraste con la rareza, por no decir la pobreza, de su romancero. Aunque recogimos algunos romances, la cosecha fue sobre todo pródiga en coplas, que todos -viejos y jóvenes- parecían saber. Incluso nos llegó noticia de un curioso baile, cuyos orígenes los naturales retrotraían a tiempos de los moros, llamado «danza del pandero», que se ejecutaba casi siempre seguido de otro conocido como «fandango de Encinasola». Así que, una vez cumplidos nuestros objetivos en cuanto a la encuesta romancística, decidimos volver a Encinasola, más despacio, y con la intención de centrarnos esta vez exclusivamente en la lírica popular del lindo enclave serrano.

La ocasión no tardó en presentarse. Durante los días 8, 9 y 10 de marzo de 1995 nos desplazamos hasta Encinasola provistos, no sólo, como de costumbre, de nuestros cuadernos y nuestras grabadoras, sino acompañados por un equipo de filmación, constituido por Juan Carmelo Luque, Gonzalo Mancera y Rafael Portillo, de la firma VIPROAL. Nuestro objetivo era doble. Por un lado, se trataba de filmar esos dos bailes antes citados. Por otro, ahondar hasta donde fuera posible en el cancionero lírico de Encinasola. El primer objetivo se concretó en el vídeo documental *Encinasola: cantos y danzas tradiciona-*



les, proyecto que había obtenido un «Premio a la Investigación Musical» del Centro de Documentación Musical de la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, en la convocatoria de 1994. En cuanto al segundo objetivo, ofrecemos ahora en este trabajo una selección temática del *corpus* lírico recogido en ésta y en anteriores encuestas en la localidad<sup>1</sup>. Para la ocasión, hemos escogido las coplas temáticamente relacionadas con dos momentos clave de la vida humana en la sociedad tradicional, como son la fiesta y el trabajo, espacios propicios para el acompañamiento del canto y otras manifestaciones de literatura oral (Rodríguez Baltanás, 1996). Naturalmente, el cancionero popular de Encinasola es mucho más extenso y temáticamente variado, y la selección responde a necesidades de espacio. Nuestro propósito aquí no es otro que dar cuenta de los textos recogidos, transcribiéndolos, ordenándolos y anotándolos de forma que puedan ser de utilidad no sólo a la hora de testimoniar la peculiaridad del cancionero folclórico de Encinasola, sino para ofrecer al estudioso de la lírica popular hispánica la posibilidad de cotejar y comparar versiones y variantes, tarea fundamental, como se sabe, a la hora de abordar cualquier estudio serio sobre textos de tradición oral.

Si en el romancero la unidad es el texto completo, en la lírica popular la unidad es casi siempre la estrofa o copla. Como afirma Margit Frenk, reconocida especialista en este tipo de lírica, «la música es el elemento que da unidad a cada canción» (Frenk, 1975), sin que sea obligatorio que exista una relación temática o perspectivística -y ni siquiera métrica- entre las distintas estrofas que integran la canción que el informante nos canta en un momento dado. No obstante y aceptar este criterio, dadas las reducidas dimensiones de nuestro *corpus*, que se circunscribe a una sola localidad y a unos pocos informantes, hemos preferido ofrecer las estrofas engarzadas en la canción tal y como éstas nos fueron cantadas. Hay que decir, con todo, que resulta llamativo el que la mayoría de las canciones ensarten estrofas con estrecha relación de sentido.

He aquí, pues, los temas laborales y festivos del cancionero popular marocho, tal y como resultan de las encuestas realizadas por nosotros, y de su transcripción y ordenación según los criterios expuestos. En cada canción, insertamos un breve comentario sobre aquellos aspectos -temáticos, folclóricos, métricos, etc.- que nos han parecido más llamativos. Hemos procurado sobre todo relacionar los textos encinasoleños con sus correspondencias en la lírica hispánica, cuando éstas nos son conocidas. Para ello hemos acudido a los repertorios líricos publicados, así como a los inéditos del Instituto Español de Musicología de Barcelona y de la Fundación Machado en Sevilla. Las siglas AFM equivalen a Archivo de la Fundación Machado.

### **Cantos de trabajo (oficios y labores)**

Los cantos que hacen alusión a oficios y labores están ya presentes en la lírica antigua:

*A segar son idos  
tres con una hoz;  
mientras uno siega  
holgaban los dos.*

No necesariamente hay que suponerlos como exclusivamente ligados al momento de la labor. Mientras se trabaja, se canta tanto la canción como el romance. Lo fundamental es el tema, independientemente de la ocasión. Y el mundo campesino y las relaciones sociales que ese tema refleja. Como en el caso de las de quintos, también las coplas relativas a labores y oficios tradicionales -pastores, labradores, verdeo de la aceituna, yegüeros, sastres, trilla, arrieros, etc.- aparecen contaminadas con coplas amorosas, que se injertan por doquier en el cancionero popular de todo el ámbito hispánico. Un ejemplo característico lo encontramos en la canción número [ 4 ], donde el mundo masculino de la primera copla, de contenido económico y tono satírico, gira a partir de la segunda copla hacia el mundo femenino y el contenido amoroso. Pero no de contenido amoroso, sino pura y simplemente erótico, es la copla de trilla injertada en la canción número [ 6 ]: «a la hija del amo/ quién la cogiera...» El motivo folclórico del pañuelo, de tan extendida presencia en la lírica popular, asimismo encontrable en las coplas de quintos, vuelve a recogerse aquí, en la última estrofa de la canción número [ 4 ], con una modulación distinta, aunque complementaria.

## [ 1 ]

Dicen que los pastores  
roban ovejas,  
también los labradores  
quitan las rejas.

*Quítate, niña,  
de ese balcón,  
porque si no te quitas,  
ramo de flores,  
doy parte a la justicia,  
que te aprisione  
con las cadenas  
de mis amores.*

Dicen que los pastores  
huelen a sebo.  
Pastorcilla es mi novia  
y huele a romero.

*Quítate, niña,  
de ese balcón,  
porque si no te quitas,  
ramo de flores,  
doy parte a la justicia,  
que te aprisione  
con las cadenas  
de mis amores.*



Como variante, recogimos también la siguiente, esta vez seguida de un estribillo diferente:

Dicen que los pastores  
roban ovejas,  
también los labradores  
roban las eras.

*En medio de la plaza  
cayó la luna,  
se hizo cuatro partes  
y tú eres una.*

*Comentario:* Recogida por Antonio José Pérez, Tina Funk y Dirk Bögemann a M<sup>a</sup> José Berdún en 1992. El enfrentamiento entre pastores y labradores aparece una y otra vez en el cancionero lírico tradicional andaluz. Como contrapunto surge la pastora elogiada con la ayuda de las plantas propias de la naturaleza autóctona y cuya aparición nos retrotrae a las serranillas de las pastorelas medievales. El estribillo es claramente una canción de ronda con su alusión directa a la joven casadera que espera a la ronda nocturna de los mozos. Las expresiones alegóricas amor-justicia son también muy usadas en la lírica tradicional de donde debieron pasar al flamenco: «El amor es un pleito,/ pero en audiencia/ las mujeres son parte/ y ellas sentencian.»

*Métrica:* 7a, 5b, 7a, 5b + Estrib. + 7a, 5b, 7c, 5b, + Estrib. + 7a, 5b, 7c, 5b, 7a, 5b, 7a, 5b [Estrib.] + 7a, 5b, 7c, 5b.

*Correspondencias:*

a. Ay, dicen que los pasiegos/ olé sí,/ huelen a hierba;/ y pasieguito es el mío/ ole sí/ huela o no huela/. Ay, dicen que los pasiegos,/ ole ya,/ huelen a suero,/ y pasieguito es el mío,/ ole sí,/ huele a romero (Córdova y Oña, 1948-1955: 139).

b. Dicen que los pasiegos/ huelen a suero,/ pasieguco es el mío,/ y huele a romero (Gómez Setién, 1987: 122).

c. En el medio de la plaza/ cayó la luna y se rompió/ el espejo cristalino/ donde me miraba yo,/ en el medio de la plaza (Gutiérrez Macías, 1989: 94).

d. En el medio la plaza/ cayó la luna/ se hizo cuatro cachoh,/ tú ereh la una (B. Gil, 1956-1961).

e. En medio de Mijares/ cayó la luna,/ y se hizo cuatro partes/ y tú eres una (Tejero Robledo, 1994: 119).

f. En medio de la plaza/ cayó la luna,/ se hizo cuatro partes:/ tu cara en una./ Y al pepinillo/ y al pepinero,/ y al pajarillo/ del mes de enero./ Y aquí es de noche/ y allí es de día,/ y aquí te aguardo,/ paloma mía (Piñero, 1992: 29).

g. A tomillo y romero/ me hueles, niña,/ como vengo del campo/ no es maravilla (Fernán Caballero, 1907: 276).

h. Esta noche ha llovido/ mañana hay barro./ cuatro pares de mula/ lleva mi carro.// *Quítate, niña,/ de esos balcones/ porque si no te quitas/ ramo de flores/ mandaré a la justicia/ que te aprisione/ con las cadenas/ de mis amores* (Schindler, 1941: n° 32).

i. En medio de la plaza/ cayó el milano/ se quedaron sin plumas/ los escribanos/ Serranita/ que por el mundo andabas/ perdidita/ como la triste tortolita (M. 15, N° 470. San Juan del Puerto, Huelva, Instituto Español de Musicología).

j. En medio de la plaza/ cayó la luna/ se hizo cuatro cascos/ tu cara es una/ Que me voy, morenita/ que es tarde./ Que me pilla la ronda/ en la calle (Misión n° 15, N° 175, 1946. Cómputa -Málaga- Archivo del Instituto Español de Musicología).

k. Dicen que los pastores/ huelen a lana:/ pastorcito es mui amante/ y huele a retama / Estrib./ Dicen que los pastores/ matan ovejas/ también los labradores/ rompen las rejas (Manzano, 1993: 509).

l. Hecha cuartos en el cielo/ a la blanca luna miro/ como acá a los salteadores/ ponemos en los caminos (F. de Quevedo, 1969).

m. Quítate, niña,/ de esos balcones,/ que si no te retiras,/ ramo de flores,/ llamaré a la justicia,/ que te aprisione/ con las cadenas/ de mis amores (Llovet, 1956: 217).

n. Yo estoy cogiendo aceitunas/ y mi amante vareando/ y entre ramita y ramita/ los dos nos estamos mirando (Misión 57. Bonifacio Gil. Cádiz, 1957. Instituto Español de Musicología).

o. En medio de la plaza/ cayó la luna,/ se hizo cuatro pedazos,/ tu cara es uno./ Hermosa eres/ tú te llevas la palma/ de las mujeres (García Sanz, 1955: 132).

p. Dicen que los pastores/ huelen a sebo,/ pero mi pastorcito/ huele a romero (ibidem: 85).

[ 2 ]

Apañando aceitunas,  
tú vareando,  
y entre rama y ramita  
te voy mirando.

Abrela,  
morena, la ventana.  
Ciérrala,  
mariposita del alma.

Una vez que te dije,  
péiname, Juana,  
me tiraste los peines  
por la ventana.

Abrela,  
morena, la ventana.  
Ciérrala,  
mariposita del alma.



*Com.*: Recogido por Antonio José Pérez a Gregorio Pérez (71a) en 1995. AFM. Los cantos de trabajo, y especialmente las «coplas aceituneras» dedicadas a la recolección de la aceituna aluden con frecuencia a la conjunción amor-trabajo; en ese doble ámbito la voz popular recurre al tópico poético de los ojos como mensajeros de amor, en este caso justificado por la obligación de guardar silencio impuesta por el manijero durante la recolección de la aceituna. De la pujanza folclórica de la copla da idea que incluso haya llegado hasta la obra de un poeta culto como Manuel Machado. La segunda copla, sin relación temática con la primera ni con el estribillo, refleja en clave humorística los conflictos amorosos de dos enamorados.

*Métr.*: 7a, 5b, 7c, 5b [Estríb] + 7a, 5b, 7a, 5b.

*Corr.*

a. Tú vareando/ y yo cogiendo/ yo cogiendo aceitunas/ y tú, vareando/ de ramita en ramita/ te estoy mirando./ Ya se acabó la aceituna/ y también de varear/ y esta noche nuestro amo/ nos dará una buñolá (Coplas aceituneras. M. 32, N° 276 - Trigueros- Instituto Español de Musicología).

b. Esta noche ha llovido/ mañana hay barro/ ya no puede mi mula/ tirar del carro./ *Abrela, morena, la ventana,/ ciérrala, rosita temprana.*/ Ya ha cerrado tu madre/ la ventanilla/ por donde tú me dabas/ tantas cosillas (Torres, 1972: 99).

c. ¿Para qué vas con lumbre/ la calle arriba/ si salen de tu cara/ las llamas vivas?/ *Abrela, morena, la ventana,/ ciérrala Rosita del alma/ del alma Rosita* (Escribano Pueo, 1994: 101).

d. Esta noche ha llovido/ mañana hay barro/ se verán las pisadas/ de su caballo./ *Y ábrela, morena, la ventana./ Ciérrala, morenita del alma* (Piñero, 1992: 30).

e. Como estribillo: *Abrela, morena, la ventana/ ciérrala, rosita del alma,/ del alma rosita* (Recogido por Bonifacio Gil en el Sacromonte -Granada- en 1960 a M<sup>a</sup> Martínez Moreno de 35 años. Misión 63, N° 169. Archivo del Instituto Español de Musicología).

f. ¡Turina,/ canta!/ ¡Turina,/ di la música divina/ sevillana!/ ¡Gran Turina (y de Triana),/ di la noche del jardín/ y la sombra del jazmín/ en el muro/ blanco!...Toca/ los crócalos. Y los pitos/ además.../ ¡Palmas y gritos!/ Ah, Turina, ¡gran Turina!./ va a empezar/ a cantar/ tu Sevilla, mi Sevilla,/ cosas graves.../ que -¡tú solo! - sabes/ acompañar.../ Porque dicen la Giralda,/ la caña de manzanilla,/ el revuelo de la falda/ y el son de la seguidilla./ Y también dicen, a veces,/ horas largas/ de trabajo.../ Y otras horas/ más amargas,/ bajo el sol/ y el resol... / Campesinas/ ciudadanas y marinas,/ marineras (de Triana),/ ¡Gran Turina!/ Los cantares/ que acompañan/ de toneles y de alfares/ la labor./ Y el vareo de olivares/ al compás de los cantares/ del amor.../ *Tú cogiendo aceituna,/yo vareando,/ de ramita en ramita/ te voy mirando/* Ya ves la escena.../ Nadie la imaginara/ más hechicera,/ más verdadera.../ Ni la cantara/más dulce y clara,/ ¡Turina!/ Tú ves cómo se ilumina/ la vida con la canción.../ A tu lira peregrina,/ ¡gran Turina!/ queda el son (Manuel Machado, 1993: 531-532).

g. Por encima de la oliva/ mírame el Amor, mira (Frenk, 1993: 50).

h. Yo estoy cogiendo aceitunas/ y mi amante vareando/ y entre ramita y ramita/ los dos nos estamos mirando (Misión 57, Bonifacio Gil, 1957. Cádiz).

i. Una vez que te dije/ güy, güy/ péiname, Juana/ ri qui tri qui/ péiname Juana/ lirón, lirón, lirón,/ me tiraste los peines/ güy, güy/ por la ventana (Arnaudas, 1982: 191).

[ 3 ]

Al pilar de Valverde  
voy a dar agua  
por ver las valverdeñas  
tocar las palmas.

Ey, ey,  
arre, mulo.

La torre de Calañas  
se ve de lejos,  
porque está blanqueada  
con azulejos.

Para trillar, con yeguas;  
arar, con bueyes;  
para dormir a gusto,  
con las mujeres.

Al paso de los bueyes  
van los gañanes;  
al paso de los curas,  
los sacristanes.

*Com.:* Recogido por Antonio José Pérez a Manuel Delgado Infante (75 a.) y Angel Pérez Arillo (75a) en 1995. AFM. Los aquí recogidos con el número tres son cantos de trilla que pudimos oír a antiguos trilladores de Encinasola. La fuente como lugar de encuentro amoroso, en este caso pilar, es un tópico folclórico muy enraizado en la lírica tradicional hispánica. En la copla de Encinasola se mezcla con la descripción costumbrista del labriego llevando a beber a sus yuntas lo que nos hace recordar los valores viriles y masculinizantes del caballo en la lírica folclórica. La tercera copla emplea la enumeración, recurso estilístico fundamental en la lírica popular, para volver a insistir en el binomio amor-trabajo, y aquí especialmente laboreo campesino -trillar, arar- y cortejo amoroso, junto a la equivalencia tantas veces establecida mujer=campo de labranza. El anticlericalismo es otro recurso temático de la voz popular presente de forma evidente en la última copla.

*Métr.:* 7a, 5b, 7c, 5b + 7a, 5b, 7a, 5b + 7a, 5b, 7c, 5b + 7a, 5b, 7c, 5a.

*Corr.:*



- a. Ar pilá de Barbede/ boy a dar agua,/ pa hacé una paraíta/ con mi serrana (Rodríguez Marín, 1981: 243).
- b. Al paso de los bueyes/ van los gañanes;/ ¡Qué lindo paso llevan/ los animales! (Rodríguez Marín, 1981: N° 7202.).
- c. Al paso de los bueyes/ van los gañanes;/ van cantando y arando/ los surcos grandes (B. Gil, 1982: 28).
- d. Al paso de los bueyes/ van los gañanes./ Al paso de los curas,/ los sacristanes./ Y esto es tan cierto/ como el Ave María/ y el Padre Nuestro (Lafuente y Alcántara, 1865: 264).
- e. Al paso de los bueyes/ van los gañanes./ ¡Mira que paso llevan/ los holgazanes!// Ya se llevan las yeguas/ al herradero./ ¡Pobre de la que tiene/ su amor vaquero!// Dicen que los pastores/ huelen a sebo/ pero mi pastorcito/ huele a romero (García Sanz, 1995: 84-85).
- e. Para trillar con yeguas,/ y arar con bueyes;/ para dormir a gusto,/ con las mujeres (Jaime de Encinasola, 1990: 68).

## [ 4 ]

Esta es la tonadilla  
*lerele, le,*  
 de los yegüeros:  
 en trillando la parva,  
 venga el dinero.

-¿Cuál es el tuyo?  
 -El de la chamarreta  
 y el pelo rubio.

Y hasta el Altozanito  
 te doy que rondes,  
*lerele, le,*  
 mira si te doy tregua,  
 si tú eres hombre.

Y hasta la Corredera  
 me voy que vuelo,  
 porque sé que me llamas  
 con un pañuelo.

*Com.:* Recogido por Antonio José Pérez y Enrique Baltanás a Rosalía Gómez en 1995. AFM. Las rondas de mozos, la costumbre de visitar con cantos las puertas de las enamoradas, fue el motivo generador de gran parte del cancionero lírico de Encinasola, al igual que en el resto de Andalucía.

*Métr.:* 7a, 5b, 7c, 5b + 5a, 7b, 5a + 7a, 5b, 7c, 5b + 7a, 5b, 7c, 5b.

*Corr.:* Alero, alero,/ para trillar la parva/ venga el dinero (Misión 57. Bonifacio Gil, 1957. En Olvera (Cádiz), de Remedios Porras Bocanegra).

[ 5 ]

A la mar que te vayas,  
querido sastre,  
pásame las tijeras [*var.:* al son de las  
tijeras],  
voy a buscarte.

*Adiós, adiós.*

Amor mío, amor mío,  
vuelve mañana,  
que es muy larga la ausencia,  
de una semana.

*Adiós, adiós.*

*Com.:* Recogido por Antonio José Pérez y Enrique Baltanás a Inés Luna, Lola Pérez Anarte, Nicolasa Domínguez, Mariví Domínguez y Angeles Anarte en 1995. AFM.

*Métr.:* 7a, 5b, 7c, 5b [Estríb] + 7a, 5b, 7c, 5b.+

*Corr.:*

a. A la mar que vayas/ querido Pepe,/ a la mar que te vayas/ me voy por verte./ Moreno mío,/ a la mar que te vayas/ me voy contigo (F. Rodríguez Marín, 1981: n° 2813).

b. Duerme que duerme,/ querido Pepe,/ que a la mar que te vayas/ me voy por verte (Canino, 1968: 120.a).

b. A la mar no te vayas/ me voy contigo,/ para ver cómo vencen/ los enemigos (Canino, 1968: 122).

c. Amante si te fueras,/ vuelve mañana,/ que es muy larga la ausencia/ de una semana (Canino, 1968:123).

d. A la mar, marinero,/ que se va el barco,/ que soy niña y no puedo/ navegar tanto/ A la mar que te vayas,/ querido Pepe,/ a la mar que te vayas/ iré por verte (M. 32, N° 242, Huelva. Archivo del Instituto Español de Musicología).

e. A la mar que te vayas, /querido Pepe,/ a la mar que te vayas,/ me voy por verte. /Me voy por verte,/ me voy contigo,/ pero si tú te embarcas/ yo me retiro (Alcalá Ortiz, 1984-1992: 90-91).

f. A la mar que te bañas/ iré contigo/ para ver cómo vences/ al enemigo (Magis, 1969: 364).



## [ 6 ]

A la orilla de un río  
canta un canario,  
échale cañamones,  
que cante claro.

*Mula, vooo...*

Mula cascabelera,  
a la hija del amo  
quién la cogiera,  
quién la cogiera a la sombra  
de la higuera.

*Métr.: 7a, 5b, 7c, 5b + 7a, 5b, 5c, 8d, 5c*

*Corr.:*

a. Arre mulilla torda/ campanillera/ ay, ay/ y a la hija del amo/ quién la cogiera/ arre gitana/ por los cañaverales/ de la ribera. (M. 32, N° 796 -De trilla-. Cabezas Rubias (Huelva). Instituto Español de Musicología).

b. Arre mulilla pastora/ campanillera, campanillera,/ y a la hija del amo/ quién la cogiera/ / Arre mulilla torda/ que vamos tarde/ y esta noche está la cosa,/ está que arde.// Arre mulilla pastora,/ campanillera, campanillera/ que a la criada del amo/ la pretendiera, la pretendiera (Tejero, op, cit. pág. 81).

c. Mi mula castaña,/ campanillera,/ a la mujer del amo/ quién la cogiera (Seguí, 1973: 227)

## [ 7 ]

La molinera gasta  
ricos collares  
de la harina que roba  
de los costales

*La molinera  
le da con aire  
a la piedra que muela.*

La molinera come  
pan y tocino  
y el pobre molinero  
pan y pepino.

*La molinera  
le da con aire  
a la piedra que muela.*

*Com.:* Recogido por Antonio José Pérez a Rosalía Gómez Domínguez (70a), natural de Encinasola. Los molineros reciben con frecuencia las invectivas del cancionero popular. La sociedad rural sitúa a los molineros en sus capas extranucleares, considerando que los molineros viven a costa del trabajo de los demás. Al molinero se le acusa sobre todo de ladrón. Por contra, a la molinera se la dibuja como mujer ligera y libidinosa.

*Corr.:*

a. Cuando la molinera/ sale al camino/ es señal que no tiene/ trigo el molino/ *Sube y más sube/ al peral de las peras/ que se madure* (El Arahál, Sevilla. De Nochebuena. M. 35-Arcadio Larrea, 1948-49, N° 1.196. Archivo del Instituto Español de Musicología).

b. Molinerita,/ dale a la piedra/ con gracia que muela./ Lleva la molinera/ zapatos de charol/ y el pobre molinero/ no gasta camión (Alcalá Ortiz, 1984-1992: 65).

c. Gasta la molinera/ zapatos y botas/ y el pobre molinero/ las medias rotas./ Gasta la molinera/ ricos collares/ de la harina que roba/ de los costales./ Gasta la molinera/ ricos pendientes/ y el pobre molinero/ no tiene dientes./ Gasta la molinera/ ricos vestidos/ y el pobre molinero/ no tiene abrigos (Quesada, 1994: 36).

[ 8 ]

Un cabrero me da voces,  
no sé qué querrá ese bruto.  
Se le ha muerto el chivo negro,  
quiere que me ponga luto.

*Corr.:*

a. Lloró un cabrero/chin, chun/ lloró un cabrero/ porque se le había perdido/ olé morena/ porque se le había perdido/ un chivo negro./ Mira si era bruto/ que por un chivo negro/ se ha puesto luto. (M. 32, N° 1.151 -De pastores-. Valverde del Camino (Huelva). Instituto Español de Musicología).

b. En lo alto de un cerro/ llora un cabrero/ porque se le ha perdido/ un chivo negro/ Mira si es bruto/ que por un chivo negro/ se ha puesto luto (Sevilla Misión 50, 1947, M. Lama Romero. Archivo del Instituto Español de Musicología).

c. Y a la orilla de un río/ llora un cabrero./ Tin, tin, tin, tin, tin, tin./ Que se le ha muerto un chivo/ de los primeros (Piñero, 1992: 50).

[ 9 ]

Madre, mi carbonero  
no vino anoche  
y le estuve esperando  
hasta las doce.

*Carbón,  
carbón de encina y picón.  
Carbón de encina,*



*picón de olivo  
niña bonita  
vente conmigo*

Madre, mi carbonero  
tiene un sombrero  
con una cinta que dice:  
por ti me muero.

*Com.:* Recogido por Enrique Baltanás, Elena Paneque y Antonio José Pérez a Inés Luna en 1995.

*Corr.:*

a. Madre, mi carbonero/ no vino anoche/ qué le estuve esperando/ hasta las doce/ carbone-  
ra/ carbonerito y vuela./ No puedo dejar/ al carbonero que voy sola ( M. 32, Nº 791,  
Cabezas Rubias, Huelva, Archivo del Instituto Español de Musicología).

b. Madre, mi carbonero/ no vino anoche/ y lo estuve esperando/ hasta las doce/ carbón/  
carbón de fino picón,/ carbón de encina,/ carbón de olivo,/ niña bonita,/ vente conmigo/ y  
a la taberna/ y a beber vino/ carbón,/ carbón de fino picón (Recogido por José M<sup>a</sup> Gomar  
en 1953 a Ana Vázquez de 28 años en Guarro, Málaga. Archivo del Instituto Español de  
Musicología).

c. El carbonero/ por las esquinas/ va pregonando/ carbón de encina/ Carbón de encina, /  
cisco de roble;/ la confianza/ no está en los hombres (León, B. Gil, 1982: 106).

d. Ver también la versión de Arcos de la Frontera (Cádiz) publicada por Pedro M. Piñero  
(1992: 29).

e. Madre, mi carbonero/ viene de Vélez/ y en el bolsillo trae/ los cascabeles./ ande usted,  
madre,/ con el dinero/ que va deprisa/ mi carbonero./ Carbón de encina,/ carbón del bue-  
no,/ morena mía/ lo va vendiendo (Torres Rodríguez de Gálvez, 1972)

[ 10 ]

Ya se va poniendo el sol  
por los terrones.  
Y el bolsillo del amo  
da retemblones.

*Com.:* Recogido a Remedios Alvarez (86a.) por P. Piñero, V. Atero, K. Kaiser y K. Schröm,  
7-III-92.

*Corr.:*

a. A coger aceitunas/ me han convidao,/ ni he cogido aceitunas/ ni he merendao./ Ya el sol  
se está poniendo/ por los morrones/ y el pícaro del amo/ qué cara pone (Misión 23. Jaén,  
1945-46. Magdalena R. Mata. Instituto Español de Musicología).

b. Ya se está poniendo el sol,/ ya dan sombra los terrones,/ y al bolsillo de mi amo/ le están  
entrando temblores (Echevarría, 1951: 138).

c. Cuando el sol se va poniendo/ y da sombra a los terrones,/ ¡qué tristeza para el rico,/ qué alegría para el pobre! (Piñero, 1992: 46)

d. El sol se va poniendo,/ dicen las flores./ Ya se va quien nos daba/ vivos colores (Lafuente y Alcántara, 1865: I, 312).

### Coplas de fiesta y regocijo

En nuestro cancionero aparecen fiestas civiles, más que religiosas: carnaval, baile en la plaza o en alguna casa particular. En todas ellas resuena la voz masculina. La única fiesta religiosa que está presente en el cancionero popular de Encinasola es la Navidad.

[ 11 ]

Ya vienen los carnavales,  
la feria de las mujeres,  
la que no tuviera novio  
que aguarde al año que viene.

Ay, sí, sí,  
ay, no, no,  
si por cariñito lloras,  
no llores  
que aquí estoy yo.

En mi vida he visto yo  
lo que he visto esta mañana:  
una gallina con pollos  
repicando las campanas.

Ay, sí, sí, sí,  
ay, no, no, no,  
si por cariñito lloras  
no llores, que aquí estoy yo.

*Com.:* Recogido por Antonio José Pérez, Tina Funk y Dirk Schneckenberg a M<sup>a</sup> José Berdún en 1992.

*Métr.:* 8a, 8b, 8c, 8b + Estrib.

a. Ya está aquí el carnaval/ la fiesta de las mujeres/ a quien no le salga novia/ que espere al año que viene - Peal de Becerro, Jaén,- (Cuadros et alii, 1991: 30).

b. Día de San Sebastián,/ la fiesta de las mujeres,/ la que no le salga novio/ que espere al año que viene (Versión de Cantillana, Sevilla, recogida en 1975 por Antonio José Pérez Castellano a Asunción Fernández Solís, de 80 años. AFM).

c. Ya llegó la cruz de mayo,/ la feria de las mujeres,/ y la que no tenga novio/ que espere al año que viene (Tizón, )



d. Ya llegó el carnavalillo,/ la feria de las mocitas,/ la que no le salga novio/ porque no la necesita.// Carnaval, carnaval,/ tú te vienes y te vas,/ y para el año que viene/ sepa Dios quién vivirá.// Ya llegó el carnavalillo/ la feria de las mujeres,/ la que no le salga novio/ que rasguñe las paredes (Alcalá Ortiz, 1984-92: 97).

## [ 12 ]

Los que están en la puerta  
que entren pa dentro,  
que parecen costales  
llenos de afrecho.

*Y abrelá,  
morena, la ventana,  
cierralá,  
mariposilla del alma.*

Ahora que sí va el baile  
tomando aliento,  
que han llegado los mozos  
de fundamento,  
morena resalada,  
de fundamento.

*Y abrelá,  
morena, la ventana,  
cierralá,  
mariposilla del alma.*

*Métr.: 7a, 5b, 7c, 5b + Estrib + 7a, 5b, 7c, 5b + Estrib.*

## [ 13 ]

Si quieres que te cante  
la Nochebuena,  
me sacas los pestines  
y las madalenas.

*Abrela,  
morena, la ventana.  
Ciérrala,  
mariposita del alma.*

Si quieres cambiar, cambia.  
Yo cambiar quiero  
unos ojos azules

por unos negros.  
Abrela, morena, la ventana.  
Ciérrala, mariposita del alma.

Si quieres que te quiera,  
dame confites,  
que se me han acabado  
los que me diste.

*Com.:* Recogido por Pedro M. Piñero y Virtudes Atero a Antonia Caso (68a.) en 1992

*Corr.:*

a. Si quieres que te quiera,/ dame confites,/ que se me han acabado/ los que me diste (M. ?, N° 938, Rociana del Condado, Huelva. De zambomba, en Nochebuena. Archivo del Instituto Español de Musicología).

[ 14 ]

Tía María, tía María  
que me huele a pan caliente.  
Deme usted un coscorrónico  
pa mojarlo en aguardiente.

*Y es menester  
saberlas querer,  
porque si se les da  
mucho miel  
se le endulza el paladar*

*Com.:* Recogido a M<sup>a</sup> José Berdún por Antonio José Pérez, Jon Talos, Tina Funk y Dirk Schneckenberg. 7-III-92. AFM.

[ 15 ]

La zambomba que había  
en la calle Mora  
se le ha roto el facho  
y ya no toca.  
*Abrela, morena, la ventana.  
Ciérrala, mariposita del alma.*

La primera zambomba  
que vino al mundo  
la trajo tío Cañete  
montao en un burro.

*Morena resalada.*



Com.: Recogido a M<sup>a</sup> José Berdún por Antonio José Pérez, Jon Talos, Tina Funk y Dirk Schneckenberg. 7-III-92.

[ 16 ]

Pasó la Nochebuena  
no vi tu cara.  
Para todos fue buena,  
para mí, mala.

En conclusión, podemos afirmar que la localidad onubense de Encinasola, tal vez por su situación de aislamiento geográfico, tal vez por la intervención de personas concretas muy conscientes del valor de la tradición poética, tal vez por ambas cosas, conserva un hermoso y llamativo cancionero popular, tal vez el género, de todos los que componen la literatura oral, más amenazado de extinción en nuestros días. Con este trabajo hemos pretendido fijar por escrito estos testimonios orales, como garantía y salvaguarda para la posteridad, ofreciendo sus textos a la comunidad de los estudiosos e incorporándolos, al señalar sus correspondencias con los de otros lugares, al rico acervo de la lírica hispánica de vuelo popular.

Y una última observación para finalizar: los textos aquí recogidos no reproducen enteramente la realidad de la canción popular, ya que mutilan un aspecto esencial de ésta como es la música. Hemos tratado de solventar esta dificultad en el ya citado vídeo *Encinasola: cantos y danzas tradicionales*. Aquí, por razones obvias, hemos tenido que limitarnos al enfoque filológico. «Es evidente -escribe Miguel Manzano Alonso (1996: 97)- que limitarse a estudiar como *literatura oral* unos textos que nunca vivieron separados de las músicas con que siempre se han cantando no inducirá más que a un conocimiento parcial de la realidad que se quiere aclarar por medio de la investigación». En este sentido, no sólo suscribimos plenamente esta afirmación, sino que nos proponemos realizar, en un próximo futuro, la edición de este cancionero en un soporte tanto literario como audiovisual adecuado que permita la integración -más bien, reintegración- de los aspectos filológicos, folclóricos y etnomusicales originarios. Al fin y a la postre, quizás sean estos nuevos *media*, que aparentemente tanto han perjudicado a la oralidad popular, los procedimientos que mejor aseguren su salvaguarda. Paradojas de la Historia.

Mientras llega ese momento de poder ofrecer reunido, clasificado y estudiado el corpus completo de la lírica popular marrocha, trabajo del cual el presente artículo no puede considerarse sino un escueto anticipo, conste aquí, desde ahora, *last but not least*, nuestro agradecimiento a los hombres y mujeres de Encinasola que tan hospitalariamente nos recibieron, comunicándonos su saber y cantándonos o recitándonos las canciones que a ellos tantas veces les aliviaron el trabajo, les entretuvieron sus ocios, les divertieron en sus fiestas o les expresaron sus sentimientos.

## Notas

- (1) Aún visitamos de nuevo Encinasola, con ocasión de celebrarse las XI Jornadas sobre el Patrimonio de la Sierra de Huelva, los días 28 y 29 de marzo de 1996, ya redactada una primera versión de este artículo, lo que nos ha permitido completar la encuesta para la versión definitiva del presente trabajo.

## Bibliografía

- Alcalá Ortiz, E.: *Cancionero popular de Priego (poesía cordobesa de cante y baile)*. Ayuntamiento de Priego. Córdoba, 1990, 5 t.
- Arnaudas Ladorré, M.: *Colección de cantos populares de la provincia de Teruel*. Lit. de Marín. Zaragoza, 1927. Citamos por la ed. de Teruel, Instituto de Estudios turolenses, 1981.
- Baltanás, E. y A. J. Pérez Castellano: *Literatura oral en Andalucía. Panorama teórico y taller didáctico*. Fundación Machado. Sevilla, 1996.
- Canino, M. J.: *La copla y el romance populares en la tradición oral de Puerto Rico*. Instituto de Cultura Puertorriqueña. San Juan de Puerto Rico, 1968.
- Castero de la Flor, J. I.: «Folclórica de Arbeteta», en *Cuadernos de Etnología de Guadalajara*, 3 (1987).
- Córdova y Oña, S.: *Cancionero popular de la provincia de Santander*, Santander, 1948-1955, 4 vols.
- Cuadros, M.: *Recuerdo que... Libro de Lectura. Documento de Apoyo Didáctico al Diseño Curricular de Educación de Adultos*. Junta de Andalucía. Sevilla, 1991.
- Echevarría Bravo, P.: *Cancionero musical popular manchego*. CSIC. Madrid, 1951, 3 t.
- Encinasola, J. de: *No hay prenda como la vista*. Grafimeyer. Sevilla, 1990.
- Fernán Caballero: *Cuentos y poesías populares andaluces*. Madrid, 1916.
- Frenk, M. (dir.), *Cancionero folklórico de México (Coplas del amor feliz)*. El Colegio de México. México, 1975, t. I, pp. xv-xlvi.
- *Corpus de la antigua lírica hispánica (siglos XV a XVII)*. Castalia. Madrid, 1990.
- García Sanz, S.: «Sobre el cancionero de Guadalajara y su geografía popular», en *Cuadernos de Etnología de Guadalajara*, 25 (1995), pp. 83-141.
- Gil, B.: *Cancionero popular de Extremadura*. Diputación provincial. Badajoz, 1931- 1956, 2 vols.
- Gómez Setién, C.: «Los montes de Pas y su habla», en *II Encuentro en Castilla y León. Universidad y Etnología*. Diputación provincial. Salamanca, 1987.
- Gutiérrez Macías, V.: «La tradición popular en Albacete», en *Revista de Folklore*, núm. 122. Valladolid, 1991, pp. 67-70.
- Jiménez Juárez, E.: *La Educación a través del Cancionero popular abulense*. Universidad Complutense. Madrid, 1971.



- Lafuente y Alcántara, E.: *Cancionero popular. Colección escogida de seguidillas y coplas recogidas y ordenadas por...* Bailly-Baillière. Madrid, 1865, 2 vols.
- Llovet: *Magia y milagro de la poesía tradicional*. Editora Nacional. Madrid, 1956.
- Machado, M.: *Poesías Completas*. Renacimiento. Sevilla, 1993.
- Manzano, M.: «Relación entre texto y melodía en la música popular de tradición oral», en *Anthropos. Revista de Documentación científica de la Cultura*, núms. 166-167. 1995, pp. 91-98.
- Palau y Catalá, M.: *Cantares populares y literarios recopilados por Melchor de Palau*. Montaner y Simón. Barcelona, 1900.
- Pérez Castellano, A. J.: «Notas sobre la tradición oral loreña: los antiguos cantos del año agrícola», en *Lora del Río. Revista de Estudios locales*, Concejalía de Cultura y Educación del Ayuntamiento de Lora del Río (Sevilla), núm. 7 (1996), pp. 48-54.
- Piñero, P. M.: «Con agua de toronjil. Del Cancionero popular arcense de José M<sup>a</sup> Capote» en *Mosaico de varia lección literaria en homenaje a J.M. Capote Benot*. Publicaciones de la Universidad. Sevilla, 1992.
- Quesada, J. y D. Polo: «Villancicos y aguinaldos y otras composiciones de Navidad», en *Cuadernos de tradición oral*, 1, s.f.
- Quevedo, F. de: *Poesía varia*, ed. de J. O. Crosby. Cátedra. Madrid, 1994.
- Rodríguez Baltanás, E.: «Los espacios de la literatura oral en Andalucía: el trabajo, la fiesta y la familia», en *Revista de Folklore*, núm. 181. 1996, pp. 34-36.
- y A. J. Pérez Castellano: «Por la Sierra de Aracena... Balance de dos encuestas romancísticas (1991-1992)», en *Aestuaría. Revista de investigación*. Huelva, 2. 1994, pp. 112-144.
- Rodríguez Marín, F.: *Cantos populares españoles*. Álvarez y C<sup>a</sup>. Sevilla, 1882-83, 5 vols. Citamos por la ed. de Madrid, Atlas, 1981.
- Seguí, S.: *Cancionero musical de la provincia de Valencia*. Institución Alfonso el Magnánimo. Valencia, 1980.
- *Cancionero musical de la provincia de Alicante*. Diputación provincial. Alicante, 1973.
- Sevilla, A.: *Cancionero popular murciano*. Imprenta Nogués. Murcia, 1921.
- Schindler, K.: *Folk Music and Poetry of Spain and Portugal*. Hispanic Institute. Nueva York, 1941.
- Tizón, C.: *Cancionero del término municipal de Tarifa*. Tesis de Licenciatura. Universidad de Sevilla. Inédita. 1986.
- Torres Rodríguez de Gálvez, D.: *Cancionero popular de Jaén*. Instituto de Estudios Giennenses. Jaén, 1972.
- Tejero Robledo, E.: *Literatura de tradición oral en Avila*. Institución Gran Duque de Alba. Avila, 1994.
- Trueba, A.: *El Libro de los Cantares*. Imprenta Mores. Madrid, 1852.

## FORMAS DE HABLAR Y CONSTRUCCIÓN SOCIAL DE LA IDENTIDAD. ANTROPOLOGÍA DEL DIÁLOGO EN UN PUEBLO DE LA SIERRA DE HUELVA

Andreas KÖNIG  
Instituto de Etnología  
Universidad Libre de Berlín

*Partiendo de la posición teórica de la antropología del diálogo, el autor de este artículo analiza la dimensión cultural de las formas de hablar documentadas durante una investigación de campo en un pueblo de la Sierra de Huelva. La construcción discursiva de la identidad se enfoca en especial y la cultura local y las relaciones sociales de los hablantes en general. Al carecer la antropología cultural de una metodología adecuada, el artículo resume brevemente el fundamento de una metodología de la semiología cultural adaptada para el uso concreto que es el análisis de la conversación. Basándose en el análisis de la deixis, la estructura interaccional, tópica e intertextual, se muestran la gran variedad de formas narrativas y la interdependencia inherente entre aspectos individuales (de emoción y experiencia) y culturales (estrategias de hablar, conceptos émicos de identidad). A modo de concluir y para subrayar el contenido cultural de la conversación representada se recurre al término de la heteroglosía para así establecer una base teórica a partir de la cual es concebible la culturalidad del discurso individual.*

\* \* \*

### Introducción

Este artículo trata de la cualidad paradójica de la modestia elocuente como tuve la posibilidad de observarla en una comunidad andaluza, más precisamente en la hermosa Sierra de Huelva. De las muchas conversaciones que he grabado para mi etnografía de la comunicación sólo una pequeña parte puede dar testimonio de las facultades retóricas y elocuentes de estos "Hombres de la Sierra". En este artículo el autor se propone retratar las influencias culturales en la delicada obra de arte que es el hablar. Al mismo tiempo - y con esto se intenta contribuir al conocimiento de esta magnífica Sierra - se enfocará la construcción discursiva de la identidad de estos hombres. Durante mucho tiempo ha quedado la sierra al margen de la atención no sólo de la metrópolis, sino también de los centros provinciales y ya es hora de dejar hablar a su gente. Este discurso se representará en buena parte en este artículo, intentando conservar su forma autóctona. En este tipo de trabajo el simple hecho de que los hombres de la sierra tengan la palabra es también una tarea que se ha propuesto.

La conversación aquí representada permite escuchar la riqueza cultural - en cuanto a las formas de hablar se refiere. Al mismo tiempo el discurso refleja lo que mueve la vida y el sentimiento de estos hombres. En algún punto u otro también se toca los procesos de transformación a los que está sometida esta sociedad sin que ellos fueran objeto directo de este trabajo. Necesariamente, la conversación gira también en torno al desarrollo histórico



de la comunidad. No es nada casual el que sea una emigrante quien tiene un papel importante en la primera parte de esta conversación. Así nos informamos del hecho de que la Sierra -aunque afectada por la emigración- es (en minúscula proporción) también región de inmigración y sobre todo de que su gente posee la capacidad de integrar al otro, al extraño en el seno de su comunidad - tal como lo hicieron también conmigo durante mi investigación de campo en el invierno del 1993 al 1994.

### **Sobre la teoría de la Antropología del Diálogo y el concepto de este trabajo**

La antropología del diálogo tal como es representada por autores como Dwyer, Crapanzano, Tedlock, Stephen Tyler y otros se propone no sólo presentar sus análisis sobre el otro sino concederle a él mismo la palabra. El diálogo ha llegado a ser un medio de representación literaria tal y como se exige a partir del debate provocado por el libro "Writing Culture" (Clifford y Marcus, 1986). El concepto de diálogo se ha ampliado al proceso hermenéutico para el entendimiento del otro, intentando enfocar el mundo del otro no sólo desde la perspectiva del antropólogo, sino desde la perspectiva de un "proyecto común" (Dwyer, 1977: 145) y con la visión misma de las personas investigadas.

La hermenéutica de la Antropología del diálogo consiste en tomar el diálogo como medio de acceso al "mundo de sentido" ("Sinnwelt") del hablante cuya cultura se propone reconstruir. (Tedlock, 1993: 298) La de- y reconstrucción de estos "mundos hablados" nos dan a entender la complejidad con la que se entrelazan las "relaciones de sentido" (relaciones significativas). El diálogo en sí implica que se entrecruzan "contexturas", estructuras semánticas diferentes. (Mecke, 1990: 198, 203) Por su concepto específico la antropología del diálogo precisa la aportación de la antropología cultural en el campo del análisis de discurso, de manera que el antropólogo tiene que investigar la representación y la reconstrucción de estos mundos de sentido en el discurso ajeno. Una visión antropológica del diálogo tiene que enfocar el conocimiento cultural de trasfondo ("background knowledge") de los hablantes y tiene que elaborar la manera en la que concepciones culturales específicas influyen en este proceso de significación. Algunas claves de la metodología del análisis de la conversación ayudan a descubrir la codificación cultural de los textos hablados (1).

La tarea teórica de este artículo es entender diálogos cuyos hablantes se refieren a mundos diferentes y llegar a reconstruir estos "mundos de referencia". Esto implica detallar los aspectos específicamente culturales, dentro de la conversación natural. La antropología del diálogo influye en varios aspectos del tipo de acercamiento aquí elegido. No se prescinde de observar las incongruencias y los problemas del diálogo, sus rupturas y mal entendimientos ya que estos ofrecen valiosos accesos al entendimiento del otro. Por lo consiguiente, es parte de esta metodología el incluir a todos los hablantes en la transcripción, o sea, también al antropólogo mismo. El análisis tiene que ser autorreflexivo siendo los mismos diálogos de investigación de campo procesos de construcción empleados entre el investigador y el entrevistado. Ni la participación ni el lenguaje del antropólogo pueden ser considerados como "transparentes". (Crapanzano, 1990: 281) El diálogo sólo puede ser concebido como interacción social en la que todos los participantes representan sus mundos de referencia, se interpretan mutuamente, negocian y construyen el "sentido" en este mismo proceso.

Considerando las formas de hablar como material relevante para un análisis antropológico, ¿cuáles son los aspectos específicos de una cultura, y cuáles son los aspectos que pueden ser descritos por tal tipo de acercamiento? Por tres motivos esta cuestión se concreta en la construcción cultural específica de la identidad. Primero, la identidad ha llegado a ser un campo de interés especial para la antropología desde hace un decenio. Sin embargo, los trabajos *antropológicos* sobre este tema en relación a Andalucía no enfocan ni la lengua ni las formas de hablar tampoco (Véase p.ej. Vázquez Medel, 1987 y Martín Díaz, 1993). Segundo, las formas de hablar son especialmente idóneas para documentar y analizar los procesos y las dinámicas de identidad y de la identificación personal. Desde luego, implica una limitación esencial el trabajar sólo sobre el hablar, dejando aparte otras prácticas sociales. Tercero, el hablar tiene por otro lado un rol primordial en el proceso de la identificación. Esta proposición se ampliará desde un punto de vista teórico en el capítulo siguiente.

La meta de este artículo es elaborar un relieve de la identidad, de su manera de construcción y sus puntos de referencia, partiendo de estos análisis de conversación. Dos motivos destacan al emprender tal trabajo. Por un lado la cuestión se trata de manera empírica y con el ejemplo de una comunidad de la Sierra de Huelva de cómo los hombres de esta comunidad construyen su identidad a nivel discursivo. La etnografía de estos procesos contribuye al conocimiento sobre una región rica en retórica y hasta ahora poco atendida científicamente. Al mismo tiempo, se añade un documento a la visión antropológica de esta actividad humana en general. Por otro lado, este trabajo presenta también una aportación metodológica, limitándose a describir sólo el material hablado, o sea, las conversaciones naturales y cotidianas. Adaptando métodos de disciplinas vecinas se muestra que este tipo de material - hasta ahora desatendido por los antropólogos - representa un tipo de actividad social que permite analizar procesos culturales de significación.

### **Identidad y discurso: el concepto semiológico-cultural de la identidad**

Para poder definir las formas discursivas de la identidad hay que aclarar primero lo que se entiende como identidad. En la institución social del diálogo se representa tanto la identidad personal como colectiva. La teoría cultural-semiológica enfoca el proceso de la identificación como un proceso de significación cultural. En la siguiente exposición se presentará al mismo tiempo los términos para el análisis textual.

#### *La visión semiológica del "sí mismo" ("self")*

La identidad como categoría antropológica es difícil de concretar. Según Benoist (1980: 264) tiene su valor para la explicación científica pero carece de una existencia real. Mühlhäusler y Harré (1990: 5) toman una posición parecida. Ellos conciben el sí mismo no como entidad empírica sino como idea o representación. Según el concepto de Julia Kristeva es la predicación del discurso la que define el Yo y la conciencia del sujeto hablante (Kristeva, 1980: 192). Sólo el discurso con su operación y la predicación define el Yo y el Ser (Kristeva, 1980: 212). En este breve resumen, las versiones semiológicas del sí mismo son congruentes con la visión de I. Kant: "El Yo no es un objeto sino una representación" (citado por Singer, 1989: 230). Si la identidad en general y su forma discursiva en especial son una representación, entonces su proceso, la identificación, se puede analizar



como un proceso de significación cultural, o sea, como una semiosis con signos y relaciones de significación específicos culturales (2).

### 1) *Hacia la semiología del discurso identificadorio*

El sí mismo (das "Selbst") presupone conciencia y reflexión. El individuo necesita la capacidad de pensar y de entenderse reflexivamente como ser consciente y pensante. El sí mismo es sujeto y objeto al mismo tiempo: es sujeto ya que se le considera como autor de las actividades del individuo y es objeto pues es sometido a la reflexión sin la cual no puede existir. Por lo tanto, la lengua es un elemento intrínseco al sí mismo y hablar de sí demuestra esta conciencia y es signo del sí mismo a la vez. Julia Kristeva (1980: 189) concibe la lengua y el "homo loquens" como condición necesaria de la identidad. La identidad sólo puede ser el resultado de una predicación. Si el sujeto habla, se relaciona con un complemento determinado (es decir la predicación). Más precisamente, esta actividad implica dos actos diferentes: 1.) el sujeto dice que "p" = realiza un acto verbal (2). El sujeto asegura que "p" = realiza un acto lógico-semántico. Se lanza una proposición y se afirma su verdad. Las dos funciones son diferentes. Mientras que la primera significa que es un sujeto el que habla, la segunda significa que este sujeto articula una proposición determinada cuya veracidad se puede poner en tela de juicio. El acto verbal es relacionado por medio de la deixis con el sujeto hablante, de forma que el sujeto es tomado como responsable para su proposición. El oyente puede exigir la verdad de la proposición "p". Mühlhäusler y Harré (1990: 92) han denominado esta función como la "función doble indicial" de los pronombres ya que son los pronombres los que remiten al hablante y relacionan el contenido de la proposición con una persona determinada (En este sentido también Coquet, 1993 y Kristeva, 1980). Coquet deduce una definición semiológica del sí mismo: "Ego es el que dice ego (acto verbal) y quien se llama o es llamado ego (acto lógico-semántico)" (Coquet, 1993: 138; trad. del autor). Todo esto deja ya claro que la identidad no puede prescindir del otro, de un Tú y un Él, es decir, tienen que existir el diálogo y las relaciones sociales.

### 2) *Signos del sí mismo*

Signos del sí mismo pueden ser: icónicos, como imágenes o fotos; indiciales, como nombres y simbólicos, como una descripción larga y compleja de una persona (Singer, 1984: 60). Sin embargo, un sujeto se identifica ante todo mediante el uso de signos lingüísticos, o sea, hablando. Se podría esperar que fueran signos lingüísticos especialmente cargados de significado y contenido simbólico, los que son utilizados para la identificación y para la construcción de la auto-relación. Sin embargo al contrario, son los signos "vacíos" los que son de importancia estructural para esta función. Son los signos que indican, los llamados signos deféticos o indiciales. En concreto se distinguen pronombres personales, demostrativos, así como expresiones de tiempo y lugar y nombres. La terminología presentada a continuación sirve para analizar esta deixis y está tomada de Mühlhäusler y Harré (1990: 9-15). Ellos definen primero el pronombre personal como un tipo de palabra que sustituye a una frase nominal.

Los signos indicativos o índices son de índole diferente. El Yo auténtico, indicial-referencial se remite a una persona real (el hablante). Su referencia se encuentra fuera del texto. Este tipo de indicación se llama "exófora". Los índices de este tipo son básicos para la deixis ya que permiten la coordinación de un texto con su contexto real. Si la referencia del índice se encuentra dentro del texto, la llamamos "endófora". Todas las terceras personas suelen ser endóforas ya que sólo por medio del texto se sabe de quien se trata. Sin embargo, el yo también puede ser utilizado de manera endofórica. El ejemplo típico es el citado discurso directo. Citándose a sí mismo, el yo de un hablante en el discurso directo se remite al yo previo de la frase performativa. Repitiéndose el pronombre del yo en este caso, es llamado "anafórico". Las anáforas son índices que por medio de la repetición se remiten a la misma persona, o sea, son co-referenciales. Por esto, ya no son exóforas sino endóforas, ya que su referencia son pronombres previos del mismo discurso, que se encuentran dentro del texto.

El yo anafórico y endofórico es el yo del discurso directo citado. El caso del discurso directo citado, en general, es un fenómeno sumamente interesante representando un tipo de discurso teatral que obliga al hablante a repetir una frase de otro hablante textual y formalmente tal como ha sido articulada. Según como use los pronombres dentro del discurso y en su introducción, el autor es capaz de asumir diferentes roles dentro de su texto.

La lengua española puede integrar el pronombre dentro de la terminación del verbo (llamada "forma cero" del pronombre). El pronombre morfológicamente no tiene que ser parte de la frase como lo es por ejemplo en alemán. Por ello, la forma normal, llamada no-marcada, del pronombre en español es la forma cero. Si el pronombre es utilizado de forma explícita se habla de uso marcado. Mühlhäusler y Harré (1990: 91-3) han introducido la doble función indicial de los pronombres. Los pronombres relacionan el contenido de un enunciado con la persona hablante indicando así la responsabilidad del hablante sobre el contenido del acto verbal y relacionando al hablante con la predicación concreta. En el caso del español la función de la responsabilidad es menos fuerte que la función lógico-semántica, ya que la forma no-marcada del pronombre es la forma cero.

Para que el sujeto pueda hablar de sí mismo (tanto predicativamente como de manera indicial-referencial) tiene que ser capaz de referirse a sí mismo. Es significativo que los signos correspondientes, los índices y entre ellos sobre todo los pronombres personales, son un fenómeno universal. La estructura del diálogo en los pronombres ya es innata (Singer, 1989: 266). El yo equivale al sí mismo y al sujeto, el tú equivale al oyente y destinatario del discurso, la tercera persona equivale al objeto de la comunicación. Sin embargo, los tres pronombres son estructuralmente diferentes. El Yo es un índice exofórico, un signo vacío. el "tú" - semiológicamente visto - es parecido al yo. Puede ser tanto endofórico como exofórico. La tercera persona, sin embargo se destaca. "El" no puede ser indicado con un índice (una señal física p.ej.) directo a menos que el hablante se arriesgue a demostrar una falta de cortesía. La identidad del tercero, por lo tanto, siempre es endofórica y sólo se revela dentro del texto. Mientras el yo está siempre presente, "él" está siempre ausente.



### 3) *Hacia la dimensión cultural de la identificación personal*

Semiológicamente hemos definido la identidad como una representación, concluyendo que el proceso de la identificación tiene que ser un proceso de significación cultural, o sea, una semiosis. La semiosis implica una dimensión cultural. Un signo sólo puede existir como parte de un sistema. Una cosa en sí no puede ser un signo (Singer 1984: 67). Siendo los sistemas de signos y la lengua condiciones de la semiosis, la existencia de una sociedad es a su vez condición de la lengua misma. Pero es la misma estructura de la identificación la que involucra al otro. El uso de signos en general y el hablar en concreto exigen un diálogo y por ende un "mínimo de sociedad". En el proceso de la identificación una persona se relaciona *con* algo o alguien y se identifica *a través de* algo. La identificación *a través de* algo exige la *denominación*, la identificación *con* algo o alguien exige *experiencia*. La identificación del sí mismo es posible como consecuencia de actitudes y contactos sociales, de conflictos, es fruto del aprendizaje y del tratamiento con el otro.

Considero la identidad como resultado de una identificación afortunada, o sea, un proceso de significación que ha tenido éxito y ha sido aceptado. Para que la identificación pueda desembocar en identidad, tiene que haber una performance afortunada. El sujeto necesita una competencia cultural para poder referirse de manera adecuada, con los signos y códigos adecuados, a los referentes adecuados. La selección y representación de estos signos en el proceso comunicativo es la performance ("performance"). Es obvio que el enfoque de un hablante es una limitación teórica considerable, ya que existen también otras actividades sociales para identificarse. Sin embargo, esta limitación es operacional y metodológicamente imprescindible.

El discurso natural no sólo necesita reglas y códigos sino también conocimientos y actividades comunes entre los hablantes (3). El trasfondo cultural de los hablantes no es tan sólo parte necesaria de la comunicación para establecer un cuadro de reglas comunes para su interacción. Es también la matriz a la cual se refieren las significaciones de los hablantes. El conocimiento del trasfondo cultural ("background knowledge", Fairclough, 1985: 744) también forma parte de la competencia del hablante en el caso concreto de la identificación. Signos son elementos constitutivos para la interacción y al mismo tiempo constituyen una comunidad moral-mental de los hablantes, transportando a la vez un "extra-significado" sobre el trasfondo cultural (Singer, 1989: 283).

Comunicación y diálogo son constitutivos a nivel estructural, procesal y de contenido para el sí mismo en una sociedad. El diálogo tiene que ser concebido como interrelación dinámica dentro de la cual los hablantes construyen relaciones de significación con las cuales se atribuyen (predicación) y se remiten a sí mismos (aspecto indicial-referencial). La estructura déctica de un texto, sin embargo, permite que el sujeto adapte varios papeles dentro del mismo discurso. Analizando la identificación personal como narración ("self narrative" o "narrative identity" (Somers, 1994), se explica el fenómeno de la identidad transformadora o variable ("shifting identity"). Dentro de su discurso el hablante puede asumir varios roles comparables al teatro. El discurso directo citado es un ejemplo estructural de cómo la referencia del yo puede variar dentro de un texto. Además, el diálogo de investigación de campo es comparable al diálogo teatral porque en ambos casos el "mundo de sentido" es construido sólo por la deixis intradialógica (Stapele, 1990: 333-335).

Los cinco rasgos los podemos constatar como características típicas del diálogo frente a la narración: 1.) El hecho de que el diálogo consiste en intervenciones de los hablantes, o sea, de intervenciones realizadas entre dos pausas (Martirena, 1976: 275). 2.) El diálogo cuenta con “marcadores de diálogo o de interacción”. Estos marcadores son partes de la frase morfológicamente poco claras como p.ej.: “o sea, pero, pues, no?” con las que el hablante se dirige directamente al oyente sin que aquel espere una respuesta inmediata que sea más compleja que una señal de la voz (“backchannel”). 3.) Otra característica del diálogo es su interactividad, o sea, el cambio de los papeles entre hablante y oyente y la posibilidad de hablar para todos los participantes. 4.) El diálogo integra su contexto real por medio de la deixis. 5.) La cualidad semántica de entrelazamiento de estructuras semánticas (“contexturas”) en la interacción del diálogo, formando un solo texto (Mecke, 1990: 198, 203).

### **Una tertulia con mujeres**

#### *Sobre la situación (“setting”) del diálogo*

En el lugar de mi investigación de campo (un lugar de 2.300 habitantes en la Sierra de Huelva) he sostenido y grabado alrededor de sesenta horas de conversaciones con gente de todo tipo: niños, jóvenes, adultos y ancianos, hombres y mujeres, de diferentes capas sociales y niveles educativos. De entre estas conversaciones realicé una con los miembros del club de pensionista. Los participantes y yo habíamos quedado en la sede del club un poco antes de una prueba de su coro, la cual estaban esperando. Poco a poco, llegaron los participantes. Con los primeros - cuatro mujeres - surgió rápidamente una conversación de manera que enchufé la grabadora y empecé la ronda de preguntas. La grabadora estaba encima de la mesa y las mujeres a veces jugaban con el micrófono. Tres de las mujeres que tenían alrededor de 50 años, son amas de casa (sus nombres ficticios son Maribel (“M”), Plácida (“J”), Rigoberta (“R”); Rigoberta trabaja a veces de jornalera. Plácida es la mujer de un “autónomo”, un señor que posee una pequeña empresa de servicios. Francisca (“F”) es la madre de Rigoberta, una señora en sus setenta con un humor incomparable que ha conservado una gran agilidad mental. Nos conocíamos desde hacía unos meses porque yo había acompañado las actividades de su coro. Entre otras me habían invitado a tomar parte en una función que tuvieron en otro lugar de la sierra.

A continuación presento dos partes de esta conversación: la primera representa el principio de la conversación. Entre la primera y la segunda parte transcurren alrededor de diez minutos. La transcripción se ha hecho según las normas de la escuela de John J. Gumperz (1993). Las reglas de transcripción vienen adjuntadas al final del texto. La primera columna de la transcripción indica el número de la línea, la segunda el tiempo de duración de la cinta, la tercera la abreviatura del hablante. La “y” representa al entrevistador, o sea, al autor de este artículo (4).

Para mejor orientación, la conversación ha sido segmentada en “cuadros” - unidades temáticas mayores que la intervención. Los cuadros respectivos están enumerados e intercalados en el texto en corchetes (p.ej. “[2d nombre de cuadro]”).



## Fragmentos de una conversación

## Primera parte

- 1 15:40 y ==eso que iba (¿) para empezar m quería preguntar un una cosita o  
 2 unas cositas que queráis comentar de vosotras conozco los nombres  
 3 pero nada más o sea una cosa que querei::s de presentaros?  
 4 [cuadro 2a presentación Plácida]  
 5 P: yo me llamo Plácida/ soy extremeña/=  
 6 y: ==a::  
 7 P: no soy de aquí de Andalucía/ he estado veinticinco años en Madrid=  
 8 y: =aha::  
 9 P: tengo dos hijos castellanos/  
 10 y: castellanos m::  
 11 P: castellanos y mi marido es extremeño (xxxx) que  
 12 y: aha m:: sigue sigue  
 13 P: m:: mis padres también son extremeños  
 14 y: aha::  
 15 P: {[p] no sé que má:s)(..) {[tono de enumeración] he trabajado en el  
 16 campo/ he trabajado en todos los sitios/} (.) {[p] no sé que:: }=  
 17 R (F?): =lo que=  
 18 P: =ahora me he venido aquí y:: estoy muy a gusto con:: con esta gente vamos  
 19 que con el club y todo esto/ *porque si no::* (.) yo estaba acostumbrada  
 20 también a las capitales no? y:: está::n cuando te vienes al pueblo pues lo  
 21 encuentras- [elipse] y menos mal que me metí aquí con este grupo (.) si no  
 22 me vuelvo loca yo metida en una casa de estas (.) porque claro el::-  
 23 {[interpolación; rápido] bueno tú ya lo sabes no? el ambiente de las  
 24 capitales es muy diferente a los pueblos} entonces al mes de llegar aquí  
 25 te te agobias te te ahoga de estar metida en  
 26 16:50 un sitio y:: y siempre pensando en los problemas que tengas de casa y todo  
 27 esto entonces esto para mi era fatal no? y yo más también de que veía a mi  
 28 hija que al venirse de allí que se ha venido con veintidós años nacida en una  
 29 capital la metes aquí pues para ella era como:: meterla e:: sacarla de la  
 30 civilización y meterla a un \*\*sitio además no no te creas que se ha vuel- no  
 31 se ha recuperado no? ella en cuanto ha podido se ha ido (.) ella está ahora  
 32 en Madrid porque aquí no ha habido manera de adaptarla así que:: no te  
 33 creas que también pensar solo en eso que cómo le iban a ir a mis hijos pues  
 34 ya para mi era un problema ahora ya pues mira lo uno se casó y:: se ha ido  
 35 de aquí y tiene otra su vida en otro lado y mi hija se ha ido también  
 36 aunque viene y:: va pero==  
 37 M: ==pero ella ya se mueve con nosotros aquí porque ha hecho (¿) tu casa 38  
 aquí==  
 39 P: ==pero yo pues estoy tan a gusto aquí que mi madre me dice hay que ver  
 40 que no te acuerdas del pueblo para nada pues si quieres que te diga es  
 41 que voy allí y me vengo embalada aquí porque allí no:: ts (chasquido) ya  
 42 no me adapto no sé estoy aquí má::s adaptada que como si mi familia

- 43 fuera aquí \ (..) o sea que (..) como que yo mi experiencia es esta==  
44 18:00 R: ==muy bien bonita te lo agradecemos mucho  
45 M: no hombre ya:: compró un terrenito, tiene un piso y ha hecho su casa aquí==  
46 P: ==no es verdad yo ya la:: la prueba mismo el sábado que fui me salí de aquí  
47 a la hora de comer y mi marido me dice vámonos temprano y digo no no yo  
48 me iré más tarde más tarde m fuimos después de comer y hay dos horas de  
49 camino dos horas o así para llegar a las dos {[p; discurso directo] no sé si  
50 has ido } pue::s vi a mi nieto que ya tengo un nieto estuve un ratito con él vi  
51 a mi madre que tengo mi madre allí y me dice mi madre y te vas y me  
52 quedas aquí sola y no te duermes aquí y digo pues no me voy porque yo ya  
53 no me adapto aquí y sí te veo y ya os veo a todos os veo bien y ya me voy y  
54 ahora esta mediodía estábamos comiendo y digo ves si estuviera el niño ta  
55 aquí en el pueblo pues iríamos lo vería le daría un besito (chasquido) y me  
56 vendría a mi casa pero tener que ir otra vez allí a Mérida que me que cada  
57 vez me cuesta más y eso que ya te digo tengo a mis hijos y tengo a mi nieto  
58 y tengo todo pero que que yo lo que quiero es venirme para acá que=  
59 F: =que tú nos quieres a nosotros mucho=  
60 P: =sí no que estoy adaptada aquí=  
61 R: =a gusto con nosotros=  
62 P: =sí er verdad  
63 [cuadro 2b cambio de tópica]  
64 19:05 M: hombre eso le pasa como a doña Josefa y don Hernando=  
65 R: =igual igual  
66 M: que yo:: no son de aquí ninguno y sin embargo quieren al pueblo más que a  
67 su tierra porque aquí han hecho sus chalés su casa han hecho su *panteón*  
68 [2c *topos: muerte*] para cuando se mueran o sea que:: esos son- se consideran  
69 ya de aquí del pueblo e?=  
70 P: =yo eso no panteón yo eso de morirme como no quiero morirme no [se ríe]=  
71 R: =no hagas nada tú de muerto na==  
72 M: ==bueno pero ellos son pero ellos ya son mayores==  
73 P: ==yo ahí no no hago eso==  
74 y: ==oye también hay que prevenir para pensar en eso=  
75 M: =ellos ya son mayoría y que (xx) si eso es pan de cada día  
76 P: no ya:: si yo sé que me tiene que llegar la hora=  
77 M: s que ella tiene a sus hijos aquí ya casados aquí en esta tierra aunque se  
78 vayan para acá o se vayan para allá pero ellos las mujeres son de aquí  
79 P: sí  
80 19:40 M: [2d *identificación con Santa Olalla*] y han hecho ellos y ya te digo que  
81 ellos *quieren al pueblo* como:: nosotras=  
82 R: =que todo el que se viene aquí aquí a Santa Olalla (..) ese se queda aquí  
83 como *hemos* tenido muy mala fama==  
84 M: ==hemos tenido mala fama el pueblo este ha tenido mala fama pero a:: e::  
85 en sí es bueno  
86 y: porqué mala fama porqué?



- 87 M: porque yo que sé el forastero que venía aquí hacía ficio (¿) o alguno y::==  
 88 R: ==y sigue teniéndola también==  
 89 M: ==se lo achacaban a Santa Olalla a Santa Olalla==  
 90 P: ==no lo que pasa sabes que que la parte de::==  
 91 M: ==pero Santa Olalla en verdad no ha hecho nunca daño a nadie=  
 92 R: =es *gente buena* vamos que==]  
 93 M: ==ha sido gente buena gente como bien has dicho tú antes que:: no ha sido  
 92 gente de carrera este pueblo ha sido un pueblo de campo por ejemplo mi  
 93 padre pues era labrador==  
 94 R: ==sí sí (.) sí sí==

-----  
*Segunda parte: [cuadro 3: estudios]*

- 1 31:25 M: [con su intervención las otras mujeres empiezan otro diálogo simultáneo. P.  
 2 y R. siguen hablando del pueblo y del parto] ==con Paula Vázquez esa  
 3 mujer era la comadrona de todo el coso una vecina una mujer cualquiera iba  
 4 cuando se ponía una mujer de parto a recoger los niños que tenía ánimo  
 5 para recogerlos comprende? por allá abajo por el barrio había otra y aquí en  
 6 el pueblo había cinco o seis que que no eran matronas [3 *estudios*] ni habían  
 7 estudiado ni sabían nada porque aquí no:: han visto estudios yo por ejemplo  
 8 mi padre (.) mi padre tenía un papel y nos llevó a nosotros a un colegio  
 9 porque mi padre es u::n de los labradores más buenos que has visto aquí  
 10 pero sin embargo nosotros no (xxxx) en la escuela nacional yo no tengo  
 11 cultura (¿) otra cosa yo tengo tres hijos y mi marido ha sido técnico de radio  
 12 (xx) que ha estado ahí e::n el ayuntamiento de electricista y yo tengo tres  
 13 hijos y yo a los tres los he les he dado:: el chico no ha querido estudiar {[p]  
 14 [nombre] el (xxxx)} pero yo los he llevado al colegio y mi gente tenía y mi  
 15 madre no no:: la escuela nacional lo que había antes sabes? la escuela  
 16 nacional y y mala porque era recién pasada la guerra y (xxxx) no se mucho  
 17 no:: no se mucho pe::ro yo tengo tres hijos y yo me he sacrificado y (xx) no  
 18 tengo en el banco pero:: y el mayor tiene carrera el del medio está ahí en el  
 19 correo no ha querido estudiar pero lo he tenido en un colegio muy bueno em  
 20 em y el chico también está en un colegio así que ahora ha dicho que no  
 21 quiere estudiar bueno (y no estudia?) pero mi gente me podían haber tenido  
 22 a mi y a mi hermano y al otro y al otro por lo no no había esa cosa aquí nada  
 23 más estudiaban los de papá y los de mamá los que tenía pista (¿) y eran los  
 24 que iban a eso pero  
 25 32:50 [termina el diálogo simultáneo de las otras mujeres]  
 26 la clase esta nuestra que nosotras ahora les estamos dando a nuestros hijos  
 27 llevarlos al colegio y sacarlos de aquí a Sevilla eso no lo había aquí nada  
 28 más que lo:: eran los e *los ricos* a lo mejor había dos ricos en el pueblo que  
 29 tenían a sus hijos en un colegio y ahora cualquier trabajador tenemos a  
 30 nuestros hijos en los colegios y y aquí hay en el pueblo mucho de  
 31 trabajadores que tienen su carrera y antes no antes nada más que el de papá  
 32 y el de mamá el que iba a un colegio aquí a lo mejor cuando yo me crié el

- 33            Pepito Suárez solo era el que estaba en el colegio=[3a cultura e igualdad]  
34 33:23 R: =claro y ahora no se distingue:: nada de eso ahora somos todos iguales==  
35            M: ==y ahora no ahora yo por ejemplo le he puesto el ejemplo pues yo tengo  
36            tres hijos y yo los tres míos los llevo a un colegio y mi madre me podía  
37            haber tenido a mi en un colegio y sin embargo iba una mujer ahon (¿) a mi  
38            casa a lavar y se (xxxxx) querida con la mujer que era recién pasada la  
39            guerra y claro la mujer que iba a lavar a argun lá [a algún lado ¿] si echaba  
40            tres pedazos de jabón que se hacía en casa pues con uno lavaba la ropa y el  
41            otro se lo llevaba a su casa porque no podía lavar la ropa suya porque no  
42            tenía y se ponía mi madre anda anda vete a::l pozo:: de hierro al pozo de  
43            hierro vete con el y no le importaba a mi madre que yo perdiera el colegio  
44            que ahora me está pesando=  
45 33:55 A: =hombre claro porque::=  
46            M: =porque ahora yo no me puedo defender (.) como mi inteligencia me:: que  
47            yo muchas veces digo huy si yo:: podía hacer esto y hacer lo otro pero no  
48            tengo lo que tengo que tener y yo he parido tres hijos y yo me lo he quitado  
49            le doy (¿) esa cosa a mis hijos (xxxxx) mis hijos han ido a la universidad mis  
50            hijos porque he tenido un puentecanto (¿) e? y mi gente estaban bién para  
51            haberme tenido a mi en un colegio y a mi hermano y sin embargo=

### *Formas de hablar y de identificación en el diálogo*

#### *1) Análisis formal de la primera parte*

Mi invitación a las participantes a presentarse (l. 1-3) es contestada primero por Plácida que empieza articulando algunas atribuciones. Empieza con el “yo” indicial y su nombre pasando a su origen: “soy de ...” (l. 5) El origen local ocupa el primer lugar entre los enunciados atributivos. Otras atribuciones son los niños y su origen local. Después habla de su marido y de sus padres. Los enunciados son cortos y seguidos de una señal de atención (“backchannel”, p.ej. “hm”) por mi parte. En el primer enunciado, el “yo” indicial-referencial indica al sujeto real de la situación de discurso que es identificado además por su nombre. A continuación, la hablante se refiere a sí misma sobre todo con la forma no-marcada del pronombre personal.

La secuencia marcada prosódicamente (más baja= [p] en l. 15: “no sé qué más”) expresa inseguridad sobre la repuesta “esperada”. La rutina conversacional tiende a reducir la inseguridad (5). En este momento de la conversación, sin embargo, parecen entrecrocarse diferentes actitudes al conversar. Durante todo el principio de la conversación, los participantes recurren a la estructura típica de la entrevista: el entrevistador insiste en la pregunta, la preguntada tiende a dar respuestas cortas y relevantes. Evidentemente en esta situación extraordinaria es difícil para Plácida formular una presentación de sí misma. Sin embargo, hay otros motivos más complejos que causan esta inseguridad como se verá más adelante en el análisis.

En su próximo enunciado Plácida desarrolla toda una gama de personas narrativas. Plácida no sólo utiliza el “yo, tú, él” con la función indicial-referencial, sino que desarrolla también personalidades endofóricas cuanto más aumenta el grado de narratividad de su



texto. En su narración incipiente y después de una elipsis en l. 19 ("porque si no-") continúa con un "yo" marcado y con ello se refiere a su adaptación a la capital. Igualmente marcado es el yo de las líneas 22 y 27. En las frases que demuestran el yo marcado - funcionando a nivel de performance tanto como a nivel de predicación, o sea, incluyendo identidad y responsabilidad del hablante - la hablante se relaciona además con los complementos siguientes: 1.) "acostumbrada a las capitales" (l. 19); 2.) "yo metida en una casa de éstas" (l. 22); 3.) "y yo más también de que veía a mi hija..." (27).

En este mismo enunciado también se puede observar un cambio en el uso del pronombre. El yo indicial-referencial llega a ser un "tú". Pero no es el "tú" del discurso directo como demuestra el adjetivo "metida" (l. 25). El "tú" de las líneas 20-21 ("te vienes, lo encuentras"), 24-27 ("te agobias"), 29 ("la metes") es un tú proyectado oyente - es un "tú" en el sentido de: "tú en mi lugar", "si tú fueras yo" o bien, en el sentido de "uno". En estas frases es el oyente quien desempeña el rol de sujeto de la actividad narrada. El hecho de que este "tú" no sea un verdadero "tú" del diálogo y exofórico sino endofórico y "monologal" (un "tú proyectivo") demuestra el uso de los "marcadores de interacción" (Martirena, 1976) que suelen acompañar los "tús" indicial-referenciales. Estos son en l. 22: "bueno, tú ya lo sabes *no?*"; l. 30: "no no te creas... *no?*"; l. 32: "*así que::* no te creas que...". Contrastando con esto, en el próximo enunciado de Plácida (l. 39-40) se encuentra otro tipo del "tú". Es también endofórico pero dialogal (reflectivo). La madre de Plácida es citada dentro de su discurso y el "tú" del discurso citado de la madre puede ser reconocido como idéntico con el yo del sujeto hablante, o sea, indicando a Plácida. Mientras el "yo" anafórico del discurso directo indicial correferencialmente a otro yo exofórico, este yo del discurso directo citado indica a otra persona ya endofórica, que es engendrada por la misma narración.

Habiendo sido utilizado un yo claramente indicial-referencial en la primera parte (hasta la l. 16), en la segunda parte (l. 18-43) sigue una narración formalmente mucho más rica. El yo no-marcado de la narración se convierte en un yo marcado, en un tú proyectivo y monologal (p.ej. "te agobias"), en un tú reflectivo y dialogal pero endofórico (el "tú" de la madre) y, finalmente, aparece como el tú auténtico dialogal con su función de dirigirse al receptor (p.ej. "no te creas").

Aparte de esta diversidad teatral de las personas en la narración hay otro distintivo en esta secuencia. Entre las ll. 18 y 36 se cuentan no menos de siete elipsis, que en parte incluso son subrayadas por pausas. Estas son en concreto: l. 19: "porque si no:-"; 20: "las capitales no? y están-"; 21: "lo encuentras-"; 29: "para ella era como meterla e:-"; 30: "\*\*\*sitio-" y "se ha vuel-"; 32: "no ha habido manera de adaptarla así que-". La narración hasta ahora fluida no da motivo de pensar en que las elipsis son anacolutosos momentos de busca de palabras. Incluso descontando la elipsis de l. 20 ("vuel-") como autocorrección y la elipsis de l. 32 ("así que::") como intercalación y marcador de diálogo, quedan cinco elipsis que rodean un sólo tema: la integración de la narradora y de su hija en la vida del pueblo. En esta secuencia se insinúa mucho pero se explica poco. Todas las elipsis giran en torno a la evaluación de la vida del pueblo en comparación con la de la capital. Lo que Plácida no explica es la evaluación de su nuevo entorno en el momento de llegar desde la capital. La elipsis de l. 30: "\*\*\*sitio" además está marcada prosódicamente. Sin concretar

cómo vivió la narradora el pueblo al principio de su estancia, evoca en el oyente una imagen clara y negativa. Aunque el drama biográfico termina de manera feliz -hoy en día la narradora se siente aquí más adaptada que en su propia tierra-, la narradora no puede prescindir de formular, cómo al principio la vida del pueblo tenía para ella algo de cárcel y de desierto (6). Las elipsis brindan la posibilidad de comunicar impresiones personales sin tener que concretarlas. Mediante el cambio en el uso de los pronombres (del yo referencial al tú proyectivo), la responsabilidad del hablante normalmente combinada con la función del pronombre es anulada, o sea, proyectada al oyente.

Esta secuencia es muy densa en cuanto a sus formas narrativas y el cambio de los pronombres. Plácida está narrando una historia biográfica y dramática combinada con impresiones y evaluaciones emocionales. Las elipsis evitan lo que podría chocar con el sentimiento de los oyentes pero a la vez indican rupturas y señalan lo indecible. El matiz emocional de esta parte se muestra en la ambigüedad de la experiencia de un proceso de integración, por un lado difícil de aguantar al principio y relacionado con el bienestar en el nuevo entorno actualmente por otro lado. La tensión es marcada por el contraste en las expresiones como: "yo metida en una casa de éstas" (l. 22); "te te agobias te te ahoga", (l. 24); "siempre pensando en los problemas de casa" (l. 26); "entonces esto para mi era fatal" (l. 27) y en las descripciones de la hija por un lado. Como contraposición destacan la vida de hoy - distinguida por el tiempo de los verbos en presente - y el enunciado de la propia madre de Plácida diciendo que ella ni se acuerda ya de su pueblo (ll. 39-42). Tomando en consideración el hecho de que el origen local figuraba como primera atribución personal en la secuencia identificatoria al principio (l. 5,7), es claro el valor excepcional de esta categoría identificatoria (no sólo) para esta hablante. La relación metafórica entre pueblo y familia en l. 42 ("más adaptada que como si mi familia fuera aquí") subraya la importancia de la nueva tierra y del pueblo mismo para Plácida. Simultáneamente, las elipsis y el uso de los pronombres evitan cualquier choque con las emociones de los oyentes a causa de la narración dramática. No se dice nada malo sobre el pueblo de los oyentes (7).

El drama personal no es tan sólo narrado, es puesto en escena. La versión dialogal del drama es comparable al drama teatral, en el sentido de que ambos crean un mundo narrado por medio de la topicalización, la determinación de lugar y tiempo (el "chronotopos" de Bakhtin, 1991) y las relaciones deféticas de la narración. En este mundo el protagonista puede asumir roles diferentes y dramáticos (8). El cambio al tú proyectivo es una técnica de involucrar al oyente en la historia narrada y de hacerla más tensa. El uso del tú por Plácida incluso transforma al oyente en un actor de la narración. Esta técnica es empleada en las situaciones en las que Plácida se distancia del contenido narrado: "cuando te vienes al pueblo pues lo encuentras-" (l. 20); "al mes de llegar aquí te agobias" (l. 24). Pero Plácida no se retira del todo de esta historia. El yo marcado figura en los momentos clave de la narración: el origen de una capital (l. 19), estar metida en una casa de éstas (22), el sufrimiento o el alejamiento de la hija (l. 27). Todas estas situaciones son comunicadas de manera personal ya que Plácida las encuadra con marcadores de diálogo. En concreto estos se encuentran después de la isotópica dramática "estaba acostumbrada a las capitales, no?" (l. 19-20); después de "metida en una casa" en el elemento: "porque claro el:::- bueno tú..." (l. 23); "era fatal, no? y yo más también de que veía..." (l. 27). Más marcadores se encuentran por ejemplo en l. 29: "pues", 30: "además no te creas", 31: "no?", 32 "así



que:” y “no te creas”, 33, 34: “pues”; 36, 39: “pero”, 43: “o sea que (.)”). Destaca la cualidad dialogal de la narración y la intención de hacerla llegar al oyente. Este discurso directo no ha fallado. El público no sólo prestó gran atención a la narración de Plácida sino también la elogiaba explícitamente: “muy bien, bonita, te lo agradecemos mucho” (l. 44).

## 2) *Formas de hablar e identificación*

Plácida representa los puntos clave de su historia dramática coincidiendo con el uso del yo marcado e indicial-referencial. El hecho de que uno de los cuatro usos del yo marcado vaya junto con la referencia a la hija y la referencia a hijos y familia en la secuencia identificatoria al principio, indica la importancia de esta tópica. La figura narrativa de la heroína tiende a ablandarse cuando y mientras el enunciado pueda ser entendido como ofensivo para los oyentes. En estos momentos aparece incluso el uso del “tú proyectivo”, el que transforma al oyente en actor de la historia narrada en lugar de la narradora.

Si esta interpretación fuera concluyente, la observación siguiente tendría que ser válida: El uso de los pronombres muestra un cambio de estructura cuando el enunciado puede ofender a los oyentes. La deducción contraria sería que los momentos de enunciado positivo con relación al pueblo van acompañados por un yo marcado. El enunciado que tiene la función de presentar la solución de la historia dramática - es decir la integración social en el pueblo - se encuentra en ll. 39 a 43 y 45-58. De hecho, el primer “turno” es iniciado por el yo marcado: “pero yo pues...” (l. 39) y encuadrado por marcadores de diálogo. El discurso citado desemboca en un elemento de discurso directo dirigido al oyente: “si quieres que te diga...” (40) En la fase siguiente, Plácida afila el enunciado sobre su identificación introduciendo la metáfora de lugar-familia (l. 42). Su identificación con el pueblo ha llegado a adaptar la misma importancia y el mismo significado como con su familia. El enunciado también concluye con el yo marcado y plenamente indicial: “como que yo- mi experiencia es esta” (l. 43). La autora ha vuelto a identificarse plenamente con su discurso. Lo mismo es válido para el siguiente enunciado: igualmente es introducido por el yo marcado (l. 46) y seguido más adelante por el yo marcado dentro de un discurso citado. De este último “yo” se tratará separadamente más adelante ya que representa una forma peculiar.

Según el análisis formal, Plácida no se identifica con el lugar mismo. Su relación personal hacia el pueblo sólo es creada por medio de las relaciones sociales que va describiendo. Su identidad local, por lo tanto, es construida socialmente de doble manera. Primero, Plácida se refiere a relaciones sociales con tópicos e isotópicos en tono positivo. Las relaciones sociales son los criterios decisivos para la integración lo que destaca en el discurso citado de la madre. Segundo, la dimensión dialogal de la autorrepresentación, o sea, la función de integrar el oyente a nivel performativo, indica que “el otro” forma parte de un proceso discursivo de la identificación. A nivel formal, la estrategia de cortesía o la “retórica local” (es decir el intento de evitar ser ofensivo con las emociones del oyente) demuestra otra vez la dimensión cultural del discurso. La narradora llega a ser elogiada por una aplicación perfecta de esta retórica. La identificación personal de la narradora resulta también del hecho de que realiza los enunciados biográficos importantes tanto como los de valor positivo respecto al pueblo con el uso del yo marcado.

Otro elemento clave de la construcción social y discursiva de la identidad es el discurso citado. La legitimidad y veracidad de un enunciado es atestiguada por otro hablante endofórico. Plácida cita el discurso de su propia madre y se describe a sí misma como con ojos ajenos, adscribiendo a su discurso a la vez la legitimidad y objetividad de otra persona tercera. La forma descomunal de elogio explícito de la estética y retórica aplicada en el próximo turno de Rigoberta (l. 44) demuestra no sólo el éxito de esta narración sino explica también las reglas del buen discurso en esta comunidad.

Después de este elogio, Plácida añade en su próximo enunciado (ll. 46-58) un énfasis por medio de una descripción más detallada de esta historia. Utiliza para ello no menos de ocho discursos citados dirigido de: su marido a ella (l. 47), ella a él (47-8), ella a mí (l. 49-50), su madre a ella (51-2), ella a su madre (52-3), ella a su marido (54-6), ella otra vez a mí ("ya te digo" l. 57-8); más la forma no marcada del discurso directo al público en general. Esta intensificación formal conlleva a que el diálogo sea más vivido y que destaque el elemento dialogal de la identificación personal. La identificación funciona tanto más eficaz como el autor se atribuye la identificación como de por fuera, o sea, por voz ajena.

La estructura déctica subraya esta interpretación. Por primera vez aparece un yo anafórico en un discurso citado. (l. 47: "y digo no no yo me iré más tarde...") de hecho este yo no coincide por la técnica narrativa ni semiológicamente ni como figura con el yo indicial-referencial del discurso precedido (9). El yo narrador tiene que solucionar el problema de la integración social de un "ciudadano" en el pueblo, mientras que el yo narrado representa a la persona que se ha distanciado de la propia familia reemplazándola por la relación a la nueva tierra.

### *Análisis de la topicalización*

Habiendo cambiado el "cuadro" en l. 62, el número de hablantes por tiempo aumenta, los enunciados son más cortos y frecuentes (10). Con este tipo de análisis empezamos también el análisis de interacción, siendo la topicalización el medio en el que traslucen los temas tratados, aceptados y elaborados, o bien, rechazados (11). La topicalización permite observar, cuáles son los temas relacionados con el complejo de "identidad (local)" y esto, a su vez, permite deducir el concepto de este término.

Los atributos personales de Plácida han sido la región, los niños, el marido y los padres. Intercalando tres veces con sus enunciados (l. 37, 45, 66), Maribel presenta un tema obviamente relacionado con el de la identificación local. Se trata de la casa que Plácida hizo construir. En su primer turno, Maribel dice: (l. 37) "pero ella ya se mueve con nosotros aquí porque ha hecho tu casa aquí" (12). Llama la atención que el "nosotros" es masculino e incluye no sólo las mujeres participantes sino un grupo más grande y abstracto - el pueblo en total. Coincidiendo con esto, Francisca dice (l. 59): "que tú nos quieres a nosotros mucho" expresando igualmente, que la referencia no era el grupo de los participantes sino que se entendía un público simbólico destinado por el discurso de Plácida. Maribel formula otras isotópicas de "casa": terrenito, piso, casa" (l. 45). Su próximo enunciado más largo relacionado con "casa" (l. 66-9) dice: "no son de aquí ninguno" pero es el anacoluto que indica el punto más interesante (l. 68): "o esa que:: esos son- se



consideran ya de aquí" (13). Con ello, la hablante distingue claramente los conceptos émicos de integración. Pero también aclara que "quieren al pueblo". Ambas palabras en castellano son polisémicas. "Querer a" deja pensar en una persona o al menos en una agente personal. Para comprobar este "amor al pueblo", Maribel indica que estos vecinos han hecho su casa aquí y que, además, construyeron su panteón aquí. La casa para la vida y la casa para la muerte son igualmente índices para la integración en y para la auto-identificación con el pueblo (14). La respuesta de Plácida es tanto más revelador como dice que no tiene ya un panteón propio. Eso muestra que Maribel ha deducido este enunciado de un concepto más amplio y no de una observación concreta! Al mismo tiempo destaca el valor proyectivo del enunciado, poseyendo la familia un rico panteón en el cementerio local que es cuidado con mucho esmero.

Quedando la muerte el tópico enfocado en las líneas 67 a 76, el próximo cuadro (2d identificación local, 1) (79) presenta la relación con el pueblo con los siguientes tópicos concretos: "quieren al pueblo como nosotras" (l. 81); 2) mala fama (83) & forastero-ficio (87); 3) Santa Olalla no hace daño a nadie (91); 4) gente buena (92); gente de carrera vs. pueblo de campo /labrador (94).

En el primer tópico el verbo polisémico "querer" es relacionado con "pueblo". El pronombre femenino de "nosotras" define las mujeres presentes como referente. Ello implica que todas las mujeres quieren al pueblo de manera igual y que las "nuevas vecinas" no se distinguen en este aspecto emocional (l. 81). Rigoberta toma el turno que viene (l. 82): "todo el que se viene aquí a Santa Olalla ese se queda aquí como hemos tenido mala fama". El verbo es puesto en pretérito compuesto con un pronombre indicial de forma cero. El pronombre se puede referir en principio a cualquier vecino del pueblo. La referencia al pueblo es indicada también sintagmáticamente y de forma contextual por el índice "aquí". En toda la conversación, este índice es sinónimo de "este pueblo". Maribel explica el motivo de la mala fama: es culpa de forasteros (l. 87). A continuación, Maribel articula de forma personalizada la referencia al "pueblo": "se lo achacaban a Santa Olalla" (l. 89) y "Santa Olalla ... no ha hecho daño a nadie" (l. 91). Rigoberta sigue el mismo camino diciendo: "es gente buena". (l. 92) La palabra clave "gente buena" suele expresar cualidades sociales y el valor moral de una persona. El pueblo es tratado por ello como si fuera una persona. Maribel formula otras tres proposiciones: 1) la repetición de "gente buena" resfuerza el enunciado de Rigoberta; 2) elogia el discurso de la hablante precedente ("como bien has dicho tu"); 3) y concreta: "no ha sido gente de carrera... ha sido un pueblo de campo... mi padre pues era labrador" (l. 93-5). Maribel refleja otra vez explícitamente la retórica local. Con sus términos clave "gente buena" vs. "gente de carrera" enlaza este discurso con otro discurso local mayor y general sobre "la cultura" en el que se trata del tema de la formación local, de la estructura y estratificación sociales.

Hasta ahora la comunidad había quedado bastante abstracta, indicada déicticamente ("nosotros; hemos tenido") pero no explicada. Esta topicalización, sin embargo, interrelaciona la atribución "gente buena" con "pueblo" y crea una oposición entre "gente de carrera" y "pueblo", personalizando al mismo tiempo el significado de la palabra "pueblo". Maribel hace resaltar el movimiento semántico, poniendo a su padre como un vecino simbólico. Ahora podemos entender la comunidad imaginaria aquí evocada como un pueblo que consiste de gente sin carrera, o sea, gente normal y humilde, es un pueblo de

campo personalizado por un labrador. Es significativo también el que esta topicalización termine en una metáfora de familia.

Las atribuciones aquí creadas representan una parte de la autorrepresentación del pueblo. La gente de aquí es del campo, no es gente de carrera y por ello es gente buena! La oposición creada por la yuxtaposición de Maribel (l. 93-4) sugiere una causalidad sin explicarla. Esto a la vez representa una imagen del pueblo dividido en dos partes: la de la gente buena y la de la gente de carrera.

La primera parte de la conversación concluye en un momento en el que han sido definidos grupos de “nosotros” y de “ellos”. Hasta el comienzo de la segunda parte, que se va a analizar a continuación, lo tópico se trataban de cómo uno llega a ser Santa Olallero; el dar a luz, el empadronamiento y las comadronas. Maribel acaba de explicar que la muerte de una madre se debió a la falta de conocimiento y de formación por parte de una comadrona y así introduce el tema de la formación.

Maribel relata como ella ha sido excluida a de formación profesional pero sin embargo logró a darla a sus niños al precio de “no tener en el banco” (l. 18) (15). En la segunda parte de su turno concreta su descripción de los grupos sociales de la primera parte (l. 1. 93-5). Ahora nos enteramos de que tener alguna formación implica la posibilidad de traspasar las fronteras del pueblo: (l. 27) “sacarlos de aquí a Sevilla” y que “antes” sólo los ricos podían llevar a sus niños al colegio. En l. 29: “y ahora cualquier trabajador tenemos a nuestros hijos en los colegios” Maribel indica décticamente a cuál de los grupos sociales del pueblo ella pertenece. El grupo adverso, el de los ricos, también está identificado: son los ricos que se podían permitir llevar los niños al colegio lo cual implica no estar dependiente de sus pequeños salarios. Sin embargo, Maribel y Rigoberta están unánimes en que esta estratificación es histórica y situada en un pasado indefinido mientras que hoy en día todos tienen acceso a la formación y por ello son todos iguales (R. en l. 34). Este tópico del término clave “igualdad” forma parte de un intertexto relevante no sólo para esta conversación y el discurso local, sino relevante para Andalucía en general.

### *1) Resumen: Topicalización e intertextualidad*

La topicalización indica al concepto cultural de la identidad. Plácida utilizaba los atributos de la región, de la familia, de su biografía dramática y de la integración en el pueblo. Ampliándose el diálogo con los enunciados de las otras hablantes, se añaden otras categorías como p.ej. la casa y el panteón / la muerte. Pasando por la personalización del pueblo, las participantes presentan imágenes colectivas del pueblo. Partiendo de un trasfondo de experiencias personales (dar a luz) topicalizan la educación formal y la estratificación histórica del pueblo en ricos y pobres, tanto como la tópica de la igualdad que rige en la comunidad de hoy en día.

### *Sobre la deixis y la categorización de las formas de hablar*

Hemos encontrado los siguientes tipos de pronombres personales: El yo marcado, indicial-referencial; el yo no-marcado y el yo anafórico del discurso directo. Estas formas del yo asumen tres niveles de significación. Necesariamente la presentación de Plácida



empieza por un índice al sujeto hablante. Durante su discurso, el uso marcado y no-marcado son cargadas simbólicamente por la combinación del primero con las categorías centrales de la narración dramática. El índice anafórico es cargado a nivel figurativo ya que se remite a un personaje narrado que presenta una nueva etapa de integración social.

El “tú” también es diferenciado. Encontramos un tú exofórico y dialogal con referencia indicial al oyente. Otra forma es el “tú” endofórico o monologal, que le permite a la narradora adaptar otros roles narrados. La tercera forma es el “tú” endofórico y dialogal con el que se refleja la narradora como de fuera. El pronombre más uniforme es la tercera persona.

En el uso del “nosotros” encontramos al menos una cuádruple diferenciación. Primero escuchamos un “nosotros” marcado y masculino, o sea, general, indicando a “alguna comunidad”. Es utilizado de forma marcada mientras que se refiere en manera positiva al grupo. La misma comunidad abstracta es indicada por el “nosotros” no-marcado (“hemos tenido + mala fama”, l. 83-4), la denotación adapta un tono negativo (16). La coincidencia de uso de las formas de primera persona en los enunciados de Plácida sugiere la existencia de una regla. La forma marcada ocupa el lugar dominante de la narración. El pronombre marcado se remite además al grupo exofórico con el que se identifican las mujeres, es decir, con la tertulia presente. La tercera forma del “nosotros” se encuentra en la narración de Plácida. Aquí el “nosotros” se remite sólo a su familia, o sea, tiene otro referente endofórico. Un cuarto tipo representa el pronombre marcado “nosotras”. Con él las participantes se remiten a sí mismas como grupo real. El único empleo se da en l. 81 significando la igualdad emocional entre las vecinas nuevas y autóctonas (17).

La tercera persona como la más uniforme estructuralmente sólo es empleada por Maribel en una manera que llama la atención. Maribel emplea el “ella” con referencia a Plácida (indicial-referencial, exofórico). Mientras que las otras hablan de terceras personas ausentes y se dirigen a las personas presentes en forma directa (“tú” dialogal), Maribel habla de una tercera persona presente. Esto implica una asimetría del diálogo ya que sus enunciados surten efecto como un comentario corregidor del enunciado previo dirigido a mi persona. Consideramos la intervención de Maribel en la primera parte l. 36-7: “pero se mueve con nosotros aquí porque ha hecho tu casa”. Esta intervención tiene que ser entendida como para matizar el enunciado previo de Plácida narrando el proceso largo y difícil de su integración. Es también Maribel la que introduce por primera vez el “ellos” en la conversación (l. 66-9, 72) y de hecho crea un grupo endofórico de los nuevos vecinos que *se consideran de aquí*. Más ampliamente sigue explicando en la segunda parte de la transcripción cuáles son los grupos de nosotros (la gente buena sin formación) y de ellos (la gente de carrera). Con vista al efecto identificatorio del discurso ese elemento es esencial funcionando la oposición como definición de quién somos nosotros. A nivel interactivo del diálogo las aportaciones de Maribel funcionan de manera diferente porque comenta los enunciados de los demás e intenta representar una imagen positiva del pueblo al entrevistador (18).

Al principio de nuestro análisis hemos indicado la inseguridad de Plácida (l. 15) de cómo contestar a mis preguntas. Después de estos resultados sobre el tono emocional y dialogal de la narración, una compilación con los resultados de Tannen (1982b; 1982c) nos deja trazar una visión más integral de este incidente crítico de la conversación. Según

la clasificación de Tannen, el estilo de Plácida es oral, el mío, sin embargo, literal (19). Mientras que Plácida necesitaba construir una situación narrativa y dialogal para desarrollar la representación de su identidad, mis preguntas escuetas intentaban motivar una respuesta sin determinar una valoración afectiva que suele ser (mal-) entendida en tales entrevistas de investigación de campo como insinuación de una formulación o información esperada.

## **Conclusión**

En este último capítulo se tratará de la dimensión cultural de las formas de hablar, concretando aquella en dos aspectos: el efecto identificatorio del discurso individual y la presencia de la intertextualidad, o sea, del discurso colectivo por medio de las “voces ajenas” en el discurso individual.

### *Diálogo e identidad*

“Muy bien, bonita, te lo agradecemos mucho” - este elogio para un discurso acertado significa simultáneamente un proceso de identificación acertado. Este éxito se debió al aspecto formal tanto como al aspecto de contenido. Formalmente Plácida ha sabido desarrollar su maestría de discurso, mostrando sus emociones y experiencias y poniendo en escena su biografía dramática. La presentación de contenidos era igualmente sofisticada, sabiendo ella dar una versión altamente ambigua de su integración social sin que en ningún momento sobrepasara el límite de la cortesía. Con todo ello, coinciden tres factores básicos de la identificación: la competencia cultural en cuanto a las posibles referencias para el proceso de identificación, la representación del discurso en la forma correcta (“performance” o “performancia”) y la aceptación de esta semiosis por parte de los oyentes.

Más allá del nivel de interacción o de la estructura de un enunciado, destaca la contextualización del discurso, o sea, su dimensión cultural, si aplicamos el término “heteroglosía” de Bakhtin. “Heteroglosía”, el entrelazamiento de “otras voces” en el enunciado individual ilumina la culturalidad del hablar desde otro ángulo. Podemos encontrar formas de heteroglosía a tres niveles: al nivel estructural de la gramática en el uso de los pronombres y de la deixis. Estos signos permiten al autor adaptar diferentes roles dentro de su propio texto, o bien, le permiten subrayar o esconder su autoridad en la acción narrada. Un caso especial de ello es el discurso citado. Su función es la atribución del hablante por medio de “voces ajenas” que forman una publicidad legitimadora dentro del propio discurso. El tercer nivel es el de la topicalización integrando en el discurso individual elementos claves de discursos locales o públicos (p.ej. la tópica de la igualdad).

La heteroglosía ejerce cuatro funciones sociales. Primero es una forma de legitimación. Lo general y público es intercalado con la posición singular y propia del hablante. Segundo, la heteroglosía puede funcionar al mismo tiempo como estrategia de esconder la autoridad, desplazando la responsabilidad del propio autor por medio de la deixis a un sujeto abstracto (p.ej. el “uno”, o bien, el “tú proyectivo”). Tercero, la heteroglosía sirve de mediador para una memoria colectiva y discursiva, tal como Tannen (1982c: 5-8) lo entiende por el estilo no-autónomo que se sirve de elementos de un discurso público para decir lo individual. Cuarto, la heteroglosía es un elemento y una característica de un



estilo de hablar por el que se distingue y se identifica un grupo de hablantes. La valoración explícita “muy bien bonita...” comprueba que vale al menos tanto la forma como el contenido para que un enunciado parezca favorable. En el caso aquí elaborado, las reglas locales de la retórica contienen estrategias morales como la cortesía o bien la emocionalidad del discurso. Esta retórica, sin embargo, es bien diferente de la del entrevistador el que - por obligaciones metodológicas - debe prescindir de cargar sus enunciados con valoraciones afectivas. El efecto crítico sobre la construcción del diálogo ya ha sido mencionado.

Para concluir, la relación identificatoria - de un hombre con su entorno o con un grupo personal - es reconocida como proceso situacional y como acto verbal (“speech act”) totalmente individualizado. Sin embargo, este acto singular e “incidental” siempre tiene que contener generalidades, hablando a la vez una voz ajena y cultural por la voz del individuo.

No existen ni maneras estereotípicas de reflejar el sí mismo del individuo o él de la comunidad (“speech community”) ni existe una sola autorrepresentación de la comunidad. Todas las representaciones son debidas a un punto de vista, a la posición específica social del individuo que habla. Todas estas voces conforman un canon polivocal. El conjunto de todas estas voces es la representación colectiva de la comunidad. Por lo tanto, una investigación antropológico-cultural tiene que respetar esa diversidad, escuchando a tantas voces singulares posibles y asumiendo como significativo también lo fragmentario, la ruptura, el incidente dentro de los discursos. Sólo entonces es que se puede empezar a escuchar como los hablantes fabrican el “tejido de sentido”.

### Reglas de transcripción

Las reglas de la transcripción se ha adaptado según el esquema de Gumperz (Gumperz, 1993; Gumperz y Benz, 1990).

| <i>Signo de transcripción</i> | <i>significado</i>                           |
|-------------------------------|----------------------------------------------|
| (.)                           | Pausa más corta que 1.5 seg.                 |
| (..)                          | pausa más corta que 3 seg.                   |
| <n>                           | pausa contada (= “n” seg.)                   |
| *palabra                      | entonación normal                            |
| **palabra                     | entonación descomunal                        |
| palabra::                     | alargación de vocal                          |
| texto-                        | auto-interrupción                            |
| ==texto                       | enunciado sobrepuesto                        |
| =texto=                       | intervención rápidamente añadida             |
| (xxx) (x = una sílaba)        | palabra ininteligible (con sílabas contadas) |
| [texto]                       | comentarios del autor dentro del texto       |
| /                             | entonación subiendo                          |

|                |                                                  |
|----------------|--------------------------------------------------|
| \              | entonación cayendo                               |
| {[f] texto}    | texto entre {...} en voz alta                    |
| {[p] texto}    | texto entre {...} en voz baja                    |
| {[ac] texto}   | texto entre {...} hablado muy rápido             |
| {[dec] texto}  | texto entre {...} hablado muy despacio           |
| {[stac] texto} | texto entre {...} pronunciado bien separadamente |
| {[leg] texto}  | texto entre {...} hablado muy seguido            |

## Notas

- (1) Los métodos que se utilizarán para el análisis se presentarán en el cap. 3
- (2) Analizando etimológicamente la palabra latina «identitas» resulta que la identidad es el resultado de un proceso de indicación, de mostrar, de relacionarse con algo. Para un trabajo que trata de las formas de representación de identidad, es aconsejable concebir la identidad como acto cognitivo y discursivo por el cual el sujeto/hablante relaciona su sí mismo con algo/alguien.
- (3) No basta con un código para establecer comunicación. Por el contrario, la comunicación también puede realizarse aunque no exista un código en común entre los hablantes como es el caso en el criollo o “pidgin”.
- (4) Todos los nombres personales y datos (menos los del autor, desde luego) que permitirían identificar a las personas reales son ficticios. Aunque las conversaciones grabadas en ningún momento incluían ni aspectos insultantes para otra persona ni secretos de ningún tipo, he decidido anonimizar las entrevistas para así respetar la particularidad de mis parejas. Lo veo justificado a pesar de la relativa “neutralidad” de los contenidos, ya que muchas conversaciones han sido sostenidas dada la relación amistosa y de confianza con mis parejas. Por otro lado, el anonimato impide desgraciadamente que los autores aquí presentado puedan gozar del fruto de su arte de hablar y su retórica natural.
- (5) El significado de evitar la inseguridad en el contexto de conversaciones (y sobre todo conversaciones entre diferentes grupos) ha sido analizado por Gudykunst y Ting-Toomey (1990).
- (6) La elipsis de l. 19: “porque si no:-” es continuada sintácticamente en l. 21: “si no me vuelvo loca”. Aquí la narradora concreta las consecuencias de aquella situación: sería una vida insoportable.
- (7) El hecho de que aquí está funcionando una estrategia retórica determinada se puede deducir de la observación de otras conversaciones. En estos discursos los hablantes siempre intentan evitar una imagen negativa de su pueblo. Sin embargo, hay que tomar en cuenta que el término “estrategia” no quiere decir que se trata de un complejo de actividades planificadas y preparadas conscientemente. Así como un nativo usa la gramática de su lengua materna sin conocerla, esta estrategia se rige según estructuras funcionales pero no necesariamente conscientes.



- (8) Stapele (1990) indica los paralelos entre el drama dialogal y teatral. Sin embargo, Stapele sitúa el diálogo en un contexto real, que no existiría en el caso del drama teatral. Según mi opinión, los dos modos de representación crean realidades ficticias. La selección de los tópicos, la manera específica de contextualizar el enunciado en el mundo real, el rol específico del narrador son todos contruidos por la misma narración y en ningún momento son presumibles.
- (9) La diferencia técnica es que el yo citado ahora es persona de la actividad narrada, es una endófora. Semiológicamente es diferente por su estructura de indicación: indica a un yo precedente y es, por lo tanto, coreferencial. Como figura de la narración es diferente, porque el yo endofórico es combinado con otros atributos que el yo narrador (Sobre las estructuras del "yo" cf. Urban, 1989: 31-5).
- (10) Este fenómeno se explica directamente según el sistema de Sacks (et al., 1974). Cuanto más hablantes participan, tanto mayor es la presión sobre el hablante presente de terminar su enunciado, o bien, de continuar más allá de un "possible completion or transition point" (punto de compleción o transición). Otro distintivo de esta situación es que los turnos son más cortos (Sacks, Schegloff y Jefferson, 1974:709, 712).
- (11) Handelman, apoyándose en Goffman, define los "cuadros" básicamente en función del contenido de la conversación. Handelman no percibe el cuadro como idéntico con la tónica, pero sí existe una relación estrecha entre los dos ya que son las tónicas manejadas y elaboradas en la conversación que implican los roles de interacción de los participantes (Handelman, 1976: 289, 296-301).
- (12) El cambio del pronombre posesivo (ella - tu) demuestra que Maribel se dirige en un turno a dos oyentes. Más en adelante será comentada su estrategia de discurso directo dentro de la conversación.
- (13) La misma diferenciación puede encontrar en un pueblo alemán seleccionado por una investigación comparativa. Allí también se distinguió conceptos "émicos" y "éticos", o sea, la afiliación según criterios genealógicos o políticos. Los dos verbos significan dos grados diferentes de integración. El "considerarse" es claramente una categoría no compartida por los vecinos autóctonos.
- (14) La rica arquitectura para la muerte, que se encuentra en todos los cementerios de Andalucía, no es nada habitual para un europeo del norte. Esto y toda la estética que rodea el sepulcro y el panteón significa cierta importancia simbólica. Se puede comprobar lo mismo por otras observaciones p.ej. en fiestas religiosas. Aquí también se despliegue una estética y se pone en escena la muerte lo que significa otra vez más que la muerte realmente es una categoría relevante simbólicamente para esta sociedad. Este turno además concreta que la categoría de la muerte también está relacionada con el concepto de la identificación local.
- (15) Aparte de la representación de sí misma, Maribel también aplica una estructura dramática que ya no puede ser analizada aquí más en concreto.
- (16) Una excepción son las intercalaciones de tipo "vamos" y similares que no tienen valor semántico sino performativo o pragmático. Son también marcadores de diálogo y por ello no incluido en esta parte del análisis.

- (17) Un caso límite es el “nosotros” no-marcado de Rigoberta; “te lo agradecemos” (l. 44). Es formalmente diferente pero tiene la misma denotación. Su uso se debe al hecho de que en esta frase verbal el uso del “nosotros” marcado queda prácticamente excluida por la sintaxis.
- (18) Lo concluido del uso de la deixis es comprobado por más en intervenciones posteriores de la conversación. De acuerdo con las reglas de Sacks et al. la conversación se separa en diálogos particulares entre parejas. Maribel sigue intentando de mantener el hilo conmigo y sigue esbozando una imagen positiva del pueblo.
- (19) Los criterios de Tannen son respectivamente: “involvement vs. detachment” y valoración interna /implícita vs. externa / explícita; recursión a un estilo “no-autónomo” (obrando con palabras clave o frases hechas) vs. autónomo. Para más detalles véase Tannen (1982: 5, 8).

### Bibliografía

- Agar, M.: “Cognition and events.” En: *Sociocultural dimensions of language use*. (Mary Sanches y Ben G. Blount, eds.). Academic Press. New York, 1975. págs.: 41-56.
- Bakhtin, M. M.: “Forms of time and the chronotope in the novel.” En *The dialogic imagination. Four essays. Engl. transl. ed. M. Holquist*. (Michael M. Bakhtin, ed.) University of Texas Press. Austin, 1.1981; 8.1992. págs.: 84-259.
- Benoist, J. M. (ed.): *Identität. Ein interdisziplinäres Seminar unter der Leitung von Claude Lévi-Strauss*. Klett. Stuttgart, 1980.
- Clifford, J. und G. E. Marcus (eds.): *Writing Culture. The poetics and politics of ethnography*. University of California Press. Berkeley, 1986.
- Coquet, J. C.: “Für eine Semiotik des Subjekts.” En: *Identität und Kultur-transfer: Semiotische Aspekte von Einheit und Wandlung sozialer Körper*. (Hans Petschar, ed.). Böhlau. Wien, 1993. págs.: 133-149.
- Crapanzano, V.: “On dialogue.” En *The interpretation of dialogue*. (Tullio Maranhão, ed.). University of Chicago Press. Chicago, 1990. págs.: 269-91.
- Dwyer, K.: “On the dialogic of field work.” *Dialectical Anthropology*. Kluwer. Dordrecht, 1977. Vol. 2. págs.: 143-151.
- Fairclough, N. L.: “Critical and descriptive goals in discourse analysis.” *Journal of pragmatics*. Amsterdam, 1985. Vol. 9. págs.: 739-763.
- Gudykunst, W. B. y S. Ting-Toomey: “Ethnic identity, language and communication breakdowns”. En *Handbook of language and social psychology*. (Howard Giles y W. Peter Robinson, eds.). Wiley. Chichester, 1990. págs.: 309-29.
- Gumperz, J. J.: *Sprachliche Variabilität in interaktionsanalytischer Perspektive*. Seminario en la Academia de verano de la Sociedad Alemana de Lingüística (Sommerschule der Deutschen Gesellschaft für Sprachwissenschaft). Colonia, 1993.
- Gumperz, J. J. y N. Berenz: “Transcribing conversational exchange”. En *Talking data. Transcription and coding in discourse research*. (J.A. Edwards y Martin D. Lampert, eds.). Lawrence Erlbaum Associates. Hillsdale /NJ, 1990. págs.: 1-25.



- Handelman, D.: "Components of interaction in the negotiation of a definition of the situation." En *Language and Man. Anthropological issues*. (William C. McCormack y Stephen A. Wurm, eds.). Mouton. The Hague, 1976. págs.: 287-313.
- Kristeva, J.: "Das Subjekt im Prozeß: die poetische Sprache". En *Identität. Ein interdisziplinäres Seminar unter der Leitung von Claude Lévi-Strauss*. (Jean-Marie Benoist, ed.) Klett. Stuttgart, 1980. págs.: 187-222.
- Martín Díaz, E. (ed.): *Sistemas de identidades y su expresión en las sociedades locales. Sexto Congreso de Antropología*. Feder. de Asoc. de Antropología del Estado Español. Tenerife, 1993.
- Martirena, A. M.: "A study of interaction markers in conversational Spanish." En *Language and Man. Anthropological issues*. (William C. McCormack y Stephen A. Wurm). Mouton. The Hague, 1976. págs.: 269-287.
- Mühlhäusler, P. y R. Harré: *Pronouns and people. The linguistic construction of social and personal identity*. Basil Blackwell. Oxford, 1990.
- Sacks, Harvey, E. A. Schegloff y G. Jefferson: "A simplest systematics for the organization of turn-taking for conversation." *Language*. Waverly. Baltimore /MD, 1974. Vol. 50 págs.: 696-735.
- Singer, M.: *Man's glassy essence. Explorations in semiotic anthropology*. Indiana University Press. Bloomington, 1984.
- "Pronouns, persons, and the semiotic self." En *Semiotics, self and society*. (Greg Urban y Benjamin Lee). Mouton. Berlin, 1989. págs.: 229-297.
- Somers, M. R.: "The narrative constitution of identity. A relational and network approach." *Theory and Society*. Kluwer. Dordrecht, 1994. Vol. 23, págs.: 605-649.
- Stapele, P. van: "The analysis of deixis as a basis for discourse analysis of dramatic texts". En *Learning, keeping and using language. Selected papers from the 8th world Congr. of app. linguistics, Sydney 1987*. (M.A.K. Halliday, John Gibbons y Howard Nicholas, eds.). John Benjamins. Amsterdam /Philadelphia, 1990. Vol 2 págs.: 333-348.
- Tannen, D. (ed.): *Spoken and written language: exploring orality and literacy*. Ablex. Norwood /NJ, 1982a.
- Oral and literate strategies in spoken and written narratives. *Language*. Waverly. Baltimore /MD, 1982b. Vol. 58 págs.: 1-21.
- "The oral / literate continuum in discourse." En *Spoken and written language: exploring orality and literacy*. (Deborah Tannen). Ablex. Norwood /NJ, 1982c. págs.: 1-17.
- Tedlock, D.: "Über die Repräsentation des Diskurses im Diskurs. Eine Replik." En *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*. (Eberhard Berg y Martin Fuchs, eds.). Suhrkamp. Frankfurt /M., 1993. págs.: 297-299.
- Urban, G.: "The „I“ of discourse". En *Semiotics, self and society*. (Greg Urban y Benjamin Lee, eds.). Mouton. Berlin, 1989. págs.: 27-53.
- Vázquez Medel, M. A.: *La identidad cultural de Andalucía. Notas para su estudio*. Alfar. Sevilla, 1987.

## LA TELARAÑA DEL TIEMPO: UNA NUEVA APROXIMACIÓN AL ESTUDIO DE LA NARRACIÓN ORAL

Margaret VAN EPP SALAZAR  
Washington State University

*Los estudios de la narrativa oral tienen que enfrentarse con un problema difícil de resolver -¿cómo reflejar lo que es oral por medio de la escritura?- una cuestión que el texto examina. Elige un método auto-reflexivo, que se inspira en la metodología utilizada por etnógrafas feministas. En este trabajo, se examina una historia narrada en dos ocasiones diferentes por un señor anciano de la Sierra de Huelva, contando cómo conoció y entró en relaciones con su mujer. No ha habido ninguna transformación del texto, corrigiendo repeticiones o borrando las interrupciones para crear un texto liso. Al revés, hay un análisis de lo que provocó la narración de la historia y el porqué de los cambios entre la primera y segunda narración.*

\*\*\*

El sol ha pasado ya el cenit y comienza a descender hacia los picos cubiertos de pinos. La hora de la siesta ha terminado, una pequeña brisa alivia el calor de la tarde, todavía demasiado para comenzar otra vez la faena, pero suficiente como para poder sacar la silla a la puerta de la calle, a tomar el fresco. Dentro de poco, Juan y Paula recogerán las gallinas, los cerdos, y después de cerrar bien el monte (1), se irán para casa. Pero queda luz hasta tarde, y la calor dura, así que hay tiempo y no hay prisa. Subo a verles, a tomar el café con ellos, llevando un plato de magdalenas.

“Pero ¿por qué has traído nada? Mira lo que tenemos para vosotros”. Paula saca un plato de tortas de aceite que ha traído para tomar con nosotros. Ella coloca un taburete (hecho por su hijo, que es carpintero, como su padre) de mesa, y con una servilleta de mantel, pone los vasos de caña para el café, el azúcar, las cucharillas, y el plato con las magdalenas y las tortas, para la merienda. Distribuye las cosas con arte. No importa que los objetos culinarios sean lo que no hacen falta en casa, y cada cucharilla de una forma y tamaño, cada vaso distinto; la dignidad con que ella coloca cada objeto les da realce y nos sentamos a una merienda por todo lo alto.

“Bueno, Márgaret. Cuéntame. ¿Cómo está tu padre? Y Andrés, ¿cuándo viene por aquí? Claro que a la juventud, eso del campo no les gusta tanto. Nada más que *biscoteca* quieren. En mi pueblo sólo quieren eso: *biscoteca* y más *biscoteca*. Pero Andrés no es así, verdad. Pero claro, se distrae más en Sevilla con sus amigos, y no que aquí — ¡a ver! ¿Qué le vamos a hacer? Cada vez más grande y más independiente se hacen. Así es.”



Juan llega y se sienta en su silla, contento de verme. “¡Margaréet! Bueno, mujer. ¿Terminaste aquello? Eso no es trabajo de mujer, mujer. Eso no es trabajo para ti. Eso no es trabajo para ti, mujer. En fin. ¡Qué así es la vida! ¿Qué le vamos a hacer?” Juan siempre se lamentaba de mi afán por intentar llevar hacia adelante las faenas de mi huerta, sin tener ni la capacidad física para el empeño ni los conocimientos necesarios para no desperdiciar mi energía. Además de sus consejos sobre los trabajos de campo (me enseñó a podar e injertar los pereros, a cortar con hacha, a quitar las raíces de la zarza con el azadón, a mezclar cemento, a construir una alacena, a remendar una puerta de ventana rota...) entre muchas otras cosas, Juan también me enseñó, junto con su mujer, Paula, la telaraña del tiempo que conecta el presente al pasado, tan recientemente acabado, que ellos habían vivido.

Juan y Paula eran vecinos míos de una huerta que yo tenía en la Sierra de Aracena, en la ribera de Jabugo; una zona que se llama “el Tortero”. Nuestra amistad lleva desde el año '81 u '82 hasta ahora, y a lo largo de este tiempo, he escuchado muchas veces las muchas historias que cuentan sobre la Guerra Civil española, y sobre la vida de antes y después de la guerra. A pesar de que ellos no intentan hacer más que narrar eventos de sus vidas, sin ánimo de universalización ni análisis globales, sus narrativas poseen para el oyente una aproximación nueva, un sentido fuerte y diferente, de una época, y del tiempo en general — el tiempo que va de este siglo.

Mi experiencia con esta gente, escuchando sus historias, que narraban aspectos de sus vidas, se extendió sobre un período de más de diez años, en que frecuentaba esa huerta. Ellos cuidaban de una finca vecina, que pertenecía a su hijo menor. Nacidos en 1903 y 1906, eran por la época en que los conocí todavía muy fuertes y ágiles, con unos setenta y muchos años.

Sus historias me despertaron un afán de explorar el porqué oírlos me producía un efecto tan poderoso. Mi relación con el tiempo histórico a que se refieren se alteró para siempre con ellas, debido a la relación hilvanada por el acto narrativo oral. ¿Por qué? Ninguna de esas dos personas había tenido gran formación cultural, aunque los dos habían asistido a la escuela el tiempo necesario para aprender a leer y a escribir. Habían viajado muy poco: dos de las historias más repetidas se referían al tiempo que uno y otra habían pasado en Sevilla, una ciudad sólo a una distancia de dos horas en coche y tres en autobús. Estas historias se contaban con evidente orgullo de que eran personas familiarizadas con “la capital.” No era gente de dinero. Y a pesar de todo, ellos eran mis mentores, mis protectores. Sus historias me revelaban un mundo que había sido, y del cual yo no tenía ninguna experiencia de primera mano.

Ha sido con gran interés que he aprendido que mi afán por la narrativa oral, los testimonios, y los cuentos en general no está aislado, sino que actualmente se está prestando mucha atención al arte de la narrativa oral. Esta atención incluye la colección y publicación de poesía oral, cuentos tradicionales, narrativas históricas, y testimonios, y tiene una meta en común: llamar la atención sobre una forma del conocimiento que queda fuera del ámbito de la producción masiva.

Admito cierta contradicción en el intento de escribir lo que es oral, y que el hecho de hacerlo deja fuera todo lo que hace a la narrativa oral en sí única y maravillosa. Canaliza la narrativa dentro de una dimensión temporal diferente: la dimensión de estar aparentemente fuera del tiempo. La narración original arraiga la historia dentro de un sentido temporal muy real, directamente relacionado con el momento en que se cuenta. Por lo pronto, la historia tiene una dimensión geográfica, con referencias concretas a lugares visibles, conocidos tanto por el narrador como por el oyente, lo cual da una inmediatez al cuento que falta en su reelaboración. Existe un tiempo real compartido entre narrador y oyente. Y también existe una conexión entre el tiempo narrado, vivido por el narrador, y el oyente: esta conexión es el narrador en sí.

Intento en el trabajo que hago reflejar lo que pueda de esta dimensión temporal, de este momento en que se produjo el acto de contar la historia. Incluyo mi propia voz, puesto que soy la que está provocando o recibiendo y en todo caso participando en el acto de narrar, como agente pasiva. Siguiendo la metodología de una serie de etnógrafas feministas, (Barbara Myerhoff, Marjorie Shostak, Judith Stacy, Barbara Babcock, Sherna Berger Gluck, Daphne Patai, Deborah Gordon, o Ruth Behar), y por etnógrafos experimentalistas, como James Clifford, que luchan por romper la barrera entre lo que es construcción del investigador y lo que está ocurriendo, la deformación que sin remedio entra al tamizar una experiencia por ojos y oídos de una persona, en este caso yo; hago un tipo de trabajo subjetivo, que pretende alcanzar una mayor claridad al reflejar los elementos que normalmente se borran. Es un tipo de texto auto-reflexivo. Nace de un intento de no borrar la separación que inevitablemente existe entre autor/sujeto. Al escribir sobre otro, se arroga una objetividad que no necesariamente se posee. En palabras de Ruth Behar, el trabajo del etnógrafo posmoderno es de evitar que el trabajo apareciera sin costuras, para que se viera su construcción de una relación entre narrador y oyente.

Los tremendos cambios de este siglo, tanto en los revuelos político-sociales, las guerras, como en los cambios económicos, los cambios de estilo de vida, de forma de interacción, los vemos reflejados en el cine, en la televisión, en los libros. Hay una distancia entre nosotros y aquellos tiempos, tan lejanos, y aquellas personas, vestidas de otra forma y comportándose según normas ahora caducas y a veces impensables. Lo que no hemos vivido directamente nos queda distante, un siglo parece un bloque de tiempo extenso, y lo que pasó hace un siglo, algo que apenas nos concierne. Incluso nuestras experiencias pasadas a veces quedan distantes y olvidadas, en nuestra constante adaptación al momento presente y sus circunstancias. El ritmo desenfrenado de la vida de hoy, junto con la aceleración de noticias, que recibimos a través de radio y televisión, deforman y cambian nuestra interpretación, nuestra relación con el tiempo.

De repente, la incursión de la tecnología en la vida diaria de los miembros de nuestra sociedad es inescapable y abrumadora. Las relaciones humanas se median por la actividad de ver la televisión y por otras formas tecnológicas. Las narrativas diarias, construidas de los hilos de la vida para explicar los cambios y hacer sentido del tiempo vivido ya no son lo que nos influye para determinar nuestro sentido del tiempo. Hay una distorsión del tiempo. El sentido del tiempo y continuidad, que se produce con la narración de



historias, vinculando nuestras experiencias a las del pasado, se pierde, al recibir la historia, las narrativas, a través de películas, de televisión, de libros, pero no a través de las conversaciones con generaciones anteriores.

Encuentro cierta ironía en el hecho de que, posiblemente, estamos mucho mejor informados en general sobre el pasado que otras generaciones, por esta misma influencia (aunque sería discutible, por la romantización del pasado por parte del cine, televisión...) y sin embargo, nuestro sentido de conexión y el saber de dónde vinimos, que ayudaría tanto en ver hacia dónde vamos, es más tenue. El presente se nos hace tan inabarcable que nos parece lo que hay, algo permanente, incluso cuando el presente cambia tan de prisa que las noticias de la semana pasada, tan importantes entonces, ya ni se comentan. Hay un rápido desgaste de potencial temático, y cuando se deja de hablar de algo, es como si no hubiera existido, hasta que alguien lo plasma en cine, y entonces, recordamos que, efectivamente, eso había sido importante *entonces*. Y *entonces* nos parece tan lejano, que casi nos es inimaginable.

No es hace mucho que la actividad diaria de la mayoría de las personas incluía tiempo dedicado al intercambio de historias, de narraciones que se contaban a la puerta de la calle por la tarde, tomando el fresco, o al amparo del calor de la chimenea.

En su libro, *Confessions of a Concierge*, Bonnie G. Smith explica y defiende por qué decidió escribir un libro de historia, basándose en la narración de una portera de París. Comienza con una pregunta esencial: "¿La historia de *quién* debíamos escribir, y *cómo* debíamos escribirla?" (Smith, 1985: ix). Ella elabora un tema: que la narración de historias personales formaba parte de lo que se consideraba historia local, que era compartida por personas residentes de una localidad.

Existía un tiempo (¿no fue así?) cuando una gran cantidad de historias se contaban de esta manera, cuando abuelas y abuelos podía recitar generaciones de historia familiar local. También existía un tiempo cuando los pueblos tenían a lo mejor sabios que representaban una función narrativa similar o cuando el pueblo entero se esforzaba para dar a sus vidas, a las vidas de sus amigos y a las de su familia, alguna especie de perspectiva vis-à-vis los sucesos mayores que les rodeaban. La historia de uno era una especie de confesión basada en la reflexión sobria del pasado y sus múltiples capas de experiencia personal, familiar, y pública. (Smith, 1985: xv-xvi).

En las transcripciones que hago, intento incluir referencias sobre estos silencios, sobre los movimientos, sobre el tono y la intensidad de la voz. Una narración oral es mucho más que palabras — es silencios, gestos, expresiones de cara, miradas, corrientes de simpatía que se establecen entre los participantes de la actuación. ¿Cómo poner todo esto sobre el papel? Las técnicas van desde los recursos de la prosa narrativa hasta el uso de renglones nuevos para separar cada agrupación de palabras dichas sin pausa, como si fueran versos, junto con símbolos para mostrar la duración de una pausa, la entonación la intensidad, la voz baja, y con indicaciones de los movimientos y gestos entre paréntesis; el método utilizado por Dennis Tedlock u, otro sistema, similar, por Deborah Tannen. De evidente utilidad, de todas formas me parece que un texto largo, escrito así, sería cansino

para leer. Tampoco pienso que es correcto creer que con estas técnicas se pueda evitar el problema de la distorsión.

El uso de la prosa requiere una fuerte reelaboración de la historia, simplemente para permitir que dé un mínimo de idea de la fuerza de la original. Generalmente, en textos testimoniales, la persona que transcribe cambia el orden de la narración y elimina las repeticiones, sin reflejar en el texto esta manipulación. Los libros de Ronald Fraser son un buen ejemplo de esto, o el conocido libro *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. Las colecciones de cuentos de hadas de Antonio Rodríguez Almodóvar, con algunos cuentos recopilados directamente de la tradición oral, no conservan las particularidades de las narraciones de los que contaron las historias, sino que han sido "homologadas," digamos, en una búsqueda de un cuento arquetípico. Esta técnica de transcripción — equivalente a una traducción más una reelaboración — no está exenta de interés, según el efecto que busca quien escribe el texto. Pero hay una tendencia errónea de considerarlas textos orales.

Opto en mi trabajo por utilizar una tercera metodología. Siguiendo las normas de la prosa, intento hacer un texto auto-reflexivo, que no pretende constituirse como un fidedigno reflejo de una narración oral, sino como lo que es: una elaboración hecha por una persona, presente y formando parte de la dinámica narrativa, que intenta reflejar su versión de lo que ha escuchado (2). Puesto que tengo las grabaciones, no dependo de la memoria para los detalles narrativos, pero de todas formas, sí necesito situarme en el momento de la narración para poder reflejar, aunque sea desde mi perspectiva, algo de la dimensión de la presentación original de la narrativa oral. Cómo una narración se encadena con otra y la dinámica entre las personas presentes que suscita los cambios y las repeticiones, me parece interesante para un estudio de la narrativa oral, y por lo tanto, conservo las interrupciones y repeticiones, y hasta donde sea posible, el orden de la narración.

En cuanto a la forma de escribir las palabras, sigo las normas de la ortografía. A la vez, sí conservo las palabras que utilizan, que a veces son propias de la región, o de personas de cierto nivel cultural, y otras veces, versiones particulares de ellos. Mi intención es reflejar lo mejor posible la forma en que yo recibí las narraciones, y no fingir una objetividad que no existe.

Una parte importante de lo que produce el impacto de las narraciones es producto de la intimidad entre las personas presentes. Esta intimidad, que es a la vez construida, labrada por el narrador, hace más acuciante cualquier referencia a sufrimiento o dolor, más inmediato el efecto o la impresión recibida, más duradera su huella. Sandra Dolby Stahl observa que el acto de contar y de escuchar historias personales crea una percepción de intimidad, que provoca satisfacción emocional (Stahl, 1989: 43-44). Esta sensación de intimidad era de mucha importancia en la relación entre Juan y Paula y yo. Para mí, era el placer de que confiaran en mí, de formar parte de su secreto; para ellos, la percepción de que sus experiencias tenían valor para otra persona.

El lugar en que se desenvuelve la narración contribuye a fomentar o estorbar el desarrollo de un buen ambiente para narrar. Durante años, nuestros encuentros habían



tenido lugar en el campo, en su monte o en el mío. Ya no. En enero de 1991, Juan y Paula dejaron de ir al campo, que se había vendido, así que cuando los visité aquel verano siguiente, estábamos en el pueblo, sentados en su casa. Esto traía como consecuencia que los dos estaban presentes, dificultando escuchar las historias de uno o de otro, puesto que tienden a competir para mi atención. También varió el tipo de historias que contaban, y aquel verano, introdujeron varias narraciones que nunca había oído en los diez años que llevábamos de vecinos. Hasta entonces, había oído un corpus más o menos estable de historias una y otra vez. Entre algunas de ellas, contaron otras de una naturaleza bien distinta. Me parecía que la introducción de la grabadora en nuestra relación había obrado una transformación que afectaba a la relación en sí. Antes, siempre habían sido mis mentores: los que me guiaban y me enseñaban, sobre cuestiones del campo y sobre cuestiones de la vida. Ahora, se sentían obligados a construirme una visión histórica de su pasado, en vez de continuar con sus narraciones espontáneas.

En el verano del '93, hubo otro cambio, debido a otro factor. Nosotros, al haber sido vecinos, nos habíamos visto con regularidad durante los veranos que pasé en la huerta, y los fines de semana y vacaciones y puentes. Sin embargo, ellos tenían sus actividades, su vida, y yo, la mía. Pero, el verano del '93, yo había venido expresamente para trabajar con ellos, por un lado, y por otro, ellos se encontraban en un momento difícil, en que necesitaban compañía y constancia. Mientras iban pasando los cuatro meses que estuve allí, con mi presencia constante, testigo de sus sufrimientos, una parte de nuestra relación mantenida durante más de una década, fue cambiando. Juan tenía muchas veces muchísimo dolor, y me tocaba a mí ser la que les animase y les contase historias para aliviarles el peso de las horas. Y a la vez, yo llegué a ser una parte de la rutina diaria, demasiado unida a ellos, para que hubiese un aliciente para contarme historias. La lógica detrás del placer del acto de contar se había roto. La grabadora era un estorbo penoso — señal de que yo quería algo de ellos —. Juan la nombró, "el siempre-puesto." Si llegaba conmigo mi hijo, Andrés, o algún amigo que venía de visita desde Sevilla, entonces sí se animaba Juan a lucirse, contando historias siempre pensadas para la ocasión o la persona presente. Era al ver esto, que me di cuenta de que posiblemente en otros momentos, habían contado para mí las historias también. Los elementos que ayudaron a forjar el sentido íntimo de experiencia compartida, podían, en diferentes momentos, con diferentes fines, variar, aun dentro de la misma historia, narrada bajo otras circunstancias.

Algo que muchas veces se olvida, pero que la etnografía feminista reivindica, es cómo queda el investigador, el oyente, transformado por la experiencia. Myerhoff escribe sobre uno de los ancianos a quien ella había pedido que le contara su historia de vida. El la rehusó, con la explicación que, si se la contaba, ella iba a quedarse transformada, cambiada, para siempre, y ¿qué derecho tenía él de hacerle eso? Por otro lado, si se la contaba y no se quedaba transformada, ¿para qué se la había contado? (Myerhoff, 1992: ) Pienso que entre otras cosas, la transformación principal consiste en el efecto de haber compartido un pasado, o un momento del pasado, aunque fuese ficticio, con otra persona. De alguna forma, ese pasado pasa a formar parte de mi propio pasado, las narraciones de ellos pasan a ser narraciones mías, no sólo por este trabajo que estoy realizando, sino porque son historias que ya son mías.

\* \* \*

Acababa de dar la vuelta al cassette, otro día, pero todavía mayo del '93, y se me ocurrió preguntar a Juan, "Bueno, Juan, una historia que nunca he oído es cómo se conocieron ustedes. Nunca me han hablado de cómo se conocieron... ustedes."

"¿Quién?"

"¡Ustedes!"

Paula, con su mirada aguda, y su pequeñita voz de susurro, dio un movimiento de la cabeza, diciendo, "¡A ver!" como si dijera *¿quién se acuerda de eso?*

"¿Que quién...? ¿Conocernos nosotros? ¡Pues yo me acuerdo muy bien!" Miró muy fijamente a Paula, frente a él, al otro lado de la mesa camilla.

Paula ponía cara displicente, reticente a creer que él se acordara de nada, y le dije a Juan "¡A ver! ¡A ver! ¡Cuenta!" Luego, dirigiéndome a Paula, le animo, "Vamos a ver cómo él cuenta la historia".

"¡En un baile en la terraza del hotel!" Siguió un silencio, en que Juan seguía mirando intensamente a Paula, con algo triunfante en la cara por haberse acordado.

"Y ¿cómo fue, Juan? ¡Cuéntame!" insistí.

"Entonces estabas tú..." Las palabras de Juan dejaron de ser dirigidas a mí, y eran para ella. Sus ojos se volvieron brillantes, de un azul intenso. "...¡Uno de Jabugo te quería a ti!".

Paula meneó la cabeza, "¡Ay! Sí".

"¿Eh? ¿Es así o no es así? ¡Te quería a ti! Y luego... una tarde o no sé qué... era domingo o no sé qué fiesta era, dieron un baile allí en la terraza del hotel. Estaba allí tu madre, que esté en gloria, también allí contigo. Y estaba allí el muchacho de Jabugo. Y estuvo hablando contigo. Y yo estaba allí. Y luego, él... ¡se marchó!".

"¡Se marchó, se marchó!" repitió Paula, en su media voz ronca.

"Se marchó. Y entonces, fui yo... ¡a ella! Y empezamos a hablar, hablar, hablar... hablar... Y es que, en fin... nos pusimos en relaciones. Pero yo... era... ¡Mi suegra era una mujer muy rara! ¡Mi suegra era una mujer muy rara! Porque aquella vida era muy diferente de hoy".

Paula se rió, meneando la cabeza, "¡Uy, uy, uy!"

"Me acuerdo de una vez, que ya estando nosotros novios, iba yo a su casa, y me tardé un poquillo más... en marcharme... a la hora... que se tenía uno que ir. Y me dijo, dice, '¿Tú no tienes reloj?' Y digo, 'Sí, señora. Yo tengo reloj.' Dice, '¡Porque ya es hora!'

Paula repitió, "Sí, sí. '¡Ya es hora!'".

"¡Era muy rara! Rara, muy rara, muy rara, rara..." su voz bajaba, y cada vez más se hablaba para sí. "Le dejaba, la dejaba salir poco" (sic).

"No. Yo salí poco".



“La dejaba salir poco. Porque muchos domingos, no la dejaba salir. Nada más en la puerta... ¡todavía no entraba yo!”.

Paula concordó, “¡No!”.

“¡En la puerta! Pero ella tenía un perro... ¡un perro!... ¡un perro grande!” Su voz exageraba el tamaño del perro, bajándose de forma ronca, y puso la mano paralela con el suelo, a una distancia de más de medio metro, para mostrar lo grande que era el perro. “Un perro así... Jnnnn. Cuando yo iba a hablar con ella a la puerta, el perro se ponía a la vera.” Paula dio una carcajada, y yo también me reí. La hilaridad se le metió a Juan en la voz, que se subía de tono. “¡El perro se ponía a la vera! Y, es natural, hablando, pues, se manotea, y cada vez que yo hacía así,” Juan puso la mano en mi brazo, “hacía el perro, ‘¡Mmmmmmmmm!’” Nos reímos todos mucho. “Además, que no podíamos ni hablar con el perro, y ya la vi y un día y le dije, ‘Mira, ¡o encierras el perro o no vuelvo más!’” Ya estábamos riéndonos todos a carcajada limpia. “‘¡Una de las dos!’ Y lo encerró! Un perro grande. ¡Lucero! Me acuerdo hasta del nombre. Lucero se llamaba.”

“Lucero, Lucero,” dijo Paula, de acuerdo con él.

“¿Eh?”

“Sí, señor,” dijo Paula.

“¡A ver! ¡Lucero! Pero a ver el *joío* por culo perro, ¿eh? Que quería estar un rato con ella, como es natural, plantear esto, lo otro, y ¡bmmmmmm! Y es que el *joío* por culo perro es capaz de darme a mí... Así que le dije a ella, ‘Mira, o encierras el perro, ¡o no vengo más!’” Nos reímos mucho.

“Yo encerré el perro...” comenzó a decir Paula, poniendo una cara de guasa.

“Ahora, que a mi suegra le gustaba que estuviera el perro allí. Porque se creía que me la iba a comer.”

Paula reaccionó, “¡No!” Yo me reí. “Otra cosa... en otras cosas... pero, comer, no,” dijo Paula.

“Y... yo le dije, le digo, ‘No, el perro, no. ¡O quitas el perro, o no vengo más acá!’”. Volvimos a reírnos. “¡Allí fue! Allí fue adonde yo la conocí a ella. ¡En la terraza del hotel ese! Me acuerdo que iba yo... estrenando un sombrero... ¡un sombrero calañés! ¡Negro! Que me había hecho mi tío, el sombrerero. ¡Pero un sombrero! ¡precioso! ¡Iba yo como un marqués! ¡Jo! ¡Ya no vale uno para ná!”.

Juan meneaba la cabeza, e intentando sacarle del pesar que se le había descendido, dije, “Tampoco es verdad...” pero no me hizo caso.

“¡La vida! ¡La vida, la vida, la vida!...” Su voz iba bajando hasta un lamento, y luego hubo una larga pausa. Juan luego levantó la mirada, fijándola otra vez en Paula. “¡Ella se creía que yo no me acordaba de adónde la había conocido!” Hubo otro largo silencio, en que él se quedaba mirándola. Sus ojos eran brillantes y tiernos, y quizás era la única vez que yo había visto una muestra pública de cariño entre ellos. Paula comenzó a protestar, y yo me reí.

“¿Cuántos años tenías? ¿Cuántos años tenías entonces, Juan?”

“Pues yo tenía... unos dieciocho, diecinueve...”

\* \* \*

Tengo que admitir que no puedo creer mi suerte de tener esta narración grabada. Muchas veces parecía que los días que llevaba grabadora eran los que debiera de no grabar, y los días que no, los que salían las cosas más maravillosas. Por eso, me impresiona tener grabado aquel momento tan tierno y fuerte, que plasmó el vivo cariño que había entre los dos, todavía, después de setenta años de vida común. Que el cariño entre ellos es poco corriente lo he notado siempre por el hecho de que les gustara guardar su mutua compañía. No es típico que una mujer de la edad que tenía Paula cuando se iban al campo juntos acompañara a su marido todos los días al campo, sino que lo común sería que la mujer se quedara en casa. Por un lado, los dos tenían un amor y una alegría hacia el campo, que les hacían disfrutar de salir todos los días, y por otro, les gustaba estar juntos.

Esta situación no había sido siempre así, por lo que entiendo de comentarios de Paula. No porque se llevaran mal nunca, sino porque a Juan, de joven, le gustaba mucho salir con los amigos, y Paula se encontraba muchas veces sola con los hijos en casa.

Otra versión de la misma historia la contó Juan para el beneficio de mi hijo, que vino de visita unos días después de haberme contado esta primera versión. Es interesante ver la diferencia entre las dos versiones, puesto que la primera la cuenta Juan prácticamente para Paula, y no para mí, y sus recuerdos son para ella. En esta versión, hace una reconstrucción de los hechos algo diferente, enfatizando más lo que fue todo el proceso de entrar en relaciones para él. Es posible que, al haber contado la historia pocos días antes, tuviera más presentes los detalles. También es posible que hubiera un cierto enfoque diferente por ser contada esta vez para Andrés, dando mayor relieve al aspecto de conquista.

La historia fue metida a final de una larga secuencia de narraciones, que aquí me interesa incluir, por ser de interés ver cómo y cuándo surge dentro de la conversación, y cómo la conversación anterior al momento de contar la historia otra vez hubiera podido influir en la manera que Juan eligió de contarla.

\* \* \*

“Porque yo no conozco... conocía ningún mes de mayo como éste. ¡Yo no lo he conocido nunca! Y el mes de abril, en el mes de abril, hay una copla que se canta del mes de abril, que es muy bonita. Y este año no se ha podido cantar.”

Paula, queriendo animarle a que la contase, preguntó ingenua, “¿Cómo es eso?”

“Porque no.” Juan contestó, secamente.

Para ayudar a Paula, dije, “¿Y cómo es esa copla?” Yo sabía que a Paula le encanta oírle a Juan cantar.

“¿Eh? ¿Tú no la sabes?” dijo Juan a Paula, que le miró, guiñando un ojo.

“¡Tú! ¡Tú!” carraspeó Paula, para animarle.



“Tú no la sabes, pero yo sí la sé,” dijo Juan, irritado.

“Pues, ¡cántala! ¡Dilo, dilo!” le animó Paula, de buen humor.

Juan hablaba por bajo, “¿Sí? ¡Qué gracia!” Parecía que posiblemente no comprendía lo que Paula quería de él, puesto que estaba tan sordo.

Por eso, yo le seguí animando, “A ver cómo es.”

“¡No, ahora no voy yo a cantarla!” contestó, tercamente.

Paula y yo seguimos animándole las dos a la vez, “Claro que sí... Tiene que cantarla.” “Cántala, cántala, ¡ea!” “Sí, sí, sí...”

Derrotado, y halagado por nuestra insistencia, comenzó, hablando, “‘Era un día hermoso de abril / yo salí a pasear / por un jardín de flores/ de flores, sí. / Todas las flores / ¿eh? ¡Ná! ‘De flores sí / ‘‘ Rompió a cantar, ‘‘Todas las flores...’ ¡Ya no me acuerdo yo de cómo era la copla esa!... ¡Es muy bonita la copla...”

“Todas las flores me gustan a mí...” le intenté hacer recordar la letra.

“...la copla esa...”

“¿No es así?” le insistí....

“...del mes de abril!...”

Insistiendo, le repetí, medio a gritos, “Es, ‘Todas las flores me gustan a mí.’”

“¿Eh?”

“¿No es, ‘Todas las flores me gustan a mí?’”

“No, verás, verás. ‘Era un día hermoso de abril / yo salí a pasear / por un jardín de flores/ de flores, sí./ Todas las flores / de flores, sí, / ¿eh?... ‘De colores... De colores se visten los campos en la primavera. / De colores, los pájaros raros que vienen de fuera./ De colores, el arco iris que vemos lucir. / Y por eso, los varios colores, me gustan las flores, me gustan a mí.’” Y luego dice, (cantando) “‘Tan sólo un color, siempre...’ ¡no! ‘Tan... Tan sólo un color / bien raro en verdad / Por eso estoy yo / por la variedad / Si yo soy así / si yo soy así / ¿Qué voy a hacerle yo? / ¿Qué voy a hacerle yo? / Todas para mí / todas para mí / Todas, cual mejor. / Todas cual mejor. / Si yo soy así, / ¿qué voy a hacerle yo? / todas para mí / todas para mí / todas cual mejor.’”

“Esa es una copla que se le canta al mes de abril. Y este año no se la ha podido cantar!”

“¡No!” dijo Paula.

“Porque ni ha habido flores, y el mes no ha sido de abril.” Hizo una pausa.

“Estaba todo seco...” le añadí.

“Ha sido todo seco. No ha habido flores. Porque el mes de abril se ponen los campos de flores... ¡de todos los colores...! y es muy bonito. Y este año, ha sido al contrario. Que no ha habido flores de ninguna clase. ¿Ummm? Yo sé muchas, muchas coplas anti-

guas... del campo. Pero, ya no me acuerdo yo, ni mucho menos. Y ya no puede uno ni cantar”.

Paula se rió y dijo, “¡Ay!”

“Porque como ya no tiene uno dentadura...”

Paula hizo un gesto con el hombro, mirándome, corroborando lo que Juan decía, “Sí, sí...”

“...no puede uno pronunciar las cosas. ¡Ni mucho menos! Yo he cantado mucho en este mundo... ¡MUCHO!”.

Paula le seguía instando para que cantase. Como no podía hacerse oír, se dirigió a mí en susurros, mientras que Juan seguía hablando. Yo siempre estaba sentada entre ellos en la mesa camilla, pero más cerca siempre de Paula, puesto que si no, no la podía oír, y también, porque teníamos esta costumbre de estar siempre junto a ella.

“En la iglesia he cantado yo mucho, mucho, muchas veces...”

Le interrumpí, “Paula le pregunta que cuál de las coplas le gustaba más.”

“¿Cómo?”

“Ella le pregunta que cuál de las coplas le gustaba más.”

“¿A quién? ¿A mí?”

“Sí, sí...”

“A mí, ésa... ésa del mes de abril es muy bonita. Esa se canta a tres voces... y es una cosa maravillosa.” Pausó. “Pero es que hay que saberla cantar, y... y cantarla a tres voces.”

Paula le gritó, socarronamente, “¡Anda, Juan! ¡Cántala! ¡Cántala a tres voces!”

“¡No! Yo sé muchas, ¡muchas!”

“¿Sí? ¡Anda!” le picó Paula, entrecerrando los ojos y poniéndose boca de pico, con cara de ironía e incredulidad.

“Pero, ya no, ya no puedo yo cantarlas. Cantamos nosotros, un muchacho de aquí, se casó, se fue de aquí... era maestro de escuela... se fue de aquí, a la Puebla de Sánchez Pérez... a la Puebla Sánchez Pérez. Se fue y se casó allí... a la Puebla de Sánchez Pérez, ea... Bueno, pues aquí había un muchacho... que se llamaba José Sánchez, que tocaba muy bien el piano.” Juan se quedó un momento pensativo. “Y otro muchacho, que se llamaba Manuel López, que era casi un tenor...”

La cara de Paula se había iluminado con el recuerdo, y se rió, y dijo, al momento, “¡Ay!”

“...porque tenía una voz muy bonita, y mucho pecho. Y luego, había otro muchacho, que estaba casado con una prima hermana mía, que se llamaba José. Que le decían, ‘Peseto.’”

“¿Peseto?” le pregunté.



“José Peseto. Y cantaba de maravilla. Tenía una voz muy bonita. Y yo hacía la voz primera. Porque yo tenía la voz también muy bonita, y hacía la voz primera. Pues, nos invitaron a que cantáramos la misa cuando se estaban casando. Fuimos allá... a cantar la misa... los cuatro... Y cantamos una misa, que ¡pá qué! Las torteas... tóa la gente... torteando...” Juan dio palmas en mudo, para mostrar el entusiasmo del público en la misa. “¡Eeeeea!’ Pero, entonces, se cantaba! Hoy, no se canta. Hoy no saben más que ir a la *biscoteca*. Y coger jarras de... de vino y jarras de cuba libre, y soltarse... y tomar... Pero antes... ¡La vida era más bonita que ahora!”

Interrumpí, añadiendo, “Es que yo creo, que al tener radios y cassettes, se canta menos. También, cuando yo era joven, se cantaba mucho más de lo que veo que los jóvenes cantan ahora. Cuando íbamos de paseo, cantábamos a voces...”

“Ahora no, ahora, no,” dijo Paula.

“Aquí había muchachos que cantaban muy bien. Aquí era un pueblo... aquí era un pueblo, que se podía haber hecho un orfeón... un orfeón muy bien, porque había muy buenas voces. Había un muchacho aquí que le decían, ‘Sopa Fría,’...”

“¿Sopa Fría?” pregunté, extrañada, con voz risueña.

“Sopa Fría.”

Me reí, “¿Por qué Sopa Fría?”

Juan no me escuchó, “Que era un tenor. Era un tenor. ¡Tenía una voz horrorosa! Y luego ¡un pecho que aguantaba un escándalo! Era muy buen cantor también... el muchacho... Sopa Fría.”

“¿Por qué le llamaban Sopa Fría?”

“¡Porque le ponían apodos que le ponían!” Juan estaba un poco irritado por la interrupción. “Apodos que le ponían. Sopa Fría. Era zapatero.”

“¡Zapatero! ¡Zapatero!” Paula le hizo eco.

“¿Te acuerdas de él?” Juan se inclinó hacia ella. “Que estaba casado con una hermana de Inginia. ¡Inginia!”

“¡Inginia!” dijo Paula, meneando la cabeza en afirmación, los labios apretados.

“Bueno, pues, ése cantaba muy bien. Y luego, estaba también el Jerelito...”

“¡Ay!” Paula meneó la cabeza, sonriéndole a Juan.

“José Antonio el Jerelito... que le decían el Jerelito. Que cantaba muy bien, y le decían el Jerelito. Cantaba muy bien, también. Aquí había muy buenas voces. Muy buenas. Y saber cantar bien. Y nunca... nunca...”

“Y tú, también, ibas a Santa Brígida, allí a cantar... ¡Tú también, tú también!” le dijo Paula, para que no se olvidara de incluirse entre los que cantaban bien. Su voz no se oía bien, y Juan me preguntó con la mirada lo que había dicho. Dije, más alto, “A Santa Brígida.” Paula repitió, “A Santa Brígida, tú también,” haciendo un gesto con el dedo índice de tú, tú.

“¿A Santa Brígida? Sí. Allí nos íbamos a cantar. Un tal Pascual... Pascual... le decían a uno de aquí, que era hijo de un guardia civil retirado... le decían Pascual... cantaba muy bien también. ¡Rafael Paraguero!” Se reían Paula y Juan juntos, suavemente, “Jofú,” dicho muy suave, “Le decían al padre el Paraguero, porque componía paraguas, y al hijo le decían también el Paraguero. También cantaba muy bien. Y había una colección, que se podía haber hecho un orfeón muy bien. Muy bien, muy bien. Pero, pero...”

Paula hablaba a la vez, Juan subía de tono, ella todavía pretendiendo que él cantase algo... “Nosotros sacábamos aquí unas estudiantinas y unas murgas, por carnaval, que... ¡hombre!

“Fuimos una vez a Alájar, a la Peña. A Alájar. Fuimos una vez un coro que hicimos, de Campanilleros. Y fuimos a Alájar, a cantar los campanilleros. Fuimos... me parece que éramos ... dieciocho... diecinueve... los que íbamos. Cada uno llevábamos nuestro instrumento. Y fuimos por mediación de un tal Emilio — Herminio — que era un hijo de Alájar, que se casó con una hija de José Sánchez, que le decían, *la millonaria*.” Paula se rió. “Porque cogió mucho dinero, y se casó ese muchacho con ella. Y un día, estábamos en el casino, y dice Sánchez, dice, ‘Vamos a organizar un coro de campanilleros. Vamos a empezar a ensayar en el convento.’ En el convento de las monjas, que está allí en la ermita esa. Bueno, pues, entonces, no había monjas aquí. Y allí ensayábamos. Todas las noches íbamos a ensayar.

“Y fuimos a Alájar, a cantar los campanilleros. Y en vez de entrar por Alájar, nos fuimos a la Peña. Y cantamos en la Peña. Y en Alájar, en la plaza de Alájar, estaba asín...” Con un gesto de la mano, mostraba la cantidad de gente que había, “...de almas, ¡esperándonos! Y cuando nos dimos cuenta, había arriba en la Peña... ¡trescientas o cuatrocientas personas! Habían subido la cuesta al oírnos cantar allí en la Peña. Y luego, bajamos a Alájar. Había muchos que iban con nosotros, que iban cargados. Don José, el Benigno, y ¿quién iba más? Blanco, Daniel Blanco... Esos y unos cuantos iban... ¡alicatados!” Juan hizo una pausa.

“Pues, llegamos a Alájar... Llegamos a Alájar, y lo primero que nos sale es la guardia civil. La guardia civil, y nos impide que cantemos.”

“¿Y eso?” le pregunté.

“Porque primeramente, se habían llegado... los que estaban alicatados habían llegado a Alájar antes que nosotros, y habían empezado a cantar... en un establecimiento... ¡Total! Que la guardia civil estaba esperándonos a nosotros. Pues, entonces Herminio, ese tal Herminio, que por mediación de él íbamos a cantar a Alájar, le dijo al sargento de la guardia civil, dice, ‘Hombre, estos muchachos vienen bien. Estos muchachos vienen tóo en coro, y vienen a cantar aquí, por mediación mía. Yo tengo hablado con el cura, tengo hablado con el alcalde, y tengo permiso para que vengan aquí.’ Bueno, ea... Dice, ‘Bueno, pues vamos a ver ahora al alcalde... ¡La guardia!’ a ver al alcalde. Le dijo el alcalde que ellos tenían permiso ¡absoluto! para cantar allí. Bueno, ¡a cantar se ha dicho!

“Cantamos allí... ¡Pasamos una noche...! ¡Pero una noche! Mira, la casa del cura, abierta, y eran las tres de la mañana. La casa de... del alcalde, también. La casa de... de don



fulano, lo mismo. De todo lo que había en el mundo lo teníamos allí. De todas clases de bebidas. ¡De dulces! (Pausa) Una cantidad de dulces, ¡que pá qué! ¡Pá qué!

"Allí había uno con nosotros que se llamaba Márquez, Manuel Márquez." Juan empezó a reírse, y no podía hablar. Continuaba la historia entre risas, "Nos pusieron una bandeja de magdalenas... y las magdalenas traen un papel, ¿eh? pero un papel muy fino. Pero allí, uno, con papel y tó..." Se le rompió la voz al hablar, en risa, y también nos reímos Paula, Andrés y yo, al hacer Juan el gesto de cómo el otro comía las magdalenas con el papel puesto. "¡Con papel y tó se comía las magdalenas!"

Seguimos riendo, mientras Juan luchaba para poder continuar, "Y le decía el cura," Juan tenía la voz sin respiración, por la risa, "...dice, 'Mira usted, ¡estos dulces tienen papel!' Dice," Juan se atragantaba de risa, "No importa. ¡Con papel y tó!"

Nos reímos mucho. Luego, meneando la cabeza, Juan continuó, "Pasamos una noche, ¡pero una noche! Y como ésa, ¡doscientas! Estábamos... con... Alájar... ¡asín de gente! Las muchachas jóvenes... traíamos... ¡qué sé yo las que traíamos detrás! Entonces, era una vida muy diferente de ahora. ¡Ay! Ahora no quiere... no quieren, no quieren sociedad ninguna."

"¡Ajá!" Paula dijo.

De repente dije a Juan, "Y eso es lo que tiene que contar a Andrés. Es cómo se conocieron usted y Paula. Porque eso es muy bonita. De lo que me contó el otro día, de cómo se conocieron."

"Bueno," dijo Juan, mirándonos. "¿De cómo nos conocimos? Nos conocimos en un baile."

Paula se rió, suavemente, "Ja ja ja."

"En un baile en la terraza del hotel ese."

Intervine, para aclarar a Andrés, "El Hotel Venecia, Andrés. Está allí," dije, indicando que estaba justo al principio de la calle.

"Ese. Ese hotel que está allí. Era en la terraza, había un baile. Era un domingo, o un día de fiesta... ¡yo no me acuerdo bien! Alguna fiesta era. Y ésta estaba de novia con uno de Jabugo." Paula se reía mucho. "Sí... Paula estaba en relaciones... no sé si estaba en relaciones o no, pero andaba hablándose con uno de Jabugo."

"Sí... Un muchacho..." dijo Paula en un susurro.

"Y es natural, yo llegué allí, yo llevaba un sombrero de ala ancha, muy flamenco.... Y la vi, que estaba allí... la saqué a bailar... estuvimos bailando... En fin, estuvimos charlando, y lo demás. Pero, luego después, ya dejamos de hablar, y ella se puso allí con las amigas, y yo, me fui con los amigos que había allí. Y luego, el de Jabugo, volvió otra vez a... a ella. Y yo dije para mí que era... una tontera que yo le iba a quitarle al muchacho la... la muchacha... cuando ella le admite, será porque le gusta." Juan puso una voz de resignación, que subía en escala, al mismo tiempo que alzaba los hombros de forma lastimera. Luego, puso un tono más seco. "Ea, bueno, pues yo no le eché cuenta, ni mucho menos."

Pues me parecía que aquello se acabó. Pero ya un día,” hizo una pausa, “... ésta iba con la hermana,... por la calle arriba. Y yo estaba en la puerta de un casino. Y me la vi... que iban las dos.” Pausó un momento. “Se iban a casa de una tía que tenían arriba.” Se quedó otro momento parado, y luego siguió. “Y yo cogí el camino, y fui en pos de ella, hasta que ya, le alcancé...” Su tono se iba alargando las palabras, “Y empezamos a charlar, y a hablar... Que adónde iba, que adónde no iba... que patatín, que patatán... Que se quedó así la cosa. Yo la acompañé hasta que viniera aquí abajo... ¡Casi hasta su puerta! Pero no a su puerta, porque ella decía que no... que hasta su puerta, no. Y la dejé en una plazoleta, en una plazoleta que está allí, junta a la puerta. Entonces, yo me fui para mi casa... Para mi casa, no, para la taberna. Y ella se vino para su casa.

“Pues, al otro domingo,” Paula se reía, de manera casi avergonzada, y dijo, “¡Ay!” Juan continuó, “Bajé yo para abajo. Bajé yo para abajo, para Venecia, porque yo, el pueblo de abajo, lo frecuentaba poco. Porque yo me crié pá arriba, y yo estaba más bien para arriba que para abajo. Había aquí un... un señor... que era... no me acuerdo lo que era... Si era maestro, o qué, lo que era... Total, que yo tomé relaciones con el señor ese, y así, casi todos los domingos bajaba yo para abajo, a Venecia. Y ella tenía el balcón... de su casa, que se veía Venecia.

“Sí. De aquella casa,” dijo Paula.

“Y se ponía ella, ella y la amiga, y la hermana, en el balcón. Y yo decía para mí, digo, ‘El balcón está muy alto!’ Y yo decía para mí, ‘Je, je... Aquel balcón está muy alto.’ Y yo, todavía no sabía yo ni que por la otra, por la otra calle... se daba a la casa, y se venía al balcón... Porque como yo no frecuentaba la parte de abajo, no lo sabía. Yo sí sabía que por debajo de la casa de ella había un sastre.

Paula confirmó, con un gesto de la cabeza, “Un sastre.”

“Un sastre. Que yo lo conocía, que se llamaba Francisco el hijo. Todavía vive un sastre por allí, un nieto.

“Francisco, ¿qué?” le pregunté.

Juan no me hizo caso. “Y me dijo un día, digo, ‘¡Coño! Hay una muchacha que me gusta a mí, y tiene un balcón muy alto. Allí, aquel balcón que está allí, muy alto.’ Dice, ‘Pero luego se..., por una bocacalle que hay allí... hay una bocacalle, y por encima de mi casa, vive... viven los padres.’ Y dice, ‘Por la casa, se sale luego al balcón ese alto.’ Pues ya se me quedó luego al oírlo.

“Y ya otro domingo... eso duró mucho tiempo... otro domingo bajé yo para abajo, y estuve hablando con él, el dueño ese... mi amigo ese. Le conté yo el caso. Y me decía, ‘Eh! ¡Ya venimos al balcón alto!’ ‘¡Al balcón alto!’ Yo sé una copla... que cantaba... una copla que cantaba yo... ¿Tú te acuerdas de... de...?” En este momento, entró la vecina, y se interrumpió lo que Juan iba contando.

Cuando ya pudo seguir, dijo, “Pues, había aquí... Ya me se fue de la cabeza...”

Le aclaré, “Era eso del balcón alto... la copla...”



“¿Qué?”

Tuve que gritárselo, puesto que oía tan mal, y mi voz le resultaba siempre especialmente difícil, puesto que tiendo a hablar de forma suave, “Hablando del balcón alto, que había una copla...”

“¡Ah! Hablando del balcón alto... no sé lo que me dijo él, que le dije yo, digo, ‘Que ya sé yo por dónde hay que subir pá ir al balcón alto.’ Bueno, pues un día, digo, ‘Bueno. Un día voy a ir a dar la vuelta por allí, se va a estar en la puerta.’ Digo, ‘¡Ah, coño!’” Paula se rió mucho. “‘Pues, ¡ya está en la puerta!’ Pero al verme, se metió pá adentro. Digo, ‘¡Malo! ¡Pá atrás! Y me volví pá atrás..., y me fui otra vez a Venecia. Y allí me estuve con los muchachos, y tó... Y ya, la verdad, no se me quitaba el pique de ella. Pero... como yo tenía aquel día... tenía la ocasión de hablar con ella, y se metió pá adentro, pues yo me retiré un poco, y luego me vine pá Venecia.

“Allí me estuve toda la tarde, y ella se vino otra vez al balcón alto...” Bajando la timbre de la voz... Juan seguía, “Al balcón alto. Hmmm. Total, que ya llegó la hora de que digo, ‘Que, yo tengo... que buscar la forma de... a ver cómo puedo hablar con ella.’” Hizo una pausa, llena de anticipación, y continuó, “Y un día..., yo la careo ya... de que estaba en la puerta.”

Juan hizo una larga pausa, y luego su voz se puso casi lacrimosa, con la intensidad del recuerdo, que parecía estar reviviendo, “Y esto a que llegué yo, le digo, ‘Buenas tardes...’ En fin... y no se metió pá adentro, se quedó en la puerta... y empezamos a charlar. Total, que la pretendí, y me aceptó...” su voz se quebró de emoción. “Bueno, pues, ya me puse yo en relaciones con ella.

“Pero tenía una madre... ¡Tenía una madre que vaya madre! ¡Que vaya madre! Tenía yo que tener más cuidao con ella... que ¡pá qué! Yo llegaba a la puerta, y es natural, hacía poco tiempo que yo le hablaba a ella, pues ya no pedí permiso a los padres pá entrar... todavía! La hablaba en la puerta. Algunas noches pasaba yo más frío que un murciégalo!”

Paula se rió mucho, “¡Ja ja ja ja ja!”

“¡Pasaba yo frío...! A ver... en los días de invierno, en la puerta..., lloviendo, haciendo frío... Ella muchas veces me decía, ‘Ponte en el umbral, que siempre te tapa algo.’ Yo me ponía en el umbral, pero ¡qué va!” Paula se reía. “La madre, al tanto, al tanto... ¡En cuanto en cuanto se asomaba...! Era una suegra... ¡pero de postín. Era de esas suegras...” Juan se reía, “...que... ¡ja! Que no... ¡Que no se llevaba a la hija de tan tan a la ina, no!...”

“¡No! ¡ésa no!” se rió Paula.

“¡La cuidaba de cojones!” Juan también se rió.

“¡Esa, sí!” dijo Paula en su voz ronca, meneando la cabeza.

“Bueno. Pues una noche fui, y tenía un perrito ésta... ¡Un perro! ¡Un perro que era asín!” Juan puso la mano paralela con el suelo, a la altura de casi un metro, mirándonos a la cara, poniéndose cara de asombro. Siguió en voz suave y baja, agitando la cabeza, “Era

un perro grande. Y el *joío* por culo perro... estaba yo hablando con ella en la puerta, y es natural, hablando pues, se... se... La mano se hace pá acá, pá allá... y cada vez que hacía yo cualquier cosa con la mano, el perro, '¡mmmmmmmmmm!'"

Nos reímos todos... Juan continuó, "Yo le decía, yo le decía a ésta, digo, "Mira. ¡O encierras el perro..."

Paula terminó la frase por él, "...o ¡no vengo más!'"

"...o yo no vengo más! ¿eh? Yo no vuelvo más, porque ese perro cualquiera noche me va a pegar un bocado, y luego, va a ser una tontería." Hizo una pausa. "Pues una noche llegué, y no estaba el perro. Pero vi que la madre bajó, abrió la puerta de la cuadra, y salió el perro. Salió el perro, y se puso a la vera de ésta. 'Jmmmmmm.' Y estaba hablando. 'MMMMNNMMMM' '¡Me cago en Dios!' me decía para mí, 'Muchacha, ¡o encierras el perro, o no vuelvo más! ¿eh?'"

"¡Que no vuelvas más, no! ¡Que el perro no te hace ná! '¿Cómo coño que no me hace ná el perro? Pero ¿no ves que estoy hablando contigo, y en cuanto que muevo la mano, ya está gruñiendo?' Pues ya encerró el perro. Ya encerró el perro. Ya sabía yo el nombre del perro. Se llamaba Lucero. ¡La madre que lo parió al perro! ¡El perro era más malo que un tiburón!"

Me quedé riendo. Juan continuó, "Se iba de paseo ella... El perro llevaba... ¡No había perros que le pegaban al perro! No había perros que le pegaban al perro. Tenía unos dientes... ¡que todos los perros le temían!"

"Sí, sí," dijo Paula.

"Una vez allá arriba en los Alamos... ya novio yo con ella... salieron cuatro, cinco perros... a él... cogía uno, soltaba otro... cogía uno, soltaba otro... Peleó ... ¡una trilla!..." Interrumpió la narración la entrada de la hija, Felícita. "Asín que ... ¡era un sujeto!..." Cada vez que intentaba hablar, no podía, porque le interrumpían...

\* \* \*

Al ser la segunda vez que Juan narra la misma historia, tiene más frestos los datos que la primera vez, en que la emoción de estar recordando en voz alta para mostrar a Paula que él sí que se acordaba fue más importante. Al mismo tiempo, la presencia de Andrés, mi hijo, parece haber influido también en la forma de narrar, puesto que Juan acentúa en esta versión de la historia las dificultades y el reto que supuso entrar en relaciones con Paula. Llama la atención sus marcadas referencias al balcón alto, y justo antes de entrar la vecina e interrumpir la narración, parece que Juan iba a citar a alguna canción que él conocía que hablaba de un balcón alto. Lo que sí parece seguro, es que sus referencias al balcón conllevan un significado que va más allá de una descripción de la casa de Paula, y engloban el sentimiento de lo inalcanzable que era para él esa mujer. La única manera de entrar en contacto con ella era por la puerta principal de la casa; no había manera de colarse por el balcón. "¡Ese balcón está muy alto!"

Que esto fuera realmente su sentimiento se aprecia con la emoción que le entra al



llegar a contar que Paula le aceptó a que le hablase, y que entraron en relaciones formales. En este momento, Juan se conmovió hasta el punto de nublarse los ojos y quedarse ronco, con la voz que le quebraba.

Pero si bien la forma de narrar podría haberse quedado afectada por la presencia de Andrés, me parece que también, el contexto en que surgió tuvo mucho que ver con la forma en que Juan iba enfatizando lo difícil que había sido y lo mucho que él se había esforzado para ganarle la mano a Paula. Si volvemos atrás, vemos que en toda la conversación, ella le había estado animando para que contase, demostrando su admiración, su placer en oírle cantar. En la narración sobre los campanilleros y la visita a Alájar para la boda del amigo, a cada mención de nombres, Paula le secunda a Juan, y llegan a rememorar placenteramente, “¿Te acuerdas?” le dice Juan a Paula. Me parece que hay una especie de tributo dirigido hacia Paula en la narración de Juan, que le hace esmerarse en las descripciones de esa primera época de su relación de pareja.

Aunque a través de los años había muchas veces que estaban juntos al contarme cosas Juan y Paula, durante toda la época de casi diez años que nuestra relación de amistad se desarrollaba en el campo, también resultaba que muchas veces hablaba o con una o con otro, lo cual dejaba a cada uno de ellos a contar a su manera a sus anchas. Yo prefería escucharles así, de uno a uno, puesto que muchas veces rivalizaban para mi atención de estar los dos juntos, y solían contradecirse bastante dentro de las narraciones. Barbara Myerhoff indica que entre sí, los ancianos del Centro donde realizaba sus investigaciones no eran buenos oyentes. Pienso que la dificultad radica precisamente en los diferentes enfoques vitales que cada persona establece en sus relatos, y cómo pueden entrar en conflicto con los de otras personas que vivieron lo mismo.

En el caso de todas las narraciones que grabé en el verano del '93, el hecho de que Paula no podía participar directamente la hacía a ella más dispuesta a escuchar de lo que hubiera sido su costumbre. De todas formas, las interrupciones que ella, o yo, hacíamos servían muchas veces para irritar bastante a Juan, que se sentía amenazado en su autoridad narrativa en vez de ver que a lo mejor no habíamos entendido algo. Su sordera empeoraba la situación, a veces creando momentos de mucha irritación. Sin embargo, en esta secuencia, hay muchas interrupciones por parte de Paula, que llevan a un vaivén de recuerdos, muy grato, en que Juan disfruta comprobando que ella también se acuerda de tal o cual persona.

Toda la secuencia de recordar nombres me llama la atención, por la fuerza que parece tener entre ellos, y por el impacto sobre la oyente, y creo, el lector también. Es algo que me ha llamado la atención desde siempre en las narraciones personales, que es la importancia de los nombres. El acto de nombrar crea un cosmos, incluso sin hacer falta rellenar la narración de acción, de argumento. Desde niña, al escuchar narrar a mi padre cosas de su familia o de su niñez, siempre intentaba recordar los nombres, que parecían contener el secreto del placer de la narración. A la vez, el tiempo pasado parecía cristalizado a través de estos nombres. Lo mismo se ve con la narración de Juan y Paula. Entre ellos, sólo nombrar a los que ya no estaban más les llenaba de recuerdos y el placer de rememo-

rar juntos. Ese aire del pasado se contagia a la oyente, que descubre en estos nombres desconocidos y a veces extraños una huella de alguna historia que existía.

Renato Rosaldo observa que los Ilongot cuentan historias que a veces no son más que una serie de nombres de lugares. (Rosaldo, en Turner, 1986: 97-138). El señala que entre los que comparten una generación y un lugar, la mención de lugares es una especie de taquigrafía para toda una serie de conocimientos. También en su estudio del relato personal, Sandra Dolby Stahl demuestra la importancia de la mención de lugares para crear una complicidad, una intimidad entre oyente y narrador. De acuerdo con estos usos, a la vez me parece que hay también una utilización mayor, fuera del poder críptico que puedan tener los nombres para los que están familiarizados con ellos. Lo que me parece interesante es que esta técnica, o atención al nombre, sea de persona, lugar, ente geográfico, animal, o planta, produce en el oyente incluso que desconoce las referencias, un sentimiento de participación, una aproximación mayor, al tiempo dentro de la narración. En mi opinión, es algo que parece fundamental al concepto de cuento. A través del uso de nombres, se teje una telaraña de un tiempo perdido, o un tiempo ficticio, según el caso.

Pienso que para elaborar el futuro, bien nos hace falta ver de dónde venimos. A la vez, interesa ver cómo enfocamos, hilvanamos, nuestra visión de la realidad que hemos vivido. De alguna forma, pienso que el estudio de las narraciones orales que hacen referencia a la versión de la historia que los narradores han vivido, puede ayudar a comprender mejor el mundo de hoy, viendo lo reciente que ha llegado, y lo que va dejando atrás.

## Notas

- (1) En la Sierra de Huelva, se dice *monte* a la casa monte: la casa dentro de la huerta, en el campo. Cuando fui a ver por primera vez el terreno que iba a ser mi huerta, le pregunté al dueño, "¿Tiene casa?" Y me dijo, "Tiene un monte." "Bueno, pero ¿tiene casa?" volví a insistir. "Tiene un pequeño monte," me contestó. "Ya veo que hay una colina, pero, ¿tiene casa?" pregunté, medio desesperada. Así es como yo aprendí que monte significa casa. (Mi monte, justo encima de la colina, era tan ruinoso y cubierto de zarza que no se distinguía desde la entrada de la huerta cuando compré el terreno).
- (2) Para una explicación detallada de las razones que permitieron utilizar y las técnicas necesarias para un texto basado en la actuación, vean Elizabeth Fine, *The Folklore Text*. Ella explica las diferentes metodologías y sus ventajas y desventajas.

## Bibliografía

- Apalategi, J. *Introducción a la historia oral*. Anthropos. Barcelona, 1987.
- Bauman, R. *Story, Performance, and Event. Contextual Studies of Oral Narrative*. Cambridge University Press. Cambridge, 1986.
- *Verbal Art as Performance*. Waveland Press. Illinois, 1984.



- Behar, R. "A Life-Story to Take Across the Border: Notes on an Exchange." En *Storied Lives: the Cultural Politics of Self-Understanding* (G. Rosenwald y R. Ochberg). Yale University Press. New Haven, págs. 108-123.
- *The Presence of the Past in a Spanish Village. Santa María del Monte*. 1986. Princeton University Press. Princeton, 1991.
- "Rage and Redemption: Reading the Life Story of a Mexican Marketing Woman." *Feminist Studies*. Feminist Studies, Inc. College Park, Maryland, 1990. Vol. XVI, 2, págs. 223-258.
- *Translated Woman. Crossing the Border with Esperanza's Story*. Beacon Press. Boston, 1993.
- Benjamin, W. *Illuminations*. Trans. Harry Zohn. Schocken Books. New York, 1969.
- Benmayor, R. "For Every Story There is Another Story Which Stands Before It." *The Oral History Review*. Oral History Association. Fullerton, California, 1988. Vol. XVI. págs. 1-13.
- Burgos, E. *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. Siglo Veintiuno Editores. México, D.F., 1988.
- Calvino, I. *The Uses of Literature, Essays*. Harcourt Brace Jovanovich. New York, 1986.
- Cantero, P. "Manantiales, fuentes y rituales de agua en Galaroza." *Patrimonio histórico-artístico de la provincia de Huelva. IV Jornadas del Patrimonio de la Sierra de Huelva..* Imprenta Jiménez. Huelva, 1989. págs. 121-128.
- Caro Baroja, J. *Análisis de la cultura: etnología, historia, folklore*. CSIC, Centro de Estudios de Etnología Peninsular. Barcelona, 1949.
- *Ensayos sobre la cultura popular española*. Dosbe. Madrid, 1979.
- *Estudios sobre la vida tradicional española*. Península. Madrid, 1968.
- Chatman, S. *Story and Discourse*. Cornell University Press. Ithaca, 1978.
- Checa, F. "El humor andaluz, ¿identidad de un pueblo?" *El Folk-Lore Andaluz. Revista de Cultura Tradicional*. Fundación Machado. Sevilla, 1992. Vol. II. págs. 55-84.
- Clifford, J. *The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography, Literature and Art*. Harvard University Press. Cambridge, Mass., 1988.
- y G. Marcus, eds. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. U of California Press. Berkeley, 1986.
- Díaz Viana, L. *Canciones populares de la Guerra Civil: un estudio de la oralidad literaria*. Taurus. Madrid, 1985.
- *Palabras para vender y cantar: Literatura popular en la Castilla de este siglo*. Ambito. Valladolid, 1987.
- Escobar, J. *Se vende el campo*. Afrodisio Aguado. Madrid, 1966.
- Fraser, R. *Blood of Spain. An Oral History of the Spanish Civil War*. Pantheon Books. New York, 1979.

- *In Hiding. The Life of Manuel Cortes*. Pantheon Books. New York, 1972.
- *The Pueblo: A Mountain Village on the Costa del Sol*. Allen Lane. London, 1973.
- *Los Tajos. The Story of a Village on the Costa del Sol*. Pantheon Books. New York, 1973.
- Geertz, C. "Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight." En *Rethinking Popular Culture: Contemporary Perspectives in Cultural Studies*. (C. Mukerji y M. Schudson). University of California Press. Berkeley, págs. 239-277.
- "Making Experience, Authoring Selves." En *The Anthropology of Experience*. (V. Turner y E. Bruner). The University of Illinois Press. Urbana, págs. 373-380.
- Gergen, M. "Life Stories: Pieces of a Dream." En *Storied Lives: the Cultural Politics of Self-Understanding*. (G. Rosenwald y R. Ochberg). Yale University Press. New Haven, págs. 127-144.
- Greenwood, D. "The Anthropologies of Spain: A Proposal for Collaboration." Working Paper 2 of the *Spanish Studies Round Table*, University of Illinois at Chicago, 1987. Publicado con la ayuda de *The Program for Cultural Cooperation Between Spain's Ministry of Culture and United States Universities*, 1989.
- Gumbrecht, H. *Making Sense in Life and Literature*. Trad. Glen Burns. University of Minnesota Press. Minneapolis, 1992.
- Kermode, F. "Secrets and Narrative Sequence." En *On Narrative*. (W. Mitchell). University of Chicago Press. Chicago, 1981. págs. 79-98.
- *The Sense of an Ending: Studies in the Theory of Fiction*. Oxford University Press. New York, 1967.
- Kugelmass, J., ed. *The Anthropology of Experience*. University of Illinois Press. Urbana, 1986.
- Le Guin, U. "It Was a Dark and Stormy Night; or, Why Are We Huddling about the Campfire?" En *On Narrative*. (W. Mitchell). University of Chicago Press. Chicago, 1981. págs. 187-196.
- Lisón-Tolosana, C. "Arte verbal y estructura social en Galicia." En *Perfiles simbólico-morales de la cultura gallega*. 2ª ed. Akal. Madrid, 1981. págs. 29-60.
- *Belmonte de los Caballeros: A Sociological Study of a Spanish Town*. Clarendon Press. Oxford, 1966.
- *Invitación a la antropología cultural de España*. Akal. Madrid, 1991.
- Mignolo, W. "Canons A(nd) Cross-Cultural Boundaries (Or, Whose Canon Are We Talking About?) *Poetics Today* . 1991. Vol. XII. págs. 1-28.
- Moreno Alonso, M. *La vida rural en la Sierra de Huelva*. Diputación Provincial. Alájar, Huelva, 1993.
- Myerhoff, B. *Number Our Days*. Simon and Schuster. New York, 1978.
- *Remembered Lives: The Work of Ritual, Storytelling, and Growing Older*. The University of Michigan Press. Ann Arbor, 1992.



- Patai, D. *Brazilian Women Speak. Contemporary Life Stories*. Rutgers University Press. New Brunswick, 1988.
- "Constructing a Life." *Feminist Studies*. Feminist Studies, Inc. College Park, Maryland, 1988. Vol. XIV. págs. 143-166.
- y Sherna Berger Gluck, eds. *Women's Words: The Feminine Practice of Oral History*. Routledge. New York, 1991.
- Polanyi, L. "Literacy and Complexity in Everyday Storytelling." En *Analyzing Discourse: Text and Talk*. (D. Tannen). Georgetown University Press. Washington, D.C., 1982. págs. 155-170.
- Poulet, G. *Studies in Human Time*. Trans. Elliott Coleman. The Johns Hopkins Press. Baltimore, 1956.
- Recio Moya, R. "Bases para una antropología cultural de la Sierra de Aracena." *Patrimonio histórico-artístico de la Provincia de Huelva. IV Jornadas del patrimonio de la Sierra de Huelva*. Imprenta Jiménez. Huelva, 1989. págs. 157-166.
- Reyes, R., ed. *Crítica del lenguaje ordinario*. Ediciones Libertarias. Madrid, 1993.
- Ricoeur, P. *History and Truth*. Evanston, Northwestern University Press. Illinois, 1965.
- "Narrative Time." En *On Narrative*. (W. Mitchell). University of Chicago Press. Chicago, 1981. págs. 165-186.
- *Time and Narrative*. Vols. I, II, y III. Trad. Kathleen McLaughlin and David Pellauer. The University of Chicago Press. Chicago, 1983.
- Rodríguez Almodóvar, A. *Cuentos al amor de la lumbre*. Anaya. Madrid, 1983.
- *Los cuentos populares o la tentativa de un texto infinito*. Universidad de Murcia. Murcia, 1989.
- Rodríguez Castillo, A. "El habla y la literatura de la Sierra de Huelva." *Patrimonio histórico-artístico de Provincia de Huelva: Ponencias de las IV jornadas del patrimonio de la Sierra de Huelva*. Jabugo, marzo, 1989. Imprenta Jiménez. Huelva, 1992. págs. 167-185.
- Rosaldo, R. "Ilongot Hunting as Story and Experience." En *The Anthropology of Experience*. University of Illinois Press. Urbana, 1986. págs. 97-138.
- Rosenwald, G. y Richard L. Ochberg, eds. *Storied Lives: the Cultural Politics of Self-Understanding*. Yale University Press. New Haven, 1992.
- Said, E. *The World, the Text, and the Critic*. Harvard University Press. Cambridge, 1983.
- Sánchez Jiménez, J. *Vida rural y mundo contemporáneo*. Planeta. Barcelona, 1976.
- Searle, J. *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge University Press. Cambridge, 1969.
- Slater, C. *City Steeple, City Streets: Saints' Tales from Granada and a Changing Spain*. University of California Press. Berkeley, 1990.

- Smith, B. *Confessions of a Concierge; Madame Lucie's History of Twentieth-Century France*. Yale University Press. New Haven, 1985.
- Spacks, P. *Gossip*. Alfred A. Knopf. New York, 1985.
- Stahl, S. *Literary Folkloristics and the Personal Narrative*. Indiana University Press. Bloomington, 1989.
- States, B. *Dreaming and Storytelling*. Cornell University Press. Ithaca, 1993.
- Sternberg, M. "Telling In Time (I): Chronology and Narrative Theory." *Poetics Today*. Porter Institute for Poetics and Semiotics. Tel Aviv University. Tel Aviv, 1990. Vol. XI. págs. 901-948.
- "Telling in Time (II): Chronology, Teleology, Narrativity." *Poetics Today*. Porter Institute for Poetics and Semiotics. Tel Aviv University. Tel Aviv, 1992. Vol. XIII. págs. 463-541.
- Tannen, D., ed. *Analyzing Discourse: Text and Talk*. Georgetown University Press. Washington, D.C., 1982.
- "The Oral / Literate Continuum in Discourse." En *Analyzing Discourse: Text and Talk*. (D. Tannen). Georgetown University Press. Washington, D.C., 1982. págs. 1-16.
- *Spoken and Written Language - Exploring Orality and Literacy*. ABLEX Pub. Corp. Norwood, New Jersey, 1982.
- Tarby, J. "Tiempo lírico y tiempo oral en la poesía flamenca." *El Folk-Lore Andaluz. Revista de Cultura Tradicional*. Fundación Machado. Sevilla, 1990. Vol. II. págs. 145-154.
- Tedlock, D. "From Voice and Ear to hand and Eye." *Journal of American Folklore*. Houghton, Mifflin, & Co. Boston, 1990. Vol. 103. págs. 133-156.
- *The Spoken Word and the Work of Interpretation*. University of Pennsylvania Press. Philadelphia, 1983.
- Torbado, J. y Manuel Leguineche. *The Forgotten Men*. Trans. Nancy Festinger. Holt, Rinehart and Winston. New York, 1977.
- *Los topos*. Argor. Barcelona, 1977.
- Valis, N. "Autobiography as Insult." *Dispositio*. Department of Romance Languages, University of Michigan. Ann Arbor, 1990. Vol. XV. págs. 1-25.
- White, H. *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*. Johns Hopkins University Press. Baltimore, 1978.





## LOS AUTORES

**Enrique BALTANÁS.** Doctor en Filología Hispánica. Catedrático de Lengua y Literatura Castellana de Enseñanza Secundaria. Investigador del Área de Literatura oral de la Fundación Machado. Ha publicado trabajos sobre Romancero oral, teatro español del Siglo de Oro y poesía sevillana del siglo XIX.

**Pedro Antón CANTERO MARTÍN.** Antropólogo con formación sicoanalítica (Universidad de París y Burdeos). Sicilia y Cerdeña marcaron su vocación etnológica. Trabajó en París y La Rochelle, antes de asentarse en la Sierra de Aracena. Ha publicado ensayos sobre la imagen de la ciudad, la devoción y la educación del sentimiento, así como varios trabajos sobre la cultura del agua.

**Mary CRAIN.** Profesora visitante de Antropología en la Universidad de Barcelona. Investigaciones sobre rituales y celebraciones públicas. Trabajos de campo tanto en la zona montañosa de Ecuador como en Andalucía (Huelva y Sevilla). Numerosas publicaciones en revistas españolas y extranjeras.

**José Manuel DELGADO RAMOS.** Licenciado en Antropología Social en la Universidad de Sevilla, trabaja como antropólogo en temas relacionados con el desarrollo local en la Mancomunidad de la Cuenca Minera de Riotinto. Prepara su doctorado en la Universidad de Sevilla, planteando la elaboración de un trabajo de investigación que analice los cambios sociolaborales que se están produciendo en la comarca de Riotinto.

**Ernesto FERIA JALDÓN** (1922-1993). Médico rural en varias poblaciones de la provincia de Huelva. Colaborador con artículos de fondo en la prensa onubense. De gran erudición y sólida formación humanística, creó una interesante obra ensayística, la mayor parte de la cual permanece aún inédita. Sus libros publicados son: «Juan Ramón Jiménez: Psicocrítica» (1987), «Crítica de la razón tecnológica» (1994) y «Artículos» (1994).

**Josefa FERIA MARTÍN.** Licenciada en Historia por la Universidad de Sevilla. Jefa de la Sección de Publicaciones y Biblioteca de la Diputación de Huelva. Coordinadora de las Colecciones de Investigación y Divulgación de la misma institución, así como Coordinadora de la revista de investigación AESTUARIA. Colabora con artículos de fondo en la prensa de Huelva.

**Esther FERNÁNDEZ DE PAZ.** Doctora en Antropología. Profesora de la Universidad de Sevilla. En su labor investigadora destaca el interés por el patrimonio etnológico



y la museología, así como sobre la estructura tradicional de la familia andaluza. Entre sus publicaciones cabría destacar los libros monográficos sobre la artesanía del bordado en oro y sobre la carpintería de ribera. Actualmente está editando una serie que recoge todos los oficios cofradieros de Andalucía.

**François FÈVRE.** Fotógrafo (Escuela Nacional de París). Sus primeros años como profesional los efectuó en el mundo de la moda. Desde hace diez años se dedica por entero al reportaje social en ciudades y puertos de Francia y Portugal. Tres años más tarde emprende en la Rochelle un trabajo de Antropología Visual, con Pedro Cantero, experiencia que renovará en varias ocasiones por tierras andaluzas. En 1993 obtiene el premio ILFORD. Ha expuesto en París, Lisboa, Sevilla, Granada, Burdeos, Oporto, Poitiers, La Rochelle y Huelva.

**Mario FUENTES AGUILAR.** Profesional de la imagen, especializado en documentación etnográfica. Colaborador habitual del Museo de Artes y Costumbres Populares de Sevilla, es asimismo el autor de la documentación gráfica de numerosas publicaciones antropológicas. En su haber cuenta también con la realización de varios documentales sobre etnografía andaluza.

**Celeste JIMÉNEZ DE MADARIAGA.** Profesora de la Universidad de Huelva. Premio Blas Infante 1996. Ha realizado diversos trabajos sobre religiosidad popular, identidad y asociacionismo en Andalucía y en contextos urbanos de la Comunidad Autónoma de Madrid.

**Andreas KÖNIG.** Antropólogo. Enseñante en el Instituto de Etnología de la Universidad Libre de Berlín. Ha realizado varias investigaciones de campo en Alemania oriental y en Andalucía. Numerosas publicaciones en alemán, inglés y castellano sobre temas de semiología cultural e identificación local así como sobre antropología de la educación.

**José Antonio MORENO JURADO.** Doctor en Filología Clásica. Poeta, ensayista y traductor prestigioso. Premio Adonais 1973, Premio Juan Ramón Jiménez 1985. Numerosas publicaciones entre las que cabe destacar sus traducciones de Elytis y Seferis y por otra su notable obra poética: *Bajar a la memoria. Al sur de Cabo Sounion*. El relato aquí publicado pertenece a su obra en prosa *Aracne*.

**Antonio José PÉREZ CASTELLANO.** Licenciado en Filología Hispánica por la Universidad de Sevilla. Profesor Numerario de Lengua y Literatura Castellana de Enseñanza Secundaria. Investigador del Área de Literatura Oral de la fundación Machado. Ha publicado trabajos sobre Romancero oral y lírica tradicional andaluza.

**Rodolfo RECIO MOYA.** Doctor en Geografía e Historia por la Universidad Complutense. Autor polifacético, ha publicado numerosos libros y artículos sobre temas de arte y antropología así como relatos, poemas y trabajos de crítica y divulgación litera-

ria. Es colaborador de varios diarios andaluces. Ha recibido numerosos premios y distinciones.

**Emilio RODRÍGUEZ BENEYTO.** Maestro. Además de un fructuoso trabajo como pedagogo ha sido uno de los animadores culturales más destacados de la Sierra de Huelva. Fotógrafo de aguda percepción, ha constituido un valioso archivo de ámbito comarcal. En Radio Sierra de Aracena dirigió un programa de historia local. Editor de la revista «Pizarrillas» y colaborador de distintas publicaciones provinciales.

**Esteban RUIZ BALLESTEROS.** Doctor en Antropología y profesor de la Universidad de Sevilla. Ha participado en diversos proyectos de investigación en la Sierra de Huelva, Cuenca de Riotinto, y Jerez de la Frontera; temas sobre los que ha publicado diversos libros y artículos. Ha completado su formación con estancias en centros extranjeros, como la Universidad de Florencia, y la Universidad de Strathclyde (Glasgow). En la actualidad participa en un proyecto de investigación-acción en Minas de Río Tinto S.A.L.

**Félix TALEGO VÁZQUEZ.** Doctor en Antropología. Profesor de la Universidad de Sevilla. Miembro del grupo GEISA. Ha realizado estudios sobre la problemática agraria andaluza, centrándose en la situación de los jornaleros. Ha publicado dos libros sobre este tema y un tercero sobre análisis de contextos festivos así como numerosos artículos.

**José María VALCUENDE DEL RÍO.** Antropólogo. Miembro de los Grupos de investigación dirigidos por el profesor Javier Escalera de la Universidad de Sevilla y el profesor Iturra (ISCTE) de Lisboa. Ha realizado distintos proyectos de investigación tanto de forma colectiva como individual en la Sierra de Huelva, Cuenca Minera de Riotinto y actualmente en Ayamonte.

**Margaret VAN EPP SALAZAR.** Profesora de lengua y literatura española en Washington State University. Vivió entre Sevilla y la Sierra de Huelva catorce años. Hizo su doctorado en la Universidad de Michigan con una tesis interdisciplinaria que transcribe y analiza las narraciones de un matrimonio de la Sierra de Huelva.



## BOLETÍN DE SUSCRIPCIÓN

Apellidos .....

Nombre..... Teléfono .....

Calle..... Núm..... C.P. ....

Ciudad..... Provincia .....

Solicito suscribirme a **Demófilo. Revista de Cultura Tradicional de Andalucía**

☐ Suscripción 2 números 3.000 ptas.

☐ Suscripción 4 números 5.000 ptas.

☐ Números sueltos 2.000 ptas.

.....de.....de 199...

(Firma del suscriptor)

Sistema de pago:

☐ Talón nominativo a la Fundación Machado

☐ Transferencia a la cuenta 0182-5566-70-0012225411 (BBV)

☐ Reembolso

Remitir a: Demófilo. Fundación Machado. Calle Jimios, 13. 41001. Sevilla

Telf.: 95 - 422 87 98. Fax: 95 - 421 52 11

---

## DOMICILIACIÓN 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 de Andalucía**.

Banco o Caja de Ahorros .....

Agencia (Dirección y número) .....

Localidad.....C.P..... Provincia. ....

Número cuenta corriente o cartilla. ....

Titular .....

.....de.....de 199...

(Firma del titular de la cuenta)

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, folclore, literatura oral, flamenco, etc.).

Asimismo se intercambiará con publicaciones nacionales o extranjeras periódicas u ocasionales, de igual o similar temática.

## NÚMEROS MONOGRÁFICOS

La dirección de la revista está preparando los siguientes números monográficos que irán apareciendo paulatinamente:

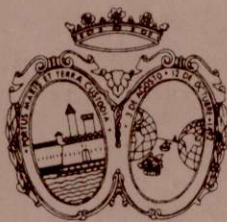
- **Relaciones culturales entre Andalucía y Extremadura**
- **Las hablas andaluzas**, coordinado por Rafael Cano Aguilar.
- **Homenaje a Julio Caro Baroja**
- **Los toros en las fiestas populares de Andalucía**, coordinado por Pedro Romero de Solís.
- **La arquitectura vernácula**, coordinado por Juan Agudo Torrico.
- **La cultura del agua**, coordinado por L. del Moral, J.F. Ojeda y F. Zoido.
- **El cante flamenco**, coordinado por Gerhard Steingress.
- **Literatura oral en Andalucía**, coordinado por A.J. Pérez Castellano y E.J. Rodríguez Baltanás

Los interesados en participar en estos números monográficos, o en proponer otros, pueden enviar sus propuestas por escrito al Director de la Revista.

## NOTA PARA LOS COLABORADORES

La revista está interesada en recibir noticias y crónicas de actos culturales, jornadas y cursos relacionados con la cultura tradicional, así como referencias y guías de museos, colecciones, documentos, actividades artesanales, espacios, lugares y construcciones de interés antropológico y patrimonial para Andalucía, que publicará en la sección de **Noticias** o **Miscelánea**, según la entidad o interés del tema.





DIPUTACIÓN PROVINCIAL  
DE HUELVA

 FUNDACIÓN MACHADO

