24

DEMÓFILO

Revista de Cultura Tradicional de Andalucía

La Cultura Popular en la Provincia de Cádiz

FUNDACIÓN MACHADO

NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE TRABAJOS

El cumplimiento de esta normativa es requisito indispensable para la aceptación de originales.

1. Los **artículos** se presentarán en **original y una copia en disco magnético o a través de correo electrónico, compuesto con procesador de texto compatible,** con una extensión máxima de 15 páginas a 1,3 espacios, letra de cuerpo 12, por una sola cara y formato DIN A-4.
2. El texto de cada trabajo irá precedido por una página con el nombre del autor, domicilio, teléfono y un breve **currículum vitae** (10 líneas) y un **resumen** (también 10 líneas). El trabajo irá encabezado por el título (mayúsculas, negrita y centrado), nombre (minúsculas) y apellidos (mayúsculas), seguido de la institución en que se trabaja.
3. Se cuidarán especialmente los **signos ortográficos,** evitando los **paréntesis** salvo para indicar las referencias bibliográficas, fechas y provincias o países. Las **mayúsculas se acentúan.**
4. 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.
5. Las **notas,** numeradas por orden de aparición en el texto y entre paréntesis, irán en hoja separada al final del trabajo. Éstas serán muy breves, tendrán carácter aclaratorio y en ningún caso servirán para introducir referencias bibliográficas.
6. La **Bibliografía** se incluirá en páginas aparte después de las notas, ordenada alfabéticamente a dos espacios, y ajustándose a las siguientes normas:
   6.1. **Libros:** apellidos (mayúsculas y minúsculas), inicial del nombre, dos puntos, título del libro en cursiva, editorial, lugar y año de edición. Ejemplo: Blanco White, J.: *Cartas de España*. Alianza Editorial. Madrid, 1972.
   6.2. **Artículos de revistas:** apellidos, inicial del nombre, dos puntos, 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: Caro Baroja, J.: «Dos romerías de la provincia de Huelva». *RDTP,* CSIC. Madrid, 1957. vol. XIII, págs. 13-54.
   6.3. **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 el apellido 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* (Álvarez, Buxó y Rodríguez, Coords.). Tomo I. Anthropos y Fundación Machado. Barcelona, 1989. págs. 117-122.
7. Los **gráficos** se presentarán en tinta negra sobre papel o fotocopias muy nítidas. Las **fotografías** serán de buena calidad y preferentemente en diapositivas en color o blanco y negro. En página aparte se incluirán los pies de foto y de gráficos.
8. Las **recensiones** no podrán exceder de tres 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 recensión.
8. Los **originales** serán sometidos al Consejo de Redacción; éste comunicará en el plazo más breve posible su decisión.

40-1-2

99. 12809



24

DEMÓFILO

Revista de Cultura Tradicional de Andalucía

La Cultura Popular en la Provincia de Cádiz

Antonio Miguel Nogués
Coordinador

FUNDACIÓN MACHADO

1997



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 cultura tradicional 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» (números 1 a 10).*

Este número ha contado con el patrocinio de la Diputación de Cádiz
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.
e-mail: Fundmachado@svq.servicom.es
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 la revista; la responsabilidad es exclusiva de los autores.

© Fundación Machado
Diseño portada: Gonzalo Llanes
Producción Gráfica: Signatura Ediciones de Andalucía, S.L.
Depósito Legal: SE-402-1994
I.S.S.N.: 1133-8032

DEMÓFILO

Revista de Cultura Tradicional de Andalucía

Director

Salvador Rodríguez Becerra

Consejo de Redacción

Manuel Amezcua Martínez
Enrique Baltanás
Rafael Briones Gómez
Pedro A. Cantero Martín
Antonio José Pérez Castellano
Francisco Checa Olmos
Reynaldo Fernández Manzano
Francisco Luque Romero
Javier Marcos Arévalo
Francisco Núñez Roldán
Pedro Romero de Solís
Gerhard Steingress
Florencio Zoido Naranjo

Consejo Asesor

Carlos Álvarez Santaló
Virtudes Atero Burgos
Manuel Bernal Rodríguez
Piedad Bolaños Donoso
Jesús Cantero Martínez
Manuel Cepero Molina
Francisco Díaz Velázquez
Alberto Fernández Bañuls
Pilar Gómez Casero
Pedro Gómez García
Enrique Luque Baena
Pedro Molina García
José Ramón Moreno
Arsenio Moreno Mendoza
Pedro Peña Fernández
José María Pérez Orozco
Pedro M. Piñero Ramírez
Rogelio Reyes Cano
José Rodríguez de la Borbolla
Calixto Sánchez Marín
Pilar Sanchiz Ochoa
Juan Manuel Suárez Japón
Antonio Zoido Naranjo

Bibliotecario

Antonio José Pérez Castellano

Secretaria de Redacción

Carmen Medina San Román

LA CULTURA POPULAR EN LA PROVINCIA DE CÁDIZ

SUMARIO

Editorial 7

Presentación 9

Artículos

El habla de la provincia de Cádiz, *Pedro Payán Sotomayor* 15

La cultura material y los oficios tradicionales en las comarcas gaditanas, *Margarita Toscano San Gil* 25

Carnaval en la provincia de Cádiz, *Alberto Ramos Santana* 55

Los cuentos folklóricos en la provincia de Cádiz, *Juan Antonio del Río Cabrera* 67

Notas para una interpretación antropológica del cante flamenco en Cádiz, *José Antonio Hernández Guerrero* 85

Aproximación al movimiento vecinal y la cultura política en Jerez, *Carmen Páez Soto* y *Esteban Ruiz Ballesteros* 113

Análisis de un símbolo de identidad: Nuestra Señora de los Santos de Alcalá de los Gazules, *Celeste Jiménez de Madariaga* 139

Una aproximación antropológica a la fiesta del Corpus en Zahara de la Sierra, *Antonio Bru Madroñal* 153

Agricultura y sociedad en Sanlúcar de Barrameda. Un modelo de evolución reciente en la estructura social agraria gaditana, *Cristina Cruces Roldán* 169

Imágenes y realidades de la historia y cultura contemporáneas del Jerez-Xérès-Sherry, *Javier Maldonado Rosso* 211

En torno al patio. Breve acercamiento a las casas de vecinos del barrio de «La Viña», Cádiz, *Isabel Mª. Martínez Portilla* 229

Historias de pan con manteca colorá: el turismo en Zahara de los Atunes, *Antonio Miguel Nogués Pedregal* 245

Noticias

El Museo Minero de Riotinto inscrito en el Registro de Museos de Andalucía 267
Iniciación al tratamiento en el Aula de Cultura Tradicional Andaluza 268
II Congreso sobre Religiosidad Popular 270
Comisión Andaluza de Etnología 271
IV Curso sobre Religiosidad Popular 271

Recensiones

Machado y Álvarez, A.: *Colección de Cantes Flamencos, recogidos y anotados por Demófilo* 277
Penna, M.: *El flamenco y los flamencos. Historia de los gitanos españoles y su música* 281
Washabaugh, W.: *Flamenco, Passion, Politics and Popular Culture* 289
Steingress, G.: *Cartas a Schuchardt* 293
Cruces Roldán, C. (ed).: *El flamenco: identidades sociales, ritual y patrimonio cultural* 295
García Ramos, M.: *El mundo de los canteros y el léxico del mármol en Macael y el Valle del Almanzora* 296
Espina, C.: *El metal de los muertos* 298

Los Autores 300

EDITORIAL

La Fundación Machado tiene como ámbito de actuación todo el territorio de Andalucía. En sus doce años de existencia, en la medida de sus posibilidades y contando con la acogida de personas e instituciones hemos llegado a todas las provincias de nuestra Comunidad Autónoma. Desde cursos, conferencias, seminarios y congresos, hasta libros, y sobre todo con nuestra revista, **Demófilo.** Ésta se ha ocupado monográficamente de las provincias de Almería, Jaén, Huelva, ahora de Cádiz, y en breve, de Córdoba y Granada, para concluir con Sevilla y Málaga; luego seguirán los tratamientos de algunas comarcas que sirvan como modelo de lo que se puede hacer con estas entidades territoriales, pero también culturales, que conforman Andalucía.

En el programa de actividades de la Fundación, Cádiz y su provincia ocupan un lugar muy especial: no en vano varios miembros de su Patronato tienen o han tenido una vinculación personal y profesional con esta ciudad y provincia que se expresa en actuaciones concretas. No podemos olvidar que en el Colegio Universitario de Cádiz, embrión junto con la veterana Facultad de Medicina de su flamante Universidad, impartieron clases varios de los directivos de la Fundación Machado, y otros de sus actuales profesores forman o han formado parte de su Patronato, y que no pocos de los actuales responsables de la "cosa pública" en la ciudad y en la provincia se formaron en la Universidad de Sevilla o con profesores de la misma en el citado Colegio Universitario.

Recordamos ahora la amable acogida que nos dispensó en su día en el palacio provincial el Presidente de la Diputación de Cádiz, donde se reunió por primera vez fuera de su sede de Sevilla el Patronato de la Fundación Machado; recordamos también que en El Puerto de Santa María tuvo lugar la clausura del Coloquio Internacional del Romancero, organizado por nuestra institución; que hemos colaborado en varias ocasiones con los Seminarios y Congresos del Carnaval de Cádiz, organizados por su Ayuntamiento; que en su día publicamos *La casa salinera de la Bahía de Cádiz* y recientemente hemos dado a la luz el *Romancero de la provincia de Cádiz,* tomo I del *Romancero General de Andalucía,* en coedición con el Servicio de Publicaciones de la Universidad y la Diputación; y que este número monográfico es fruto de la colaboración entre la Corporación provincial y la Fundación, y ha sido coordinado por un antropólogo que siguió el *cursus* académico de Cádiz a Sevilla para volver a su ciudad de El Puerto de Santa María.

Por todo este cúmulo de circunstancias que han hecho posible esta, a nuestro entender, fructífera e importante labor en favor de la cultura tradicional de Cádiz y Andalucía, nos congratulamos, y agradecemos muy sinceramente el apoyo que personas e instituciones nos han prestado a lo largo de estos últimos diez años. Esperamos que sean muchos más.

Demófilo. Revista de cultura tradicional de Andalucía, núm. 24 (1997)

PRESENTACIÓN

LA CULTURA TRADICIONAL EN LA PROVINCIA DE CÁDIZ

No quisimos hacer una película. Sino una placa de contacto. No se pretendió perfilar una realidad. Sino palparla. No se quiso teorizar. Sino explicar.

Ha podido conseguirse.

Ha podido no conseguirse.

Pero hecho está, e impreso queda.

Escribir que la Provincia de Cádiz es dialectalmente múltiple, socialmente diversa, con culturas variadas y, políticamente, como mínimo, compleja, no es ya un tópico, sino la forma más fácil de comenzar la difícil presentación de un monográfico sobre ella. Emular con prosa fácil y más o menos acertada una tierra y a unas gentes tan cantadas por poetas y escritores es, en mi caso, sencillamente inútil. Por ello creo que lo más acertado será actuar de presentador de una obra que, con sus fallos y aciertos nos gusta considerar desde donde escribimos, como un primer intento por aglutinar, desde una perspectiva antropológica, distintas disciplinas, autores, tendencias y zonas, bajo un mismo epígrafe: la Cultura en la Provincia de Cádiz.

Una perspectiva antropológica por cuanto, lejos de los exclusivismos que nos suelen caracterizar, se ha reunido a un elenco de investigadores que, desde las cátedras universitarias hasta los escritorios técnicos de un ayuntamiento, desgranen y expliquen una porción de la cultura de la Provincia. Este es el éxito de la obra, y supone una nueva demostración de la capacidad de convocatoria de **Demófilo.** Textos diferentes, escuelas contradictorias, enfoques diacrónicos y sincrónicos, historia, literatura y antropología. Autores que aparecen *en* el texto y autores que están fuera. Artículos ideográficos e intentos nomotéticos. Un poco de todo... como en la provincia.

Sin embargo, un aspecto ha faltado. Un detalle que, a la mayoría, no escapará. El detalle es patente porque patente es en su realidad. Me refiero a la diversidad geográfica. Casi todas las comarcas están representadas: la Bahía está presente en Cádiz; el nombre de Jerez, por partida doble, como ciudad y como Marco; La Janda, de punta a punta, de Alcalá de los Gazules a Zahara, la de los Atunes. Sanlúcar, el Bajo Guadalquivir. Zahara, la de la Sierra, la comarca de Olvera. *Administrativamente* sólo quedan tres comarcas sin representación en el sumario: la comarca de Ubrique, la campiña alta de Arcos y el Campo de Gibraltar. Del intento, fallido, de representar las comarcas *administrativas* también podemos aprender algo: queda mucho por hacer sobre la Cultura y el Patrimonio Cultural de la Provincia de Cádiz. Por eso, este monográfico, más que un colofón, es una invitación a que prosperen nuevos intentos.

No obstante, la ausencia explícita de algunas comarcas *administrativas* no invalida las conclusiones que puedan deducirse de su lectura y estudio. Por ello, se acometió la siempre difícil tarea de conseguir que algunos autores realizaran un esfuerzo de síntesis y compendiasen en veinte folios la totalidad de la provincia en aspectos muy concretos. Aspectos que nos son comunes desde Puerto Serrano hasta Tarifa: el Habla que nos comunica, los Oficios que nos sustentaron, el Carnaval que nos divierte, el Cuento que nos cohesiona y encultura, y el Flamenco, huella indeleble en nuestros cantes.

Pedro Payán entabla una charla con nosotros mientras se adentra en el análisis de una de las peculiaridades que más denotan la procedencia cultural de las personas: el habla. El "carácter histórico y geográfico configuran el habla de la provincia de Cádiz", escribe el autor, y... lo explica. *Margarita Toscano* a través de un delicado y cuidado estudio recorre, oficio a oficio, y comarca a comarca, todo el paisaje artesanal de la Provincia. Desde las descripciones de Madoz hasta la recopilación etnográfica *in situ*, realiza un análisis somero y explicativo del valor patrimonial de la cultura material gaditana. *Alberto Ramos*, que analiza histórica y antropológicamente los carnavales de la Provincia, reivindica el valor de los mismos al tiempo que alienta e invita a su estudio, pues "en alguna forma se están olvidando". Al mismo tiempo plantea interesantes conclusiones sobre la homogeneización o "fenómeno mimético" que, tras la recuperación "descafeinada" del carnaval, se ha seguido por la mediatización audiovisual del modelo de programación de Cádiz capital. *Juan Antonio del Río* entabla un entusiasta diálogo con una de las manifestaciones culturales más relevantes de una cultura tradicional: la literatura oral del cuento. Su análisis es, al tiempo que científico y experto, reivindicativo de no sólo de un valor cultural, sino, principalmente, de una forma y una metodología de estudio científico. *Hernández Guerrero* lleva a cabo una exhaustiva relación que, a buen seguro, se convertirá en referencia obligada, por la rapidez de su consulta, para conocer las gentes que han personificado con su cante el flamenco en la Provincia.

Tras el planteamiento general de estas primeras colaboraciones, se da paso a los análisis locales. De las reflexiones personales de los autores, algunos reivindicando mejores estudios y otros alertando de posibles procesos deculturadores, pasamos al primer nivel de análisis: el estudio de caso. Esta segunda parte, si como tal pudiera definirse, pretende ser puntual e ideográfica. Artículos concretos y específicos de manifestaciones culturales distintas. Estos, a modo de rápido trazo, tiene como intención revelar la multiplicidad cultural de la provincia. Son fotografías que, aparentemente, no tienen conexión entre sí. Sin embargo, si las positivamos con cuidado y enmarcamos en el conjunto expuesto con anterioridad, podemos comenzar a enfocar algo mejor la Cultura de la Provincia de Cádiz.

Esteban Ruiz y *Carmen Páez*, o *Carmen* y *Esteban*, acometen una interpretación muy especial de la cultura política de una ciudad tan especial como Jerez de la Frontera. El detallado, y al tiempo, explicativo material etnográfico del periodo 1970-1995, nos hace comprender una realidad muy peculiar para aquellos que tenemos la suerte

de conocer a fondo la zona. Los autores nos adentran en una realidad cercana y al mismo tiempo desconocida, pero estructuralmente básica para comprender el funcionamiento político de muchas de nuestras ciudades: los movimientos vecinales. *Isabel María Martínez*, en el mismo mundo vecinal, aparece en la trastienda de nuestras ciudades. Ella da vida, con su presencia textual y ejemplos personales de gente real, a las historias ocultas de unas edificaciones emblemáticas de la cultura tradicional de la Bahía. Todos los conocemos, pero muy pocos sabemos qué se cuece en los patios de vecinos de la Provincia. E Isabel los analiza, porque los conoce *desde dentro*.

Dos colaboraciones, la de *Celeste Jiménez* y la de *Antonio Bru*, ahondan en la significación social y cultural de dos manifestaciones religiosas de gran calado: la Virgen de los Santos de Alcalá de los Gazules y el Corpus de Zahara de la Sierra. Ambos autores, aun con prosas y discursos teóricos diferentes, y desde herramientas y presupuestos metodológicos distintos, subrayan el mismo hecho: la identidad local de alcalaínos y zahareños se refuerza durante las fiestas mayores de la localidad. *Cristina Cruces* en su colaboración nos presenta de nuevo los resultados de su investigación doctoral centrada en la "penetración del capitalismo avanzado en los sistemas familiares de explotación directa de la tierra" en Sanlúcar de Barrameda. Pese a centrarse en los navaceros, los propietarios de invernaderos y los viñistas sanluqueños, sus apuntes entre líneas referencian el entorno y nos ayudan a comprender el marco socioeconómico de la costa noroeste de la provincia. Siguiendo por la zona, y desde presupuestos teóricos parecidos, *Javier Maldonado* reflexiona sobre un tema muy poco analizado con el rigor que se requiere: las imágenes y realidades de una especificidad cultural como es la cultura vitivinícola del Marco del Jerez-Xérès-Sherry. Fruto de su investigación doctoral, el historiador recorre, y de camino nos recuerda, los elementos que han configurado no sólo nuestro paisaje sino la percepción del territorio.

El coordinador, en su artículo sobre Zahara de los Atunes, no quería dejar de lado a los turistas. Vienen de todas partes y por decenas de miles. Su impronta está presente en el paisaje y en la gastronomía, en los bailes y en las conversaciones... Pese a este evidente peso cultural, la razón de su presencia en este volumen es muy otra. Simplemente, su presencia plantea e invita a cuestionarse algo muy sencillo: ¿a partir de qué momento, un hecho cultural se considera como tradicional?, o mejor, ¿en qué momento un hecho cultural tradicional deja de ser un hecho cultural tradicional para convertirse en un simple recuerdo? Sea cual sea la respuesta a ésta y otras preguntas que pueden surgir de la lectura de este volumen –cuantas más sean, más cerca estaremos de conseguir nuestro propósito–, creemos haber reunido un amplio abanico de temas e investigadores. Desde el Cuento hasta la Cultura Política... desde el Vino hasta el Corpus..., desde el Patio hasta el Hotel... Tampoco son tan diferentes si nos abstraemos de concreciones. En este sentido, puede haberse cumplido un objetivo: se ha reflejado la realidad de la Cultura de la Provincia de Cádiz.

De hecho, si se piensa con detenimiento, si sólo miramos los árboles no veremos el bosque.

Antonio Miguel NOGUÉS

ARTÍCULOS

Demófilo. Revista de cultura tradicional de Andalucía, núm. 24 (1997)

EL HABLA DE LA PROVINCIA DE CÁDIZ

Pedro PAYÁN SOTOMAYOR
Universidad de Cádiz

Resumen

Este trabajo intenta definir cómo se expresa la gente de la provincia de Cádiz que, naturalmente, emplea la lengua española. Pero el español que utilizan los gaditanos tiene una fisonomía propia. En la pronunciación, a la hora de construir los esquemas gramaticales, al seleccionar –y a veces inventar– el léxico, nuestro pueblo manifiesta una gran expresividad, una gran afectividad, una enorme ironía. Las alusiones metafóricas, tan frecuentes, la gracia, la viveza, la espontaneidad y la concreción dan personalidad y distinguen al español hablado en Cádiz y su provincia que, lógicamente, participa de las características generales del andaluz occidental.

* * *

Al conocer los rasgos expresivos del habla de una comunidad dada, podemos sorprender y captar el genio, la manera de ser de esa comunidad hablante. Jorge Luis Borges nos ha dicho que, en su experiencia como narrador, ha comprobado que "saber cómo habla un personaje es saber quién es; que descubrir una entonación, una voz, una sintaxis peculiar, es haber descubierto un destino." Abundando en citas oportunas, recordemos cómo el profesor Higgins, protagonista de la célebre comedia de Bernard Shaw, *Pigmalión*, poseía la rara habilidad de poder deducir la historia personal de su interlocutor, los lugares en los que había residido y los medios sociales en los que se había movido simplemente oyéndole hablar, por la manera de pronunciar y por los modismos que utilizaba. La sagacidad del genial irlandés se apoyaba en el hecho de que una lengua no es hablada de la misma manera por todos los individuos que la usan, y que estas diferencias no son sólo individuales, sino que en parte resultan de la pertenencia a un colectivo. En un país monolingüe la lengua no es igual en todo el territorio. Presenta diferencias características de región a región y de comarca a comarca. Incluso en un mismo lugar los diferentes grupos sociales tienen usos lingüísticos propios y claramente diferenciados.

Diversos factores de carácter histórico y geográfico configuran el habla de la provincia de Cádiz. La propia geografía de la provincia es muy heterogénea: está abierta a dos mares –el océano Atlántico y el mar Mediterráneo– y el espacio se reparte entre la marisma, la campiña y la sierra. Los gaditanos, naturalmente, empleamos la

lengua española para comunicarnos y expresarnos. Pero el español de la provincia de Cádiz tiene una fisonomía propia, cuyas principales características señalamos a continuación y se convierte en el objetivo de este artículo.

La pronunciación

Seseo y ceceo

Si uno de los rasgos más significativos de la modalidad lingüística andaluza es el *seseo* o el *ceceo,* que, desde un punto de vista histórico o diacrónico, supone un grado más en la reducción de fonemas operada durante el siglo XVI y parte del XVII, la mayor parte de la provincia gaditana puede incluirse en zona ceceante, como bien recogen algunos mapas lingüísticos. Este predominio del ceceo no debe excluir la alternativa con el seseo en ciertas localidades, según revela el mapa 1705 del ALEA (1). Concretamente, la capital es seseante, aunque pueda darse algún caso de vacilación (2).

La aspiración: sus diversas manfestaciones

Es un fenómeno muy generalizado, que ofrece distintas variantes, y que se debe a la articulación más relajada y a una fuerza espiratoria menor.

La *-s final* de sílaba se relaja en andaluz y es sustituida por una aspiración, que en ocasiones da paso a una total desaparición del fonema, un fenómeno que ya se daba en indoeuropeo y en latín () : -s > -h (aspiración) > Ø (cero fonético) (3).

En algunos casos pueden encontrarse hasta tres realizaciones distintas, es decir, las tres posibles: [lasóšo], [lahóšo], [laóšo].

De esta manera se crea un área occidental –según manifiesta el mapa 1696 del ALEA– que comprende las provincias de Cádiz, Huelva y Sevilla, en su práctica totalidad. La provincia gaditana limita con el área de oposición fonológica de abertura en la provincia de Málaga (concretamente por la Serranía de Ronda).

Esta *-s aspirada* produce evoluciones en los grupos /sb/, /sd/ y /sg/, que se ensordecen dando como resultado la fricación: ø, θ, x, respectivamente. Por ejemplo: resbalar [reøalá], las botas [laøóta], (ocasionalmente se realizan de esta otra manera: [r̄ehßalá] y [lahßóta]); los dos [lohðò] > [loθó]; riesgo [r̄jého], rasguño [r̄ahùño]. Esta mutación consonántica opone a Sevilla con Córdoba y, sin embargo, se extiende hasta Cádiz por la salida natural del Guadalquivir al mar (4).

Naturalmente que la mecánica y el rigor de estas asimilaciones y de otras de las que nos ocuparemos a continuación oscilan de sujeto a sujeto, y dependen del mayor o menor grado de énfasis, rapidez, relajamiento articulatorio, etc.

La aspiración es también típica de la consonante alveolar cuando es *-r final de grupo o sílaba:* carnaval [kahnabá], virgen [bíhẽ], con una clara resonancia nasal en toda la palabra.

La aspiración de la *h –inicial procedente de la f– inicial latina* es un rasgo considerado típicamente andaluz que se conserva en casi toda la provincia de Cádiz, sobre todo en el nivel popular, al contrario que los hablantes cultos que adoptan el cero fonético en coincidencia con la solución normativa. Cádiz capital, al igual que las restantes capitales andaluzas tiende a generalizar el cero fonético, de manera que el rasgo culto termina convirtiéndose en urbano.

El fonema /x/ (es decir, jota) es igualmente aspirado, rasgo que se convierte en difusión absoluta en una provincia como la de Cádiz, zona de aspiración, como ya hemos señalado anteriormente: rojo [r̄óho].

El yeísmo

Al igual que el resto de Andalucía, Cádiz ofrece una extensión relativamente compacta de yeísmo, es decir, no hay distinción ll / y. La articulación que se oye normalmente es /y/, mediopalatal suave, como la castellana. Este fenómeno se encuentra atestiguado desde el siglo XVI, y sobre todo, en el XVII.

> "El yeísmo era considerado como rasgo característico andaluz (gayinaz, poyaz, remedo de la pronunciación andaluza en un romance de don Tomás de Iriarte, entre 1773 y 1792), *bollante* por *boyante,* ultracorrección en el gaditano González del Castillo, etc." (5).

El texto de Iriarte a que se refiere Rafael Lapesa es un "Romance en que se describe un ridículo baile casero" y lo recoge –con cita expresa de Cádiz– Zamora Vicente:

> "De andaluces y andaluzas
> Vi una grei tan numerosa
> Que dudé si estaba en Cádiz
> En medio de la Recoba.
> Oí zalameras y voces
> De veinte damas ceceosas,
> Las unas ya muy *gayinaz*
> Y las otras aún muy *poyaz* (6)."

Este yeísmo generalizado no impide la aparición de puntos aislados de distinción, como pueden ser las localidades serranas de Benaocaz y Jimena. Por otra parte, este yeísmo –a veces rehilado– debe ponerse en paralelo al tratamiento de la *ch fricativa.* En el área gaditana tiende a una articulación muy poco tensa, relajada, que ha conducido a una fricación, con gran frecuencia no labializada: noche [nóse], mucho [músо].Esta articulación es similar a la del sonido *sh* en la lengua inglesa: *she, fish, short.* Se logran así las isguiente igualaciones de fonemas:

s / θ ĉ / š l̯ / y

Pérdida de consonantes

En el habla que analizamos existe una marcada tendencia a hacer desaparecer diversas consonantes, especialmente cuando son intervocálicas y finales.

En el caso de la *-d intervocálica,* la tendencia a la desaparición va mucho más allá que en el castellano medio, en el que se tolera en la terminación *-ado,* que pasa a realizarse [áo]. Puede darse *entre vocales iguales:* nada [ná], tostada [tostá], adrede [adré], todo [tó]; pero también *entre vocales diferentes:* menudo [menúo], dedo [déo], marido [marío]. En el caso de *menudo* se puede establecer una diferenciación semántica según sea su realización fonética:

[menúo] = 'pequeño, chico o delgado'

[menúdo] = 'plata de callos a la andaluza'

La desaparición *en los participios* es general: *-ado, -edo, -ido,* así como sus femeninos, con algunas excepciones. Se dice [interumpío] 'interrumpido', pero también [pído]; [peó] 'pedo', pero [torpédo] 'torpedo'.

Cuestiones gramaticales

El sintagma nominal: el sustantivo

Como quiera que todo sustantivo está integrado por un *lexema,* que es el soporte del contenido significativo, y por unos *morfemas gramaticales,* y entre ellos se encuentran los denominados *constitutivos* como son *el género* y *el número,* es interesante observar qué aspectos curiosos nos ofrece el habla de la provincia de Cádiz con relación a los mismos.

Dice Müller (7) que en Cádiz son frecuentes los cambios de género: *er sartén* por *la sartén,* aunque estimamos que lo son mucho más en poblaciones de la provincia que en la capital, aparte de las vacilaciones arcaicas *(el calor y la calor).*

Existe, a veces, un deseo claro de diferenciar el masculino del femenino, siguiendo una tendencia sistematizadora de la lengua: *ciento dos / cienta dos, marchante / marchanta, cliente / clienta.*

Un rasgo muy importante es la *indicación del plural por medio de la aspiración* de la que hemos hablado en el apartado anterior dedicado a la fonética. Pero mediante el número puede obtenerse diferenciación semántica:

estirar *la pata* = 'morir' *singular*

estirar *lah pata* = 'pasear' *plural*

El adjetivo

El *superlativo absoluto,* que es un valor atributivo que se manifiesta con la forma *muy* o con el morfema *-ísimo,* adquiere en los hablantes gaditanos una peculia-

ridad interesante: se llegan a unir *(muy + -ísimo),* ese niño es *muy malísimo* > ese niño es *mù malísimo.*

Otros superlativos de interés son: *más mayor.* 'el mayor', *más mejor* 'lo mejor', *más menos* unidos en insólita y paradójica expresión ("esto me gusta *más menos...*"). Una fórmula de comparación muy utilizada es "más bueno *que qué...*", en la que parece como si el hablante no encontrara ya término para su comparación y se quedara titubeante.

Reducción del paradigma verbal

La conjugación verbal puede quedar reducida en sus formas:

yo *béŋga*

tú *béŋga* (o ligera aspiración)

él *béŋga*

nosotro *béŋgamo / beŋgámo*

ustedes *béŋgã / beŋgái*

elloh *béŋgã*

Esta reducción obliga a una profusa utilización de los pronombres personales para establecer diferencias de formas verbales.

Otras peculiaridades en cuanto a los usos verbales pueden ser: el uso de *habemos* sustituyendo a *hemos ("habemos* dejado"), *haber* por *estar* ("aquí *habemos* seis"), *estaba haciendo* por *hacía... Callarse* se prefiere a *callaos* y *callaros,* debido,sin duda, a la sustitución del pronombre *vosotros* por *ustedes.*

El adverbio

Por su forma ya sabemos que es palabra invariable. Sin embargo, en Cádiz se utiliza en *diminutivo: cerquita, cuantito, mismito, poquito,* incluso en femenino, *poquita,* etc.

También se hace diminutivo a partir de un *gerundio adverbializado: callandito, chorreandito, pingandito, pipandito,* etc.

Los pronombres

En los *pronombres personales* nos encontramos que la segunda persona del plural, *vosotros,* es sustituida, como ocurre en toda Andalucía Occidental, por *ustedes,* lo que obliga a una reestructuración del paradigma verbal:

yo kómo

tú kóme (o ligera aspiración)

él kóme

nosotros komémo (o ligera aspiración)

ustédes kómen / koméi

ellos komen

El léxico

Es difícil hacer una delimitación del léxico de la provincia de Cádiz por sus especiales características de inestabilidad y diversidad. Vamos a hacer unas cuantas calas que nos sirvan a guisa de ejemplo.

El gaditano ha creado términos como *cursi* "dícese de la persona que presume de fina y elegante sin serlo"/"aplícase a lo que, con apariencia de elegancia o riqueza, es ridículo y de mal gusto" o *costo* "comida que el peón, albañil, pescador, etc., se lleva hecha para tomarla en el lugar donde trabaja", refrendados por la Academia Española de la Lengua, que así los recoge en su Diccionario (8).

Vocablos ya existentes en la lengua común han adquirido a partir del uso de los hablantes gaditanos una especial significación: *angurria* "deseo casi constante de orinar", *liberal* "que profesa doctrinas favorables a la libertad política en los Estados", *místico* "afectado, remirado, remilgado", *paraíso* "localidad más alta de un teatro, cine u otro local de espectáculos", *purificáo* "sufrido"...

El *Vocabulario andaluz*, de Alcalá Venceslada (9), señala que son gaditanismos términos como *aguaviva* o *aguamala* "molusco transparente y gelatinoso", *asuntar* "comprender, enterarse bien de una cosa", *bajial* "ensenada de poco fondo para atraco de embarcaciones pequeñas", *bolichero* "cierto empleado de funeraria", *bullasca* "bulla, jaleo", *charabaca* "chisgarabís, persona poco formal", *chiquita* "vaso de cristal para el vino", *limeta* "botella de vino", *mojarra* "lengua", *mosqueta* "golpe en la nariz haciendo sangre"/"sangrar por la nariz", *nanai* "nada", *piriñaca* "ensaladilla de pimientos, tomates y cebollas, aliñada con aceite, vinagre y sal", *piripi* "persona muy reripuesta y pagada de sí"/"persona un poco bebida", *privelo* "copa pequeña para el vino", *rebujina* "revoltijo, mezcla de muchas cosas"...

Palabras relacionadas con costumbres e instituciones de la provincia pueden ser: *bache* "local pequeño en que se expenden bebidas, sobre todo vino, en ocasiones con tapas, especialmente de pescado frito" (Cádiz)/ *güichi* (San Fernando)/ *tabanco* (Jerez); *barrilete* "cometa" (Cádiz)/ *pandero /pandorga; casapuerta* "puerta de la calle"/*zaguán; casero* (o *casera*) "representante del dueño de una casa de vecinos ante éstos"; *comparsa* y *chirigota*, nombres de agrupaciones carnavalescas; *chicuco* "dueño o empleado de un almacén de ultramarinos", *embarcáo* "empleado de barco, miembro de la tripulación del mismo, especialmente fogonero, camarero, panadero, etc.", *freidor* "freiduría", *refino* "mercería", *montera* "cubierta de cristales sobre un patio, galería, etc." (Cádiz) / *lumbrera* (Jerez)...

La vinculación a la mar, sobre todo –claro está– en las localidades costeras, se nota en tantos términos de origen marinero que, forzosamente, tenemos que reducir la relación: *achicar* "tomar bebidas alcohólicas", *a orsa* "con prisa, con precipitación", *aprovechar la collá* "ocasión, oportunidad", *a rachas* "empujón violento", *bandearse* "defenderse", *bastina/bastinazo* "basto, grosero", *coger la viá* "coger impulso", *dar un baldeo* "dar un paseo sin una idea fija", *derrota batía,* "inesperada, inoportunamente", *embarcarse* "quiere decir que una cosa cae o se sitúa en un lugar de difícil acceso", *la mar de...* "cantidad en grado extremo", *marinear* "trepar por una cuerda, palo u otra superficie vertical", *navegar* "caminar, andar", *recalar* "llegar a un determinado sitio", *recoger velas* "enterarse, precaverse"...

No nos podemos olvidar de la influencia del caló, la lengua de los gitanos, en el habla gaditana. ¿Ejemplos? Muchos. Citemos algunos: *acharáo, andoba, camelar, canco, canguelo, coba, curda/ curdela, currelo/ currelar, chaláo, chamullar, chipén, chungo/chunga/chungalé/chungaleta, chusma, diñar/endiñar, espichar, gachí/gachó, guipar/enguipar, jamar, jarana, jinda/jindoi/jindama, jiñar, longui, mangar, menda, mollate, najarse, palmar, paripé, parné, pirarse, apoquinar...* (10)

Aquí, en esta tierra, se han acuñado frases que han pasado a ser usadas por todos los que hablan español: *Despedirse a la francesa, Viva la Pepa, Ir a por atún y a ver al Duque, Llovió más que cuando enterraron a Bigote, Acabar como el rosario de la aurora, ¿Qué pasa en Cádiz?, La carabina de Ambrosio, Son habas contadas y Tocarle a uno la negra* (11).

Citemos algunos términos propios de distintas localidades de la provincia:en Jerez, por ejemplo, encontramos: *cacharritos* "atracciones de feria", *Currito Núñez* "agartija", *lúa* (la aluda > la alúa > lúa) "hormiga de alas", *maestro,* palabra típica o específica de Jerez, que posee valor despectivo, ya que el primer toro que se lidió en la ciudad se llamó *Maestro*, y de ahí el sentido negativo motivado por un proceso metafórico; *papa huevo (en borricate,* en Cádiz) "a cuestas, a hombros" (12).

En una mezcla heteróclita, encontramos por aquí y por allá en distintas poblaciones de la provincia: *roiscar* "dormir", *entiquito* "exactamente igual", *olla* "cocido", *terrera* "sueño", *tufo* "flequillo", *soliéro* "que aprieta el calor", en Algodonales (13); *escorandarse* "desanimarse, acobardarse", en Grazalema; *giropa* "hoja de la mazorca", en Alcalá de los Gazules (según Alcalá Venceslada); *marmajo* "disparate grande", en Arcos de la Frontera (14); *tramojo* "persona de aspecto descuidado", en Medina Sidonia; *chabalines* "zapatillas de deporte", en La Barca de la Florida; *mayeto* "dueño o arrendatario de finca de labor o viña de mediana o pequeña extensión", en Rota; *taró* "niebla muy densa", en el Campo de Gibraltar.

Una interesante peculiaridad léxica es la del Campo de Gibraltar que, en contacto con la colonia inglesa, ha sufrido la penetración de anglicismos pertenecientes a campos muy diversos: *meblí* "canica" (*bola* o *bolindre* en otros lugares) del inglés *marble; chingoa* "chicle", del inglés *chewing-gum; tipé* "tetera", de *tea-pot* (15).

Otros campos léxicos enriquecen el panorama del vocabulario de la provincia gaditana,como el de las salinas, el de la vid y el vino o del mundo del Carnaval, y que obviamente no podemos tratar en un artículo de dimensión reducida como éste (16).

Conclusión

Han sido éstas unas ligeras notas que han intentado definir de alguna manera cómo se expresa nuestra gente, la gente de la provincia de Cádiz. En la pronunciación, a la hora de construir los esquemas gramaticales, al seleccionar –y a veces inventar– el léxico, el hablante gaditano manifiesta una gran expresividad, una gran afectividad, una enorme ironía.

Las alusiones metafóricas, tan frecuentes, la gracia, la viveza, la espontaneidad y la concreción dan personalidad y distinguen al español hablado en Cádiz que, lógicamente, participa de las características generales del andaluz occidental.

Notas

(1) La sigla ALEA hace referencia al *Atlas lingüístico y etnográfico de Andalucía,* de Alvar, M., Llorente, A. y Salvador, G.

(2) Cf. Payán Sotomayor, P.: *La pronunciación del español en Cádiz.*

(3) Vid. Payán Sotomayor, P.: "La -s implosiva: desde el remoto indoeuropeo a la Romania Nueva". *Excerpta Philologica.* Revista de Filología Griega y Latina de la Universidad de Cádiz, 1994-1995. Vol. IV-V, págs. 449-469.

(4) Lamíquiz, V.: "Sociolingüística en un habla urbana: Sevilla". *REL*, 6-2-, Madrid, 1976, pág. 359.

(5) Lapesa, R.: *Historia de la lengua española.* Gredos, Madrid, 8ª ed. 1980, pág. 500.

(6) Zamora Vicente, A.: *Dialectología española.* Gredos, Madrid, 2<´ed. 1970, pág. 310.

(7) Íd. pág. 329.

(8) Real Academia Española: *Diccionario de la lengua española.* Espasa-Calpe, Madrid, 21ª ed. 1992.

(9) Alcalá Venceslada, A.: *Vocabulario andaluz.* Gredos, Madrid, reimpr. 1980.

(10) Rebolledo, T.: *Diccionario gitano-español y español-gitano.* Edición facsimilar de la de 1909, Universidad de Cádiz, 1988.

(11) Cf. entre otros Iribarren, J.M.: *El porqué de los dichos..* Aguilar, Madrid, 4ª ed. 1974.

(12) Vid. *El habla de Jerez. Estudio sociolingüístico* de Carbonero Cano, P. y otros, y *El habla de Jerez*, de Juan de la Plata.

(13) *Diario de Cádiz*, de 1 de septiembre de 1991, en artículo firmado por Manuel Pérez Regordán, da noticia de algunos de estos términos.

(14) Manuel Pérez Regordán y otros escritores arcenses nos informaron acerca de este vocablo.

(15) Cavilla, M.: *Diccionario yanito*. Gibraltar, 1978; Bautista Rico, C. en un trabajo de curso presentado en 1987; y García Martín, J.M.:*Materiales para el estudio del español en Gibraltar. Aproximación sociolingüística al léxico español de los esudiantes de enseñanza secundaria*. Universidad de Cádiz, 1996.

(16) Cf., entre otros trabajos, Payán Sotomayor, P.: *El léxico de las salinas*. Caja de Ahorros de Cádiz, 1990. Y del mismo autor, "El lenguaje carnavalesco", fascículo núm. 3 de los nueve que integran la obra *Carnaval en Cádiz*, coordinada por Alberto Ramos Santana. Diario de Cádiz, 1993.

Bibliografía

Alcalá Venceslada, A.: *Vocabulario andaluz*. Gredos, Madrid, reimpr. 1980.

Alvar, M., Llorente, A. y Salvador, G.: *Atlas lingüístico y etnográfico de Andalucía*.. Universidad de Granada-CSIC, 1976.

Carbonero Cano, P., Álvarez Cubero, J.L., Casas Gómez, M. y Gutiérrez Sánchez, I.Mª.: *El habla de Jerez. Estudio sociolingüístico*. Biblioteca de Urbanismo y Cultura. Jerez, 1992.

Cavilla, M.: *Diccionario yanito*. Gibraltar, 1978.

García Guerrero, Mª.: *El habla de Sanlúcar de Barrameda*. Fundación Municipal de Cultura. Sanlúcar de Barrameda, 1994.

Iribarren, J.M.: *El porqué de los dichos*. Aguilar, Madrid, 4ª ed. 1974.

Lapesa, R.: *Historia de la lengua española*. Gredos, Madrid, 8ª ed. 1980.

Mondéjar, J.: *El verbo andaluz, Formas y estructuras*. CSIC, Madrid, 1970.

Navarro Tomás, T.: *Manual de pronunciación española*. CSIC., Madrid, 11ª ed. 1963.

Payán Sotomayor, P.: *El habla de Cádiz*. Quorum Editores, Cádiz, reimpr. 6ª ed. 1996.

——— *La pronunciación del español en Cádiz*. Universidad de Cádiz, 1988.

Plata, Juan de la.: *El habla de Jerez*. Ingrasa

Real Academia Española: *Diccionario de la Lengua Española*. Espasa-Calpe, Madrid, 21ª ed. 1992.

Rebolledo, T.: *Diccionario gitano-español y español-gitano*. Universidad de Cádiz, 1988, edición facsimilar de la de 1909.

Rodríguez Gómez, F.: *El habla de Villamartín*. Ayuntamiento de Villamartín, 1996.

Rosado, Mª A.: *El habla de Arcos*

Toro y Gisbert, M.: "Voces andaluzas". *Revue Hispanique.* Tomo XLIX, nº 116, agosto 1920, págs. 313-647.

Zamora Vicente, A.: *Dialectología española.* Gredos. Madrid, 2ª ed. 1970.

Demófilo. Revista de cultura tradicional de Andalucía, núm. 24 (1997)

LA CULTURA MATERIAL Y LOS OFICIOS TRADICIONALES EN LAS COMARCAS GADITANAS

Margarita TOSCANO SAN GIL
Real Academia de Bellas Artes de Santa Isabel de Hungría de Sevilla

Resumen

La privilegiada situación geográfica que disfrutan los hombres que habitan la provincia de Cádiz, los ha hecho merecedores de una importante riqueza etnográfica y de una compleja cultura material. El arte de los pastores, el de los ganaderos, el de los agricultores, el de los marineros y el de los distintos oficios necesarios para el mejor desenvolvimiento del hombre en su comunidad, reflejan una especial idiosincracia, que situan a esta provincia en lugar destacado entre los estudios etnográficos. Este testimonio está recogido en fuentes historiográficas y documentales, en los textos de los viajeros, en antigua bibliografía antropológica y en los pinceles de distintos artistas que dejaron reflejados en sus lienzos los aspectos más destacados de la vida cotidiana.

* * *

La ciudad de Cádiz y las otras ciudades y pueblos que conforman la provincia, situados en el extremo meridional de la Península Ibérica, disfrutan de unas carácterísticas geográficas y climáticas que han influido decisivamente en su forma de vida y en los usos y costumbres tradicionales que de ella se derivan, en un intento de adaptación al medio en que se desarrollan. Estas características, se traducen en una diversidad temática, que favorece el hecho de que en la provincia de Cádiz tengan cabida casi todas las manifestaciones culturales que conforman el panorama etnográfico andaluz. Desde el *arte pastoril*, desarrollado por los pastores de la Serranía gaditana, al *arte de los ganaderos, agricultores o marineros*, pasando por las distintas artes necesarias para el desarrollo de los diversos *oficios* indispensables en cada localidad, se manifiestan en esta provincia. De esta forma, el sobrenombre de "artista" con que gustaban apodarse algunos trabajadores, cuando a lomos de caballerías recorrían los campos, de cortijo en cortijo, para realizar cualquier clase de oficio, con la única ayuda de su ingenio y su pericia, unidos a los pocos medios mecánicos existentes, puede ampliarse a cuantos realizan algún tipo de actividad tradicional con características similares.

El carácter histórico de lo que a veces se llama *artesanía o artes y costumbres* populares, se aprecia en la relación de oficios que a fines de la Edad Media acompañan a la procesión del Corpus Cristi de Sanlúcar de Barrameda, según sus actas capitulares recogidas por Madrazo (1):

"Los techadores con la tarasca; luego los hortelanos con la suya; luego los herreros y tejedores, los carreteros con danza de segadores, los olleros y cantareros, los pintores, los esparteros, los zapateros, los barberos, los especieros, los sederos y detrás de ellos los moriscos, los taberneros con danza de espadas, los tahoneros, los toneleros, los hombres de mar con danzas, los carpinteros, los sastres y los armeros. Les seguían el Arca del Santísimo Sacramento, los oficiales del municipio, con hachas encendidas, y detrás todos los mercaderes con hachas también" (Madrazo, 1884:817). De este modo, sólo estos últimos se diferenciaban de los otros veintiún oficios, que son probablemente los de los gremios acreditados entonces en la ciudad. La participación de estos oficios en función tan solemne y el tratamiento igualitario que, entonces, tenían labores artesanales, artísticas o de pura producción agrícola, nos acerca a la verdadera consideración que puede darse a cada uno de los útiles y objetos que conforman la cultura material tradicional de esta comunidad.

Desde principios del siglo XIX está documentado como la ciudad de Cádiz, al no disponer de suelo suficiente para producir materias primas, se especializa en el desarrollo de la industria y de las artes (Madoz, 1987:186-188). Por ello, importa toda clase de productos españoles y de América, unos para su propio consumo y transformación y otros como el tabaco, azúcar, granas, añil... para distribuirlos por toda España. De esta forma, sobresale en el arte de la *ebanistería* o fabricación de muebles de lujo, realizados con las maderas que procedentes de América se utilizaban como lastre en el fondo de los barcos, en la *fabricación de alhajas de oro, plata y pedrería*, en la fabricación de *guantes, sombreros, tejidos de hilo, lienzos, mantelerías y cintas*, en el *curtido de pieles*, en la fabricación de *instrumentos musicales* de todas clases, de *cirugía*, en el *papel pintado* y en mil y otros efectos.

La descripción de los oficios gaditanos en el siglo XIX, según Madoz, es la siguiente:

"Todas las artes e industrias tienen vida y progresan en esta capital... una ciudad, que sin poseer ninguna de esas riquezas que se llaman positivas, abunda en lo necesario y superfluo, goza de comodidades de que otros carecen, y vive con lujo y boato en el esterior, es preciso que todo se lo proporcione con los productos de la ind. y de las artes. Y esto es tan cierto, que el hombre analítico y observador ve en Cádiz dos poblaciones distintas, una la comercial é industrial, otra la puramente doméstica: la primera habita lo bajo de las casas, la segunda lo alto, y así hasta cierta hora de la noche, estan casi todas las calles tan iluminadas como en una feria, pudiendo decirse que la parte de la c. en que está el principal comercio, es un mercado corrido sin más divisiones que tabiques o encrucijadas. Para convencerse de esta aserción, que parece muy exagerada, téngase presente que por un cálculo aproximado, se cuentan tantos establecimientos con puerta abierta á la calle, cuanto es el número de casas que tienen la población, en los cuales se ven 9 cafés, 15 fondas, 200 zapateros, 104 barberos, 92 carpinteros, 50 sastres, 106 abaceros, 145 puestos de comestibles, 152 de vinos y licores, 40 confiterías, 176 locales en que se vende pan ó fruta, 25 platerias, 12 relogerias, 42 lecherias, 40 hornos y tahonas, 23 boticas y 7

droguerias; siguiendo la misma proporcion los carpinteros de ribera, peineros, estampadores, tiendas de cuadros, peluqueros, cereros, dibujantes, grabadores de alto y bajo relieve, de dulce, de maderas, impresores, lapidarios, litógrafos, libreros, encuadernadores, tintoreros, jauleros, jugueteros, cartoneros, torneros, latoneros, hojalatoneros, herreros, medieros, cordoneros, beloneros, toneleros, abaniqueros, puestos de sanguijuelas, tiendas de ropa usada, de muebles viejos y nuevos, bordadores, mercaderes, cuyas tiendas no son solo muchas en número, sino muy elegantes, descollando entre todas las de La Orden, por su suntuosidad y gusto; perfumistas, puestos de flores naturales y artificiales, modistas y tiendas de modas, almacenes de maderas, de herrages y efectos navales, ebanistas, máquinas de aserrar madera, prensa para impresiones de relieves en paños y telas de lana para cubiertas de mesa, silleria, etc., fáb. de naipes y papel pintado, de charoles, de hules, de esteras, de guitarras, de bordones, de instrumentos quirúrgicos, musicales y náuticos, de velamen para barcos, de cordeleria, de guantes, de sombreros, de espejos, de fósforos, de fideos y toda clase de masa, de almidón, de betun del calzado, marmolistas, pintores, doradores, almacenes de suela, de aceite, de comestibles, de huevos y chacinas, galonerias de plata y oro, freidores de pescado, cuyo número es prodigioso, neverias, fabricas de loza y vidriado, de ladrillos, de cal y yeso, de albayalde, de jabón duro, de velas de sebo y cera, de aguardiente, de cerveza, de refrescos gaseosos, de toneles, de pesos para monedas y pedreria, etc. etc. (Madoz, 1987:186-187).

El poco suelo de que disponía la ciudad de Cádiz estaba ocupado por viñas y por algunas huertas, extramuros de la ciudad. Las *viñas* gaditanas, que disfrutaron de gran fama en la antigüedad, estaban plantadas desde el Convento de San Francisco hasta la parte S.O. de la muralla, en las inmediaciones de lo que todavía recibe el nombre de "Barrio de la Viña" y en cuyas cimentaciones se han encontrados restos de norias. El terreno arcilloso y su resguardo natural de las inclemencias de los vientos, favorecía el desarrollo de las vides, de tal forma, que en 1823, con motivo de una visita de Fernando VII a la ciudad, le presentaron dos racimos de uva de tal magnitud que pesaban cerca de una arroba (Madoz, 1987: 176). La *huertas,* conseguidas a fuerza de abono y trabajo, estaban situadas en el barrio de San José, llegaban hasta la Cortadura de San Fernando y proporcionaban buena parte de las frutas y hortalizas que se consumían en la ciudad. También, sobresalía Cádiz, desde tiempo inmemorial, en el *arte de la pesca,* fundamentalmente la *merluza o pescadilla*, el *lenguado*, el *sargo*, el *dentón*, etc., que eran trasladados en grandes barcas llamadas "parejas", que hacían de correo por la mañana y por la tarde, desde otras barcas que faenaban mar adentro. La pescada pequeña era uno de los principales alimentos del pueblo, se freía en los conocidos freidores públicos y gustaban de ella, a la hora de la cena, incluso las familias acomodadas.

El resto de las ciudades y pueblos que constituyen la provincia se dedicaban a la *agricultura*, cuya actividad podía decirse que ocupaba al mayor número de sus habitantes, a la *ganadería*, a la *explotación de los montes*, a la *pesca*, a la *fabricación de la sal* y a otros oficios diversos.

En la actualidad, la riqueza etnográfica, que en su día disfrutó la provincia de Cádiz, ha decrecido considerablemente, debido a que las nuevas técnicas van igualando, progresivamente, los usos y costumbres de los ciudadanos y los artistas, al realizar sus productos, se ven obligados a satisfacer el gusto del público que lo solicita, en detrimento de las formas y costumbres tradicionales. El relego de los oficios tradicionales se debe, entre otras razones, a la creciente atracción de los jóvenes por la vida urbana y al gusto por la moderna tecnolgía (Rodríguez Becerra, 1984:491-504) (2).

El estudio del panorama actual de la cultura material en la provincia de Cádiz conviene realizarlo por áreas geográficas y culturales, ya que paralelamente al desarrollo histórico y a la creación y difusión de las formas artísticas, se mantienen una serie de actividades que dependen directamente de los condicionantes geográficos, los productos de la naturaleza o una disposición especial de los habitantes de un lugar, de modo que se convierten en formas tradicionales de cada comunidad.

Serranía de Grazalema

El poder jurídico e institucional concedido a la organización de la Mesta en el antiguo territorio del Señorío de Villaluenga, que poseía privilegios sobre cañadas y descansaderos, de los que se conserva una interesante documentación en el Archivo Municipal de Benaocaz, favoreció el desarrollo de una cultura pastoril que repercutió directamente en una producción encaminada a la fabricación de paños. Esta cultura, que se concentra históricamente en la Serranía de Grazalema (3), posee peculiaridades que la distinguen de la pirenaica, de la castellano-leonesa o de la extremeña (Cortés, 1995:167-183).

Una breve revisión histórica documenta, sobradamente, la especial ocupación a la que se dedicaban los habitantes de esta zona de la provincia de Cádiz y su floreciente situación económica, debido al auge de la producción textil. Antonio Ponz que a finales del siglo XVIII pasó por Grazalema, dice que había "una industria floreciente de paños comunes, en que están ocupados la mayor parte de sus vecinos y luego los venden a las principales ciudades de Andalucía, viven cómodamente y sin mendiguez" (Ponz, 1972:XVIII, 113-114) (4). Pascual Madoz, en su *Diccionario Geográfico,* al referirse a la industria de los pueblos que conforman la Serranía de Grazalema, a mediados del siglo XIX, cita un buen número de telares y fábricas de tejidos, producto de la riqueza agropecuaria de la zona (Madoz, 1987:326). Pero, es sin duda, la villa de Grazalema la que acapara su atención en lo que a riqueza industrial se refiere, por la abundante producción de sus telares (5). En la Exposición Marítima Nacional celebrada en Cádiz en 1887, muchos pueblos de la sierra norte gaditana y buena parte de los que configuran la cuenca alta del río Guadalete exhiben distintas muestras de lana, todas de gran calidad, pero es la relación correspondiente a Grazalema la que sobresale por su producción textil (Memoria general, 1888) (6). Igualmente, J. Pitt-Rivers (1971:71) que vivió en Grazalema en la década de 1950, se refiere a la existencia de más de 300 telares a finales del siglo XIX, lo que da idea de la preponderancia textil que seguía manteniendo la ciudad. En 1.980, sólo quedaban dos telares en funciona-

miento, el de Mario Sánchez Román y el de Vicente Narváez Bajón (Toscano, 1985:71-72) y en la actualidad, la fábrica de San José y Artesanía Textil de Grazalema de Mario Sánchez Campuzano (Guía artesanía, 1990:46-47).

El proceso de fabricación de los paños era muy complejo y comenzaba en el preciso momento en que se esquilaba la lana a las ovejas. Su producción llegó a ser muy variada, destacando las *mantas tradicionales* de cama, la *manta estribera*, la *manta de pastor o media manta* y las piezas de paño crudo realizadas para las hermanitas de la Cruz (Toscano, 1985:72-76). Para la fabricación de estos paños era imprescindible el uso de máquinas muy elementales, el *diablo*, la *desmotadora*, la *emborradora*, el *aparato mechera*, el *torno*, el *aspa*, el *casillero*, la *urdidora*, el *telar*, el *batán*... que junto a los propios paños, forman parte de la cultura material del pueblo de Grazalema.

Además, los habitantes de la Serranía de Grazalema dedicados fundamentalmente al pastoreo de las ovejas han sabido desarrollar un arte generador de una cultura material rica y variada, similar a la de los pastores pirenaicos o castellano-leoneses basado en la producción de *cayadas, cajitas, colodras, sellos de pan*, diversos utensilios de cocina: *cucharas, tenedores, morteros, saleros* y muy especialmente, *ruecas, husos y palillos*, que utilizaban como objeto de regalo para sus mozas (Cortés, 1995:21-104). Estos objetos, realizados por los pastores para entretener el tiempo durante sus largas permanencias en el campo, estaban fabricados con los materiales que tenían a mano en cada momento, así utilizaban *madera, asta, hueso, cuero, corcho*... con la única ayuda de su *cuchillo o navaja*, que también utilizaban, calentándolas al fuego, para grabar las iniciales o alguna frase alusiva a la persona objeto del regalo, generalmente, su novia, su madre o su hermana. Desgraciadamente, el testimonio de estas piezas en la Serranía de Grazalema es muy escaso, debido a lo efímero de los materiales empleados en su fabricación y al hecho de no haberse realizado, en su momento, una adecuada campaña de recogida para evitar su pérdida.

También es muy interesante la documentación que estos pastores aportan a la *indumentaria* tradicional, debido a la necesidad de protegerse de los rigores del frío y de la lluvia. Son siempre prendas de uso externo, de quita y pon, que cubren el traje de faena básico en el campo andaluz: *pantalón de medio ancho y camisa de rayadillo.* Nos referimos a la *media manta o manta de pastor*, también llamada de *cogujón*, por la forma como se prende sobre la espalda del pastor con la ayuda de una pequeña ramita de sabina, a la *manta estribera,* que utiliza el pastor cuando tiene que montar a caballo, al *capote de muselina embreada*, de características impermeables, que se complementa con el *sombrero de ala*, de igual textura y a los *culeros de zalea o de palma*, destinados a proteger al pastor de la humedad durante las largas acampadas. También la *solapa*, realizada con paño de Grazalema, en forma de casulla, lo que permitía una gran libertad de movimientos al dejar los brazos libres, por lo que llegó a ser la prenda de vestir usual de los carboneros (Toscano, 1985:29-32).

Otro aspecto interesante de la cultura material de los hombres de la sierra de Grazalema es la *fabricación de sillas* con palos de madera lisos o torneados y *asientos*

de anea, que hacen, fundamentalmente, las mujeres de la cercana aldea de Benamahoma con las *remetederas o entremetederas* (7). Todavía existen otros artesanos que se dedican a la fabricación de esta clase de sillas, como José Galán San Martín en Sanlúcar de Barrameda (Guía artesanía, 1990: supl. 11) y Joaquín Bohórquez en Alcalá de los Gazules que utiliza madera de adelfa que él mismo selecciona minuciosamente, en las aguas del río Barbate.

Relacionado con la cultura pastoril y ganadera se desarrolla en la serranía el proceso de curtido de la piel y su posterior manufactura, documentado desde la antigüedad por la necesidad que el hombre ha tenido de utilizar las pieles y el cuero para la fabricación de calzados, escudos, cartucheras, zurrones, correajes de diversa índole e incluso prendas de vestir. Miguel Mancheño y Olivares (1893:478-479), los hermanos José y Jesús de las Cuevas (1979:49 y 238) y Madoz (8) documentan esta actividad en la provincia de Cádiz desde finales del siglo XVII. La ciudad de Arcos experimentó, desde el principio, un mayor esplendor, pero decayó a partir de 1866 por la desidia de los hijos de Fernando García de Veas. De esta forma, la ciudad de Ubrique empezó a destacar en la manufactura de la piel de la mano del *petaquero* Angel Becina de Malta, de su hijo Serafín Becina Poley y de Antonio Villalobos Virues (Toscano, 1985:78-79).

El *proceso de curtido y manufactura del cuero* es complejo, pero el buen hacer de los artesanos de Ubrique ha sabido crear una industria floreciente que ha rebasado el mercado nacional. Tradicionalmente se fabricaban *cananas, zahones, botas altas...*, pero han sido el *preciso*, la *petaca* y la *cartera de ganadero*, las que han contribuido a dar realce a la industria del cuero en esta localidad (Toscano, 1985:81-82). Para su elaboración se utilizaban herramientas muy simples: *palillos, estecas, palustres, compases, reglas o líneas, chairas, hormas, petacabras...* y también algunas máquinas: *troqueladoras, prensadoras, bruñidoras, máquinas de timbrar...*Estas piezas se realizaban, generalmente, en piel de cabra y en colores negro, castaño, beige o corinto y presentaban una terminación muy cuidada por el esmero de su costura realizada siempre a mano; en ellas, solía aparecer el nombre del *petaquero:* L. Aragón, L. Chacón... y la contraseña UBRIQUE o LEGÍTIMO UBRIQUE. (Foto 1).

Posteriormente, la producción ha variado debido a las necesidades del mercado, en favor de las *pureras, billeteros, carteras, maletas, bolsos, zapatos, llaveros* e incluso sofisticadas *prendas de vestir*, que se comercializan con los nombres de prestigiosas firmas de moda. Por ello, el ritmo de producción ha crecido considerablemente y los talleres se han multiplicado, contándose en la actualidad hasta noventa y dos talleres o familias dedicadas a esta actividad, habiéndose extendido su área de expansión hasta Prado del Rey donde se localizan hasta cuarenta y cuatro talleres, uno en Villamartín, otro en Jerez, otro en Algar, otro en Villaluenga del Rosario y dos en Benaocaz (Guía artesanía, 1990: supl. 14-25).

Aparte la cultura pastoril y ganadera y los diversos oficios tradicionales que de ella se derivan, los hombres de la Serranía de Grazalema y en general, todos los que



Foto 1. Imagen antigua de una fábrica de piel de Ubrique, Sección de Ahormado. En primer lugar, «enjugador» para secar las «petacas y pureras»

habitaban las márgenes del río Guadalete, en su largo recorrido por la provincia de Cádiz, han sabido aprovechar la energia motriz que le proporcionaba la corriente del río para la *molienda* de la aceituna, de los cereales, para el funcionamiento de los *batanes*, etc... Esta actividad ha generado diversos oficios, especialmente el de *molinero*, considerado como uno de los más nobles y cuya misión era la molienda de los cereales a cambio de dinero o de una *maquila.*

El uso de la *rueda hidráulica* es muy antiguo y su descripción y empleo, según las características del lugar y la geografía del relieve, está bien documentado en España desde el siglo XVI (Pseudo-Juanelo Turriano, 1984: II, 300-410). En la cuenca alta del río Guadalete, caracterizada por cursos estrechos y rápidos, se aprovechaba la fuerza del agua, mediante la construcción de regueras de mampostería, denominados *cao*, la parte horizontal y *cubo*, la inclinada, en cuya caída se originaba la fuerza del agua que movía la rueda y transmitía el movimiento a las piedras del molino. Estos edificios destinados a la molienda del cereal, algunos antiguos batanes, configuran el paisaje de la serranía en ambas márgenes del arroyo Guaidovar, en Grazalema y del Bocaleones y Arroyomolinos, a su paso por Zahara de la Sierra. Precisamente en esta ciudad, se localiza el primer testimonio documental de la existencia de molinos en la zona, en una disposición de 26 de febrero de 1584, contenida en la *Recopilación de las Ordenanzas municipales de la villa de Zahara,* que trata de la venta de la harina por parte de los molineros (Escalera y Villegas, 1984:42).

Siguiendo el curso del Guadalete a su paso por Arcos, su cuenca se ensancha y sus aguas se desplazan más lentamente, por lo que es necesaria la construcción de grandes *azudas* de piedra que atraviesan el río y encauzan sus aguas hasta el molino. Entre ellos, el molino de *San Antón,* donde la tradición sitúa el famoso lance del corregidor y la molinera, trama fundamental de *El Sombrero de Tres Picos,* de Pedro Antonio de Alarcón y el molino *Algarrobo*, en cuyo interior se rodaron escenas *La Pícara Molinera,* de Juan Ignacio Luca de Tena (Foto 2). Ya en término de Jerez, en el lugar denominado La Cartuja, está el último de los molinos que se beneficia de las aguas del río Guadalete, un noble edificio construido con sillares de piedra, que ostenta repetidas veces el escudo de Jerez y entre cuyas etapas de construcción figura una efectuada en 1592. También, el movimiento de las aguas marinas puede ser aprovechado como fuente de energía para la impulsión de los denominados molinos de *mareas*, como el situado en el río Arillo (Toscano, 1984).

Los habitantes de la provincia de Cádiz también han sabido aprovechar la fuerza del viento, que caracteriza a algunas de sus localidades, para convertirla en energía motriz, mediante los tradicionales *molinos de viento*, como los de Vejer y Conil. En algunos núcleos rurales, especialmente del Campo de Gibraltar, se observan sencillos *molinetes*, destinados sobre todo a la producción de energía eléctrica.

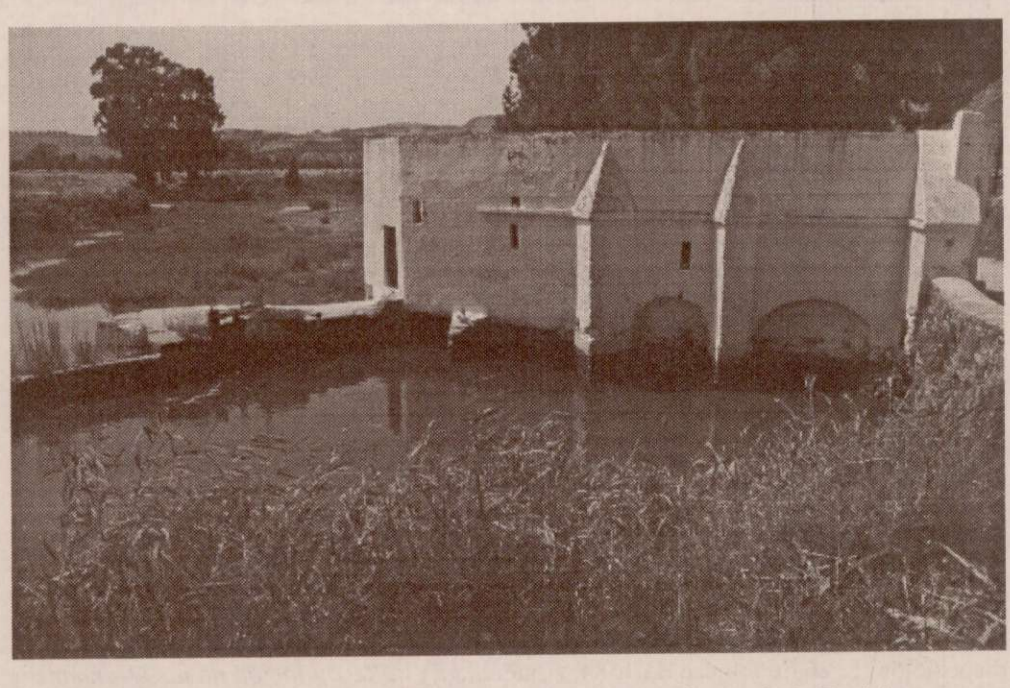


Foto 2. «Azuda» y fachada oriental del molino El Algarrobo en el río Guadalete. Arcos de la Frontera

El Campo de Gibraltar

El *Parque Natural de los Alcornocales,* formado por un conjunto de elevaciones de poca altura, se extiende desde la prolongación de la sierra de Grazalema hasta la orilla del Estrecho de Gibraltar y comprende parte de los municipios de Alcalá de los Gazules, Algar, Algeciras, Arcos de la Frontera, Benaocaz, Castellar de la Frontera, El Bosque, Jerez de la Frontera, Los Barrios, Medina Sidonia, Tarifa y Ubrique.

El *aprovechamiento de los montes* ha sido tradicionalmente uno de los principales recursos económicos para los hombres que habitan esta zona de la provincia de Cádiz. A mediados del siglo XIX se extraían *buenas maderas* de Castellar, *maderas para la construcción y para la confección de aperos de labor* de Jimena, *corcho* de Algeciras y Alcalá y *carbón y curtidos* de toda la zona de alcornoques, en general, además del aprovechamiento de la *bellota de las encinas* para la cría del ganado (9).

La Exposición Maritima Nacional celebrada en Cádiz en 1887, exhibe importantes muestras de producción de corcho, procedentes de muchos pueblos de la provincia (10). En 1894 había fábricas de tapones en casi todos los pueblos, incluida la ciudad de Cádiz y en 1900, Jerez de la Frontera encabeza la lista de ciudades industriales dedicadas a esta producción, seguida de La Línea, Algeciras, El Puerto de Santa María y Sanlúcar de Barrameda, mientras que en Ubrique, Grazalema, Benaocaz, Villaluenga y Jimena se dedicaban a la confección de tapones realizados a mano. Hacia 1943, este auge empieza a decrecer debido a la mecanización y en los años ochenta, sólo existían fábricas especializadas en la producción de aglomerados de corcho, taponeras en Jerez y El Puerto de Santa María y preparadoras en Los Barrios, Arcos, Jimena y Alcalá de los Gazules (Madoz, 1987: pássim).

El alcornoque, denominado *Quercus suber,* es un árbol típico mediterráneo de porte grande y majestuoso, del que el hombre obtiene un gran aprovechamiento. De su corteza, extremadamente gruesa y rugosa, se obtiene el corcho y de sus troncos y ramas, el carbón vegetal o *picón.* El *descorche* se efectúa cada nueve años, entre los meses de junio y septiembre, por obreros especializados, que reciben distintas nominaciones según la tarea que realizan. Los *soleros* encargados de limpiar el pie de los árboles, inician el trabajo junto al *capataz* que va marcando el lugar por donde conviene cortar cada árbol. El primer corte produce corcho de baja calidad, *bornizo*, que irá aumentando su calidad en sacas sucesivas y que se denominan *corcho hembra, segundero, fino* y de *reproducción.* Los *corcheros o hachas* realizan cortes circulares y verticales en el tronco del árbol y los golpean con el peto del hacha para que se desprenda con facilidad. El *recogedor* carga las *panas* en forma de haces y las traslada a la *pila* situada en un lugar despejado, donde puedan llegar los *arrieros* que las trasladan al *patio*, donde se clasifican según su calidad y tamaño y amontonan en forma de *castillos* de cinco o seis metros de altura, a los que se accede a través de rampas improvisadas.

La necesidad de sacar el corcho en grandes extensiones y la dificultad de desplazamiento obligaba a algunos corcheros a trasladarse con sus familias al lugar del

trabajo, donde construian pequeñas casas de corcho para vivir mientras duraba la *saca*. Con las *panas* de corcho, trabadas con *virus*, formaban desde pequeñas garitas para la vigilancia del *castillo* en el *patio*, hasta viviendas de tres o cuatro habitaciones para albergar a las familias de los corcheros. Para ello, utilizaban *panas* planas para hacer las paredes y curvas para el tejado; la parte interna de las paredes las cubrian con telas y las blanqueaban, con lo que llegaban a ofrecer un aspecto realmente confortable. Este tipo de vivienda improvisada, al igual que los *chozos*, prácticamente en desuso en la actualidad, proporcionaba gran confort a sus moradores, ya que las paredes de corcho les aislaban de la temperatura exterior e incluso les protegían de las tormentas veraniegas al hincharse las *panas* curvas que, colocadas a manera de tejas, formaban los tejados.

Además de la construcción de su propia vivienda, los *corcheros* han generado una cultura material propia de su oficio, al tener que pasar muchas noches en el campo y tener a mano un material fácilmente manejable. Con las *panas* de corcho fabricaban *camas, mesas, taburetes* y con los restos, multitud de objetos menudos que conformaban sus enseres domésticos: *cucharros* para beber y contener alimentos, *saleros, cerilleros, colmenas, paneras para lavar la ropa, macetas...* Igual que los *corcheros* andaluces y extremeños, los pastores castellano-leoneses, cuando bajaban a Extremadura, durante el invierno, con sus rebaños, entretenían el tiempo fabricando diversos objetos con los restos de corcho que iban encontrando a su paso, constituyendo una nueva faceta del denominado por Cortés "arte de los pastores" (Cortés, 1995:21-104) (11).

En la actualidad su uso es muy distinto, pero las especiales características que reviste este material hace que el aprovechamiento del alcornoque siga siendo rentable y de utilidad en la industria moderna, fundamentalmente, como aislamiento y en la fabricación de tapones, láminas y hojas de papel prensado.

El Marco de Jerez

Estas tierras, por sus dimensiones y por su diversidad, son las que, tradicionalmente, más han necesitado del concurso de las actividades industriales y artísticas relacionadas con la agricultura y la ganadería, ya que en ellas, se cultivan los cereales y las vides y en sus dehesas pasta el ganado, fundamentalmente, caballar y vacuno.

El cultivo de los cereales, que proporcionaba trabajo a los *tejedores de jerga*, a los *esparteros*, a los *carpinteros rurales*, especializados en la fabricación de *aperos de labor y carretas* para el porte, fue dejando paso a las extensas plantaciones de vides, con la introducción de *constructores de botas y alambiques*, cuando, las llamadas "tierras de pan llevar" se fueron sustituyendo por viñedos, originando al mismo tiempo, una cultura vitivinícola rica y variada.

Dentro del proceso de transformación que venimos estudiando, mediante el cual, distintos productos de la naturaleza son suceptibles de ser transformados y utilizados, en beneficio del hombre, es, el proceso de transformación de la vid el que necesita unas especiales características para que el vino se nos ofrezca en todo su

esplendor. Este proceso, lento y complejo, requiere el auxilio constante del hombre, que va generando, paralelamente, una cultura material adecuada, en cada momento, a las necesidades de los distintos procesos de transformación.

En el denominado Marco de Jerez, en términos de Jerez de la Frontera, Sanlúcar, El Puerto de Santa María y Rota, se cultiva la vid, cuya variedad *Vitis vinifera* es la que mejor se adecua a las especiales características de sus tierras y de sus regímenes climáticos. El cultivo de la vid, desde que se plantan las cepas hasta que se recolectan las primeras uvas, dura aproximadamente cuatro años y requiere una serie de faenas rutinarias, pero precisas, que favorecen la calidad de la uva. Para ello, se necesita el auxilio de determinados útiles y herramientas que distinguen estas faenas viticultoras desde sus inicios, *tijeras de podar*, *navajas de injertar*, *tutores* u *horquillas* de caña para sujetar las vides con los *vencejos* de palma, *rodrigones* de pino o roble. Imprescindible para la custodia de la viña, desde que empieza a madurar la uva, es la construcción de sombrajos en alto o *bienteveos*, a los que se accedía a través de escaleras de palo y llegaron a ser referentes característicos en las viñas jerezanas (Gordon, 1970:258).

La *vendimia* o recogida de la uva ha originado una cultura material más variada, que se deriva de la necesidad de transportar la uva desde la viña hasta el *almijar*. La uva se recogía en *tinetas* de madera, *canastas* de vareta de olivo o en *cuévanos* (Davillier, 1957:346) (12) (Foto 3). Se colocaban sobre *angarillas dobles* con capacidad para doce *canastas* o sobre carros que presentaban el pértigo compartimentado donde cabían hasta sesenta *canastas*, para llevarla hasta el *almijar*, situado delante de la casa de labor. La uva se depositaba sobre *redores de esparto* y se dejaba al sol durante varios días, mientras se secaba, cuidando de preservarla de la humedad de la noche, cubriéndola con otro *redor*.

El *aguador* era un oficio imprescindible en esta faena que duraba de sol a sol. El agua se trasladaba desde la casa de labor en pequeños *carros de hierro* con capacidad para cuatro *cántaros*. Cuando el *aguador* llegaba al tajo, cuidando siempre que el carro de hierro no perjudicara las cepas, cargaba un *cántaro* sobre su hombro y con un *jarrillo de lata* daba de beber a cada uno de los trabajadores que lo solicitaban.

A medida que avanza el proceso de transformación de la uva en vino, se va generando una importante cultura material, cuyos testimonios eran dignos de observarse, todavía, en los años ochenta, en la *casa de labor* de la Viña Ponce en Jerez de la Frontera, un auténtico museo monográfico sobre la *viticultura, la vendimia y el proceso de elaboración del mosto*.

La casa de labor, situada en un lugar estratégico, era la residencia estable del capataz, y de los recogedores durante la vendimia. Era una vivienda sencilla, con habitaciones espaciosas y modesto mobiliario de madera: mesas tocineras, taburetes, literas, etc. Junto a la vivienda estaba el almacén, donde se guardaban los *aperos* de labranza y el *lagar* donde se pisaba la uva. El *lagar* era un recipiente de madera, en forma cuadrada y elevado del suelo, con paredes altas para contener la uva y presen-



Foto 3. «Vendimiadores» con «cuévanos» de Gustavo Doré, publicado en la revista de viajes «Le Tour du Monde» (1862-1873)

taba los mecanismos necesarios para permitir la salida del mosto. Cuatro *pisadores* con *calzón corto, camisa remangada y botas de clavos*, apoyados sobre palos, pisaban la uva, rítmicamente, hasta que se convertía en mosto, que salía por la *piquera* del lagar y se iba depositando en unas *tinas* desde las que se trasegaba a las *botas* donde, a las seis horas, se iniciaba la fermentación. Este proceso continuaba en las *bodegas de crianzas*, situadas en el interior de las ciudades y a las que eran trasladadas las *botas*, sobre carros primorosamente conducidos, para evitar que el movimiento pudiera acelerar el proceso de fermentación del mosto.

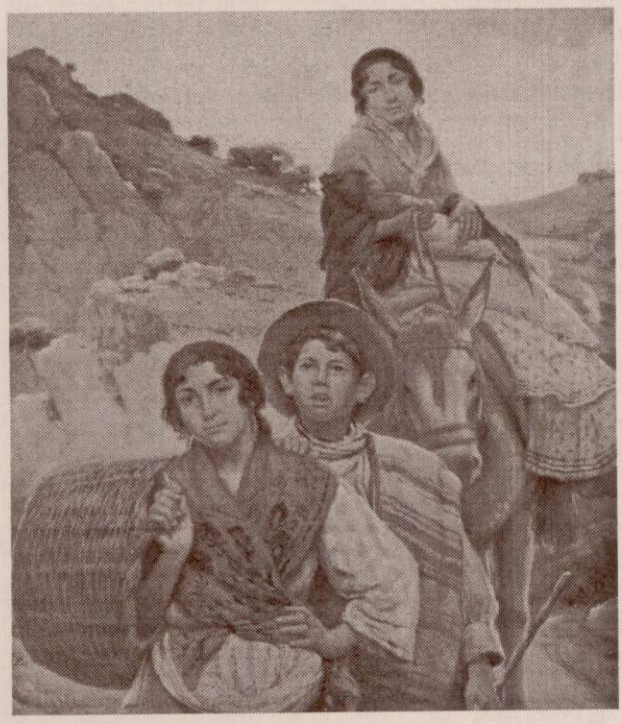
Estas bodegas estaban situadas, antiguamente, en la parte baja de la vivienda del propietario y se denominaban "cuevas". Hoy día constituyen autéticas "catedrales del vino", cuyas especiales características arquitectónicas están encaminadas a favorecer el desarrollo de la "flor", que en forma de velo se deposita en la parte superior de las botas, buscando el contacto con el aire (García del Barrio, 1979:136-137) (13).

Entre los diversos oficios que se generan en torno a la cultura del vino, es, sin duda, el de *tonelero*, el que requiere una mayor especialización. Los *toneles* se fabricaban en el *trabajadero* con madera de castaño, avellano, roble, encina y cerezo, incluso los aros que encamaban las *botas* se hacían con ramas de sauce cortadas por la mitad. Posteriormente, también se usó el castaño y el roble blanco que traían como lastre los barcos que venían de América, siendo esta última, la que mejor resultado ha dado en el proceso de fermentación, crianza y transporte de los vinos. En las grandes bodegas había siempre un taller de *tonelería*, donde trabajaba el maestro con casi treinta operarios y fabricaban, además de la *bota* tradicional para uso interno de la bodega, la *bota grande* con cabida para treinta y seis arrobas, el *bocoy*, la *bodeguera* para el trasiego de los vinos y la de *recibo* para la exportación (Foto 4).

En el proceso de fabricación de las botas cabe destacar el trabajo realizado por el *oficial dolador*, ya que de la forma que de a las *duelas* dependerá el hermetismo y perfección de cada *bota*. Para ello, utiliza el *cuchillo de descantonar* para rebajar la madera, la *raspa* y un *cepillo de hierro doble* para rasparla, la *raspeta o cuchilla curva* de dos mangos para vaciarla y una *plana* de hierro para darle bojo. Una vez que las *duelas* tienen la forma necesaria, se apilan en forma de *castilletes*, y se dejan secar durante varios meses para evitar que el tanino pueda disolverse y afectar a la pureza de los caldos. Además de las *botas*, los toneleros realizaban pequeñas piezas de uso doméstico con los trozos de *duelas* sobrantes, *cubos*, *baldes*, *jofainas*, *redomas* y diversos *cestos* (Toscano, 1985:54-55).

A consecuencia del auge que la elaboración de los vinos experimentó en la zona del Marco de Jerez y la creciente necesidad de fabricar *canastas* para recoger y transportar la uva durante la vendimia, se creó un oficio que tradicionalmente ha estado en manos de la mujer gitana y que se ha dado en llamar "gitana canastera". Los hombres recogían las ramitas de mimbre que crecían silvestre en las orillas de los arroyos y por las noches, confeccionaban las *canastas*, que durante el día, las mujeres, cargando con buena cantidad de ellas, hábilmente apiladas y sujetas, trataban de vender, recorriendo los pueblos cercanos, de casa en casa (Foto 5).





Arriba: Foto 4. «Oficiales doladores» en un «Taller de tonelería» del pintor Rafael del Villar y Navarro (Bodegas Osborne. El Puerto de Santa María)

Al lado: Foto 5. «Gitanillos» con canastas de mimbre en marcha para la venta ambulante, del pintor José Rico y Cejudo (1864-1939)

La ruta del toro

Jerez de la Frontera, junto con Arcos, Medina Sidonia, Alcalá de los Gazules, Los Barrios y otras localidades gaditanas enclavadas en la denominada "Ruta del toro" son las principales protagonistas de una cultura ganadera, derivada de la tradición secular de sus caballos y de la bravura de sus toros. Intencionadamente, se deja a un lado, el tema del caballo cartujano, que se cría en los campos de Jerez, dado que en la actualidad y desde hace ya algún tiempo, su uso ha sido restringido, debido al elevado coste que supone su crianza y mantenimiento, a la doma para su exhibición y divertimiento. Estos caballos proporcionan una importante cultura material, que viene dada en la belleza de sus *arreos*, de sus *sillas de montar*, e incluso, de los *zahones* de sus jinetes.

Interesa más, el caballo, que campea libremente por las dehesas gaditanas, cabalgado por un vaquero que custodia la ganadería brava, auxiliado por útiles tan sencillos como *chivatas* de acebuche, más cortas que las de los pastores, para llevarlas cogidas a la *cincha*, y *hondas*, de cuero en invierno y de hilo en verano, con las que se dirige, a distancia, el paso de la manada. Estas piezas las elaboraban los propios vaqueros, compitiendo en los adornos labrados en el cuero y los hilos de colores de las *hondas*.

Algunas de las faenas que tradicionalmente se venían haciendo en las dehesas gaditanas, tales como el *tentadero* donde se probaba la bravura de las reses, el *herradero* donde se marcaba a los novillos con un hierro candente que reproducía, generalmente, las iniciales de su propietario y sobre todo las *novilladas*, llegaron a convertirse en un motivo de regocijo por parte de los propietarios que aprovechaban la ocasión para organizar una auténtica fiesta campestre.

La cría del ganado caballar y vacuno y el gusto, especialmente refinado, de los habitantes de esta zona de la provincia de Cádiz, por lucir los mejores *zahones, botas, cananas, etc.* y engalanar a sus caballerías con costosos y lucidos *arreos*, proporcionaba trabajo abundante a *talabarteros y guarnicioneros*, favoreciendo lo que podemos denominar como cultura ganadera.

La *talabartería* y la *guarnicionería* son oficios complementarios, dedicados a la fabricación de *arreos*, *aparejos* para caballerías de transporte o tiro, *monturas*, etc. que, tradicionalmente, prestan sus servicios a esta ganadería mayor. Se relacionan directamente con la cultura del cuero, ya que la materia prima necesaria, hay que buscarla, en el cuero de las vacas. En la provincia de Cádiz había bastantes talabarteros y guarnicioneros; entre ellos, Antonio Jiménez Torres de Alcalá de los Gazules y José Moreno Lobera de Arcos de la Frontera, confeccionaron importantes piezas que se exhiben en el Museo de Cádiz (Toscano, 1990:104) (14). Aunque la finalidad de estas piezas es puramente utilitaria, los artesanos gustan dejar en ellas la impronta de su arte, conocedores de que los motivos decorativos dependen del uso que se vaya a dar a cada pieza (Foto 6). A pesar de que estos oficios siguen existiendo en algunos pueblos gaditanos, muchos talleres están cerrando por diversas circunstancias (Rodríguez Be-

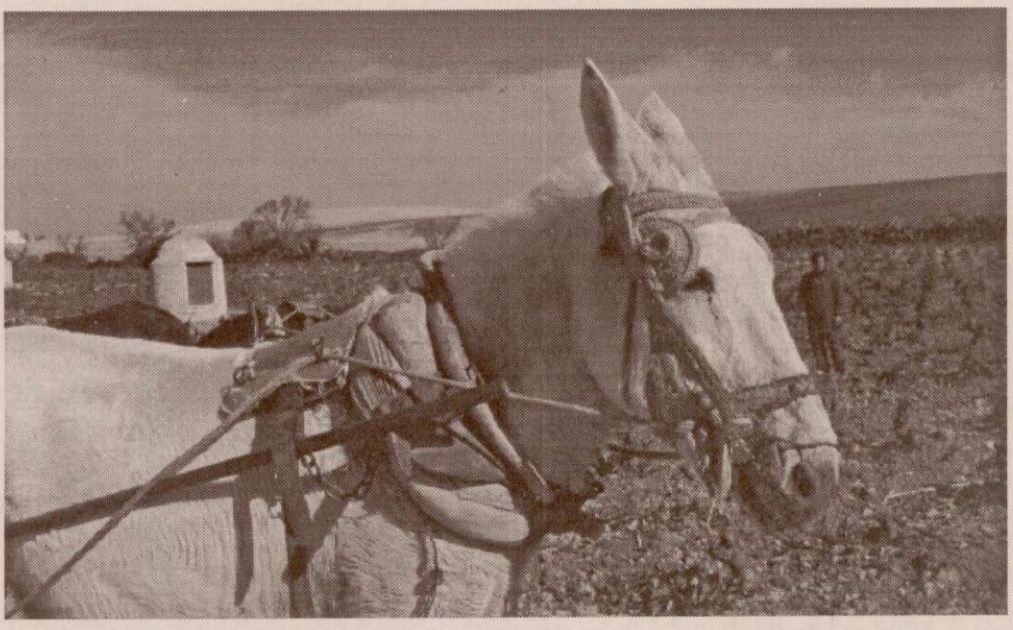


Foto 6. Caballería con los arreos necesarios para tirar del arado y «anteojeras» para no salirse del surco. (Viñas Domecq. Jerez de la Frontera)

cerra, 1984:491-504) y algunos, afortunadamente recuperados, como el donado por sus propietarios don Miguel y don Manuel Garzón Fernández en noviembre de 1991 al Museo de Cádiz (Merchán, 1994:143-146) (15).

El litoral gaditano

La pesca del atún en Tarifa, Barbate, Conil y sobre todo en Zahara, de donde le viene su sobrenombre "de los Atunes", constituia una industria privilegiada y sus testimonios desde la antigüedad son numerosos. Cada año, durante la misma época, entre las festividades de San Marcos y San Pablo y aprovechando las corrientes atlánticas, los atunes van a desovar al Mediterráneo, llegando a constituir auténticas bandadas, que pasan y retornan, en filas apretadas, de un mar a otro. Los trabajadores de la *almadraba*, al decir de muchos, vivían medios desnudos y dormían sobre la arena, por lo que los restos de su cultura material son muy escasos. De todas formas, conviene destacar esta actividad, junto a la salazón de los pescados, por la importante trascendencia económica que tenía para los pueblos del litoral atlántico.

El método más antiguo debe ser el de la *jábega*, con grandes redes extendidas por barcas y arrastradas luego a la orilla donde se daba muerte a los atunes y se arrastraban con los grandes *garabatos*, llamados *cloques*, tal y como figura en grabados y descripciones desde el siglo XVI (Artiñano, 1933:27-33). Puede destacarse entre

las abundantes producciones literarias inspiradas en el animado mundo de las pesquerías de atún, las citas de Cervantes en *La ilustre fregona*, que resumen todas las facetas de la picaresca y el curioso poema latino *Cetarion, siue de Thynnorum ad fretum Herculeum piscatura* de Ignacio López de Ayala (16).

Nada ha cambiado. "*La diversidad de coloridos y formas de las ropas de los pescadores, la multitud de razas de los hombres que allí se encontraban, la alegría e incluso el entusiasmo producido por el aviso de la llegada de una bandada de atunes, señalada por un estandarte izado por uno de los vigilantes de la torre de guardia, la animación despertada por la multitud de enormes pescados que, agrupados en la red, parecen, por su color, una enorme mancha roja que hubiese caído sobre el mar; el frenesí de los pescadores que se lanzan sobre ellos con el arpón en la mano: es entonces cuando comienza una lucha durante la cual el inofensivo pez se defiende como puede, a coletazos brutales. El agua del mar se tiñe entonces de sangre*" (Antón, 1965:26). El método actual de almadraba, con redes ancladas mar adentro y captura de los atunes con *bicheros* desde las negras embarcaciones, ha sido importado en épocas recientes desde la costa levantina y aún son oriundos de Benidorn los patronos que dirigen las operaciones en Zahara y Barbate.

Los sistemas de *salazón del pescado* que los restos arqueológicos y las fuentes históricas permiten remontar al siglo VI a.C. se mantienen vigentes en la actualidad, por lo que la almadraba reviste una significación muy especial entre las diversas artes de pesca que faenan en los mares del litoral gaditano, de modo que, la cultura del atún puede ser una de las facetas etnográficas gaditanas de continuidad más evidente (Foto 7).

La Bahía de Cádiz

La *fabricación de la sal* ha sido una de las explotaciones marineras que más trascendencia ha tenido entre los pueblos que conforman la Bahía: Chiclana de la Frontera, Puerto Real, El Puerto de Santa María, San Fernando y la propia ciudad de Cádiz. Sus *saleros*, en forma de blancas pirámides, que reflectan los rayos del sol, han llegado a caracterizar sus paisajes (Foto 8).

Las *salinas* son lagunas de agua salada, labradas simétricamente sobre playas fangosas, que se llenan de agua cuando sube la marea. Los muros que las rodean se hacen con el propio fango y se fijan con los matorrales que crecen sobre ellos. El proceso de evaporación del agua del mar, que permite la formación de la sal, es el siguiente: el agua, a través de una gran compuerta, penetra en el interior de un depósito denominado *Lucio de Afuera* y desde este a otros, denominados *Lucio de Adentro, Vueltas y Cabeceras*, y desde este último, pasa, purificada y preparada para elaborar la sal, a la *tajería*. Una vez que el agua, favorecida por el calor y por la propia agitación motivada por el viento, se ha evaporado, se recoge la sal con la ayuda de una *vara* y una *tabla* y es transportada a lomos de caballería, por los *hormiguillas* hasta los *saleros* en donde se va colocando en forma de gran pirámide cuadrangular o rectan-

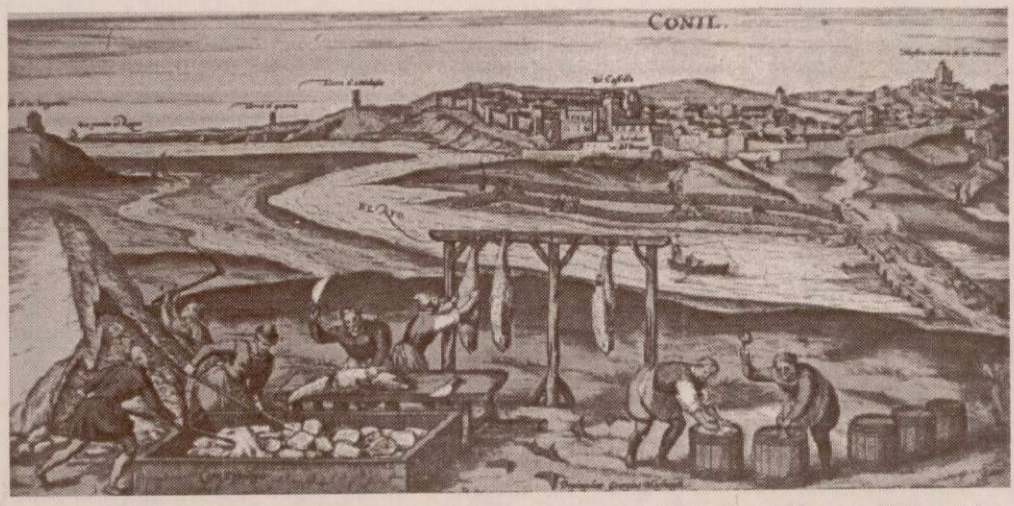


Foto 7. Preparación y salazón del atún pescado en la almadraba de Conil, a mediados del siglo XVI, de un dibujo de Jorge Hoefnagle para el «Ciutates Orbis Terrarum»



Foto 8. «Naves» de una salina de San Fernando y montones de sal en forma de pirámide. Dibujo de José García y Ramos para «La tierra de María Santísima» de Mas y Prat

gular y rematada en filo para que no sufra los rigores de la intemperie (Mas y Prat, 1891:360) (17).

El pescado que se cría en los *esteros* de las salinas es muy abundante y de sabor exquisito, por lo que sus propietarios, cuando llegaba el tiempo del *despesque,* aprovechaban para compartirlo con sus familiares y amigos, en unas jornadas festivas, que forman ya parte del recuerdo de los más antiguos salineros. Las especies favoritas eran: el lenguado, la dorada o zapatilla, la lisa, el albur, el sargo, la mojarra, la anguila, e incluso el langostino, que se comían *a la sapina* que es la forma de cocinar *el pescao de estero*, asándolo, sin limpiar, sobre las ascuas de la *sapina,* que le confería un exquisito sabor (Osuna, 1991:122) (18). Estas fiestas se celebraban en las casitas de los esteros, levantadas a la sombra de las pirámides de sal, sobre terrenos pantanosos y movedizos; eran de un sólo piso, con *tronjas* para pajar y granero en la parte superior y coronadas, a veces, por bonitas torrecillas o amplios terrados (Mas y Prat, 1891:356). Estos caseríos salineros de la Bahía de Cádiz, documentados y estudiados, presentan una gran dependencia funcional y deben ser valorados como formas del patrimonio cultural que deben ser protegidos y perpetuados (Súarez Japón, 1984).

Tierra adentro, también se localizan algunas instalaciones salineras procedentes de manantiales salados que afloran a la superficie, como la de Ventas Nuevas, en término de El Gastor (Fernández y Palma, 1984:13 y lám. 4), la del Cortijo de la Joya, en Alcalá de los Gazules, la del Cabezo de Hortales, en El Bosque y la cercana de Prado del Rey (Toscano, 1984:10-14), consideradas como pequeñas industrias a cielo abierto.

Los talleres alfareros

La producción alfarera gaditana remonta sus orígenes históricos a la época de las colonizaciones fenicias, cuando se hace necesario producir envases para el cada vez más activo comercio de las conservas de pescado, que se hacen famosas en Grecia en el siglo V a.C. En el periodo romano, toda la Bahía de Cádiz aparece orlada de talleres industriales de alfarería que producen las ánforas necesarias para la exportación del vino y el aceite. La huella de esta actividad es patente en canteras de barro, como las de Puerto Real, y en múltiples hornos abandonados que tuvieron sus continuadores en época musulmana, con los que enlazan los alfares actuales.

A mediados del siglo XIX, Madoz en su *Diccionario Geográfico* cita alfarerías dedicadas a la producción de cerámica vidriada y sin vidriar, ladrillos y tejas en Medina Sidonia, Alcalá de los Gazules, Algeciras, Los Barrios, Chiclana, Espera, Jimena, El Puerto de Santa María, Puerto Real, Tarifa y Villamartín. En la actualidad, la realidad es muy otra, ya que de los veintiséis centros alfareros que hay en la provincia de Cádiz (Guía, 1990: sup. 11-12), sólamente los existentes en Conil, Jimena, La Línea de la Concepción y Tarifa realizan una producción cerámica en el sentido tradicional. Incluso el conocido refrán "... para *alcarrazas* Chiclana" no es más que un recuerdo de sus célebres cántaros de barro, similares a los de Lebrija, excelentes para

refrescar el agua y que podían encontrarse igualmente en la vendimia, en las salinas, en el campo o en la cocina de cualquier casa de labor.

En los años ochenta, todavía se pudo documentar en Arcos de la Frontera una *cantarería* con todas sus instalaciones, propiedad de Juan Manuel Armario y que había dejado de funcionar en 1969. El edificio estaba formado por dos naves paralelas, con pavimento de ladrillos y techumbre de tejas a dos aguas; la primera nave albergaba un *torno* hundido en el suelo y la segunda, otros dos del mismo tipo y se comunicaba, a través de una puerta, con los restos de otra cantarería más antigua. Entre sus restos se pudo recoger alguna pieza deteriorada durante el proceso de coción. La producción tradicional era el *cántaro,* que daba nombre a estas instalaciones, pero también se fabricaban *cangilones* de noria, *tejas*, *perinolas*, *balaustres*, *tuberías*, *ladrillos*, *búcaros*, *alcancías*, etc.

Las piezas más interesantes recogidas en esta cantarería son *sellos de marcar* cántaros con las iniciales de sus propietarios y *lavaderos* de los que, apoyados sobre *lebrillos,* usaban las mujeres para lavar la ropa. Uno de ellos, de proporciones ligeramente mayores que los de madera, constituye una pieza singular, por su buen estado de conservación y por la belleza de su decoración. Su cara frontal presenta las ranuras verticales destinadas a restregar la ropa que forman parte de la decoración y en su parte superior, una franja ancha donde se combina una línea en zig-zag con trazos horizontales paralelos a trechos; el reverso presenta macetas gemelas contorneadas por pequeños círculos de las que salen tallos ramificados con multitud de hojas, rodeadas por un rectángulo formado por pequeños círculos que contornean la pieza (Foto 9).



Foto 9. «Lavadero» de barro con decoración floral, procedente de Arcos de la Frontera (Museo de Cádiz)

En la ciudad de Tarifa, el alfarero Antonio Guerrero continua la tradición cerámica heredada de sus antepasados Antonio Guerrero Blanco y Antonio Guerrero Mena, tradición que se remonta hasta 1740, según consta en la escritura de propiedad del antiguo *tejar* donde vivía con su padre. Posteriormente, se trasladó al lugar denominado "La Caleta" de donde toma el nombre su producción artística. Antonio Guerrero trabajaba con su hijo y combinaban la fabricación de *tejas y ladrillos* con la producción de piezas de uso doméstico,

entre ellas: el *cántaro de asacá* que hacía más de quince litros y se utilizaba para llevar el agua a lomos de caballerías, *botijas, botijos, tinajas* para contener agua y para conservar alimentos, *ánforas globulares* rematadas en pico para conservar los alimentos procedentes de la matanza, *lebrillos* vidriados y sin vidriar, *lavaderos* con la parte superior curva para mejor acoplarse a la cintura, *fregaderos* cuadrangulares con capacidad suficiente para acoplar en su interior los lavaderos, etc. También hacian reproducciones de Ntra. Sra. de la Luz, patrona de Tarifa y de Ntra. Sra. de la Palma, patrona de la vecina ciudad de Algeciras y lápidas funerarias (Toscano, 1981:123-130).

El *tejar-alfar* que regenta Pedro Campo Marcenaro en la ciudad de La Línea de la Concepción goza de una tradición alfarera que se remonta a la persona de su bisabuelo que ejercía esta profesión en Vélez-Málaga. Su producción está muy industrializada y sólo realizan las piezas tradicionales por encargo.

En Jimena de la Frontera Antonio Sánchez López, que no posee tradición alfarera alguna, intenta mantener su taller a pesar de las dificultades; sus instalaciones, mecanizadas, están situadas en las afueras del pueblo y realiza las piezas al gusto de la gente, con objeto de que tengan más éxito. De todas formas, entre sus estantes se pueden encontrar *cántaros, tinajas, orzas, pipos, botijas arrieras* y pequeñas *orzas,* vidriadas en verde y amarillo, destinadas a conservar miel, sal u otros productos.

En término de Conil de la Frontera, al pie de la carretera Cádiz-Málaga, Francisco Reyes Brenes y Pedro Ramírez Marín dirigen dos centros alfareros dedicados casi exclusivamente a la fabricación de *macetas,* aunque también realizan encargos. En las huertas cercanas se recogieron, a principio de los años ochenta, *comederos y bebederos* de aves y *cangilones* de noria, que habían sido realizados antiguamente en estas mismas alfarerías.

Las artesanías vegetales

Desde muy antiguo está documentado como los pastores, que habitaban en el campo o que tenían que permanecer en él largas temporadas, cubrían sus viviendas con fibras vegetales. Este tipo de habitación, denominado *chozo,* tenía planta cuadrada, circular u oblonga, sus paredes eran de piedra y se cubrían con *castañuelas, junco, enea, etc.,* colocadas en forma cónica, o a una o dos aguas; su interior estaba dividido con telas blanqueadas colocadas a media altura. Junto a este chozo había otro similar, comunicado a través de un emparrado, que se utilizaba como dormitorio, si era necesario, o para guardar el ganado o los aperos de labor. Podían ser viviendas independientes o estar agrupadas, en forma de pequeño poblado, en torno a una improvisada plazoleta, en forma casi urbana. Este tipo de vivienda que llegó a caracterizar el paisaje gaditano, especialmente, en los alrededores de la Laguna de la Janda (Torres Balbás, 1933:197-200), en Vejer, Medina Sidonia, Alcalá de los Gazules, etc., ha dejado prácticamente de existir, entre otras razones, porque los pastores ya casi no viven en el campo. Los que tuvieron ocasión de habitar este tipo de vivienda recuerdan, junto a los lógicos inconvenientes derivados de lo reducido del espacio y de la escasez de

comodidades, el confort que proporcionaba la cubierta vegetal, fresco en verano, al encogerse la fibra y permitir el paso del aire y calor en invierno, ya que al hincharse la fibra con la humedad, impedía el paso del frío y del agua de lluvia.

El uso de las fibras vegetales para la realización de diversos tipos de *cestos* destinados a contener y trasladar alimentos y demás productos es muy antiguo. En casi todos los pueblos de la provincia de Cádiz existen artesanos que recogen la *palma,* el *esparto,* la *anea*, el *mimbre*, la *caña,* la *vareta,* el *junco*, etc. que crecen silvestre en los campos y en las orillas de los arroyos. Cada una de ellas requiere un proceso de transformación distinto, pero asequible para estos artesanos, ya que precisan escasas instalaciones y cualquier habitación de una casa puede convertirse en un improvisado taller.

El proceso de elaboración de los objetos realizados con fibras vegetales flexibles, fundamentalmente de *palma, de esparto y de enea*, es muy sencillo. Las *tomizas* se hacen reliando dos hojas de palma en sentido opuesto y vueltas a liar en la misma dirección y las *empleitas* o *pleitas* son un trenzado múltiple al que se van añadiendo hojas cuando se van terminando (Foto 10). Andrés Pérez en Paterna de Rivera, Ignacio Serrano en Facinas (Tarifa) y Juan Valle Mangana en Ubrique se dedicaban, entre otros, a la confección de *cestas, capachas paterneras, sombreros, forros de botellas, etc.* realizados con palma.

El proceso de transformación del *esparto* es más complejo, pero los objetos se confeccionan de forma similar (Castellote, 1982:109-156). En Alcalá de los Gazules, Antonio Jiménez Torres confeccionaba *cubiertas, serones, cestas, empleitillas* para moldear el queso, etc. y Manuel Morales Guerra en Torre Alháquime realizaba *alpargatas* de esparto, de las que utilizaban los campesinos para las labores agrícolas, *fundas* para hoces y para garrafas.

La *anea* o *enea* es una planta que nace silvestre en lugares pantanosos; de sus tallos se hacen *persianas* y de sus hojas *serones, canastos, esteras, etc.*, pero su principal aprovechamiento es la fabricación de *asientos de enea.*

Entre las fibras vegetales rígidas destaca el *mimbre* que crece silvestre en ríos y arroyos. En La Oliva, en Vejer de la Frontera, se fabricaban desde el siglo pasado *aros* para botas y toneles de las bodegas gaditana; en la actualidad, los hermanos José y Francisco Arriaza Muñoz se dedican a la fabricación de *cestos* y diversos *artes de pesca* utilizados en las faenas pesqueras. En la ciudad de Cádiz, la Cestería Acuaviva fabricaba la *butaca de playa*, articulada o fija y la *garita* que se utilizaba para protegerse del sol en la playa.

La *caña* crece silvestre, especialmente, en la zona de Medina Sidonia y Sanlúcar de Barrameda. Procedentes de Medina Sidonia, de los talleres de Joaquín y Antonio Benítez González y del de Juan Barrios se han recogido *canastos, ensahumadores,* que se colocaban sobre el brasero para secar la ropa y *papeleras.*

El uso de la *vareta* de olivo para la confección de *canastas* para el verdeo y para la vendimia y diversos tipos de *embalajes*, es muy abundante en la provincia de Cádiz,



Foto 10. Muchacha «haciendo pleita» en el interior de su vivienda, de Adolfo Lozano Sidro (1872-1935)

donde aparece combinada con la *caña*, el *mimbre*, el *membrillo, etc.* para prestarle mayor consistencia. En Zahara de la Sierra, Antonio Castro García realizaba *canastas* y sobre todo *cestillos* para guardar el hurón y José Luna Palma, apodado "el Rubio" ha contribuido a la recuperación del uso de la vareta de olivo en la localidad y ha creado una Asociaciópn de artesanos, en donde se trabaja la vareta, el esparto y la palma.

El *junco* se ha utilizado tradicionalmente para hacer *esteras, cubiertas, persianas, artes de pesca* e incluso *prendas de vestir*, que forman parte de la indumentaria típica de algunas localidades. En Arcos de la Frontera, donde el junco crece silvestre en los márgenes del Guadalete, en compañía de la anea y otras plantas textiles, Antonio Rivero confeccionaba, entre otras piezas, *garlitos* hecho con junco, mimbre pelado y vareta de olivo, que se utilizaban, antiguamente, para pescar en el río.

Notas

(1) El Archivo Municipal de Sanlúcar de Barrameda conserva una curiosa colección de libros capitulares de los siglos XV y XVI. En el libro 4°, fol. 1° hay un acuerdo sobre el modo como han de ir los oficios en la procesión del Corpus Christi.

(2) Salvador Rodríguez Becerra apunta diversas razones para explicar el progresivo deterioro de las actividades artesanales, entre ellas: competencia de la producción industrial, falta de funcionalidad de muchos de sus productos, desprestigio de las ocupaciones manuales, atracción de los jóvenes por el modo de vida urbano, desmoronamiento de la familia extensa y como consecuencia, de la cadena de aprendizaje.

(3) Madoz dice, efectivamente, que Grazalema es uno de los pueblos más manufactureros de la provincia; pero también, dice, que en Villaluenga hay telares de jerga y lienzo, en Ubrique cuatro tejedores de paños bastos y doce telares de jerga, en Benaocaz una fábrica de paños bastos y estrechos llamados de "raja", en Vejer fábricas de tejidos de lana basta, en Puerto Real seis fábricas de telas bastas, en Medina una de jerga de dos telares, en Chiclana varios telares de lienzo, en El Puerto de Santa María cien telares de tejidos de lienzos crudos y mantelerías, en Jimena varios telares de lienzos crudos y de cañamazos para la confección de sacos y otros usos, en Algeciras dos fábricas de tejidos de hilo y algodones y en Algodonales algunos telares de lino.

(4) Ponz lo describe en el tomo XVIII de su *Viaje de España, Carta III,* en su trayecto desde la ciudad de Ronda hasta Sanlúcar de Barrameda.

(5) Dice Madoz que "casi todos los vecinos de Grazalema se ocupan en la elaboración de paños de la clase de los diez y seis y diez i ochenos, bayetas y ceñidores, consumiendo unas 30.000 arrobas de lana en el tejido de estas manufacturas, ascendiendo anualmente el número de piezas de paño a 4.000 y a 2.500 las de bayeta de color pajizo y castaño". También alude a la existencia

de otras fábricas con máquinas de cardar, hilar y tundir, fábricas de tintes y varios batanes, que junto con dos calderas de jabón, una de curtidos y otra de cordobán ocupan a unas cuatro mil personas, casi a la mitad de la población, establecida por Madoz en 8.888 almas.

(6) El contenido de la Memoria que se redacta con motivo de la Exposición Marítima Internacional de 1.887 indica la existencia de dos fábricas, una perteneciente a la viuda de Pomar e hijos y otra propiedad de los hermanos Castro. La viuda de Pomar aporta a la exposición una pieza de paño color café, clase 24ª y otra de palo tostado, clase 5ª; de la diferencia de precios establecida para estas piezas, 5,25 pts. la vara de la primera y 2,50 pts. la de la segunda, se deduce que la primera clase de paño exhibida sería con mucho la mejor que se fabricaba por entonces en Grazalema. También aporta la viuda de Pomar tres *mantas-capotes*, al precio de 23,50 pts. cada una. Los hermanos Castro aportan una *manta para aparejo*, clase 2ª, una *manta-capote* a cuadros, clase 1ª, *manta* para cama al precio de 20 pts., *bayeta* grana y a cuadros y *jerga* para costales, *mantas, colleras y aljofifas.*

(7) Eran pequeñas maderitas lisas y muy planas que utilizaban para meter y sacar la *anea* de la trama del asiento.

(8) Madoz en su *Diccionario* dice que en Arcos había muchas fábricas de curtidos, las primeras que se conocieron; en Ubrique cuatro tenerías, fábricas de cordobanes y suelas curtidas; en Jimena tres fábricas de curtidos, en el Puerto cinco, en Tarifa algunas fábricas, en Algeciras cuatro y en San Fernando cinco y que en la zona de Jerez y Alcalá de los Gazules había mucho tráfico de arriería de curtidos.

(9) Estos datos están tomados del *Diccionario* de Madoz, de la edición de 1987, p. 276, 349, 19 y 11.

(10) Jimena y San Roque exhiben *planchas de corcho, tapones, aserrín y corcho labrado*. Francisco Barea Fernández de Villaluenga del Rosario muestra *planchas cocidas y raspadas* para hacer *tapones*, un amplio *muestrario de tapones*, *plantillas* para calzados, una *escribanía*, un *mariposero*, un *costurero*, cinco *anillos* con su cajita para guardarlos realizados por Antonio Jiménez López, Francisco García Rodríguez y Cándido Zapata y un *bastón labrado* realizado por José Barea.

(11) Estos pastores construian hermosas *tarteras* o fiambreras redondas profusamente decoradas con temas geométricos: rosetas, grecas, ondas, zig-zag, etc., decoraban sus bordes con clavillos dorados y grababan las iniciales de las personas a las que pertenecia o de aquellas que eran obsequiadas con tales objetos. Se conservan ejemplares muy bellos en nuestros museos.

(12) El *cuévano* es una cuba de madera en forma de pirámide invertida y truncada por la parte inferior. Se utilizaba a mediados del siglo XIX en las viñas jerezanas

con preferencia a otro tipo de cesto para evitar que el jugo de la uva pudiera escapar por las rendijas.

(13) Según Isidro García del Barrio las principales características arquitectónicas de una bodega son las siguientes: Adecuada orientación del edificio, situación o ubicación, altura del edificio relacionada directamente con el número de botas que contenga, aislamiento: cubierta de teja árabe, gran espesor de los muros, ventanas altas y reducidas, pavimentos regables, adecuada distribución de ventanas y puertas. El encalado exterior del edificio es también importante, de modo que los rayos del sol reflecten sobre el blanco de la cal y pueda conservarse durante el verano la humedad interna que favorece el desarrollo de la "flor".

(14) Antonio Jiménez Torres de Alcalá de los Gazules realizó en 1980 una *jáquima*, un *bozal*, una *albarda*, un *albardón* y un *tiro de carro*, y en 1985, una *silla vaquera* y unos *zahones* y regaló al Museo su *bálago*, su *tablilla* y su *palmete*, con los que venía trabajando desde 1940. José Moreno Lobera, de Arcos de la Frontera, realizó otra *jáquima*, una *albarda arriera* y una *albarda basta* y entregó al Museo una *ruleta* y una *media luna*.

(15) Este taller estaba situado en la gaditana calle Benjumeda, nº 19, y dejó de funcionar a finales de los años cincuenta. Constaba de sesenta y seis piezas, todas ellas herramientas de trabajo, en aceptable estado de conservación.

(16) Este poema humorístico tiene el atractivo de ser obra de un autor próximo y buen conocedor del tema, con la visión crítica de un ilustrado. López de Ayala nació en Grazalema y vivió gran parte de su vida en la Corte, donde ganó la primera oposición a la cátedra de Poética de los Reales Estudios, frente a Nicolás Fernández de Moratín, con el que mantuvo una intensa amistad y relación literaria. Frecuentaba Grazalema y la provincia gaditana y escribió una magnífica *Historia de Gibraltar*, muchos poemas latinos y castellanos de inspiración clacisista y una elegía sobre *El ornato que dan las Artes a la Naturaleza*, muy alabada por Menéndez Pelayo, que puede considerarse la primera obra de reflexión antropológica de un gaditano.

(17) Mas y Prat en su obra *La Tierra de María Santísima*, en el capítulo "De Jerez a Cádiz pasando por las pirámides" realiza una pintoresca descripción de las *salinas* y los *esteros*.

(18) Alga característica de los *esteros*.

Bibliografía

Alvar, M.: *Atlas lingüístico y etnográfico de Andalucía*. Sevilla, 1961.

Antón Solé, P.: *Los pícaros de Conil y Zahara*. Cádiz, 1965.

Artiñano, G.: "Gente de mar". En *Folklore y costumbres de España*. (Carreras y Candi, F.). Casa Editorial Alberto Martín. Barcelona, 1933. Vol. III. págs. 5-138.

Borrel Velasco, V.: "Las salinas de la Bahía de Cádiz : un modo de vida tradicional en proceso de cambio". *Anuario Etnológico de Andalucía 1992/93.* Junta de Andalucía. Cádiz, 1994. págs. 25-31.

Carretero, A. et al.: *Cerámica popular de Andalucía.* Editora Nacional. Madrid, 1984.

Castellote Herrero, E.: *Artesanías vegetales.* Editora Nacional. Madrid, 1982.

Cortés Vázquez, L.: *Arte popular salmantino.* Centro de Estudios Salmantinos. Salamanca, 1995.

Cuevas, J. y J. de las.: *Arcos de la Frontera.* Instituto de Estudios Gaditanos. Cádiz, 1979.

Davillier, C.: *Viaje por España.* Ilustrado por Gustavo Doré. Ediciones Castilla, S.A. Madrid, 1957.

Escalera Reyes, J.: "Los molinos de agua de la Sierra de Cádiz". *Etnografía Española.* Ministerio de Cultura. Madrid, 1980. Vol.1. págs. 267-374.

—— "Molinos de agua en la Sierra de Cádiz". *Etnografía Española.* Ministerio de Cultura. Madrid, 1984. Vol. 4. págs. 7-50.

Escalera, J. y Villegas, A.: *Molinos y panaderías tradicionales.* Editora Nacional. Madrid, 1983.

Fernández García, J. y Palma Silgado, M.J.: *El Gastor. Los pueblos de la provincia de Cádiz.* Excma. Diputación Provincial de Cádiz. Cádiz, 1984.

García del Barrio Ambrosy, I.: *La tierra del vino de Jerez.* Cádiz, 1979.

Gil Tebar, P. y Borrell Velasco, V.: "Las salinas de la Bahía de Cádiz. Un modo de vida tradicional en proceso de cambio". *Anuario Etnológico de Andalucía 1988-90.* Junta de Andalucía. Sevilla, 1991. págs. 119-127.

González Gordon, M.M.: *Jerez-Xerez-Sherish. Noticias sobre el origen de esta ciudad, su historia y su vino.* Jerez de la Frontera, 1970.

González Hontoria, G.: *Telares manuales en España.* Editora Nacional. Madrid, 1983.

Guía de la artesanía de la provincia de Cádiz. Junta de Andalucía. Jerez, 1990.

Madoz, P.: *Diccionario Geográfico-Estadístico-Histórico de España y sus posesiones de Ultramar.* Madrid, 1845. pássim. Para la elaboración de este trabajo se ha utilizado la edición de la Caja de Ahorros de Cádiz, de 1987, preparada, ordenada y corregida por Ramón Corzo Sánchez y Margarita Toscano San Gil.

Madrazo, P. de.: *España. Sus monumentos y artes - su naturaleza é historia. Sevilla y Cádiz.* Editorial de Daniel Cortezo y Cª. Barcelona, 1884.

Mancheño y Olivares, M.: *Apuntes para una historia de Arcos de la Frontera.* Tipografía de El Arcobricense. Arcos de la Frontera, 1893.

Mas y Prat, B.: *La Tierra de María Santísima. Colección de Cuadros Andaluces.*

Ilustraciones de J. García y Ramos. Sucesores de N. Ramírez y Cª. Barcelona, 1891.

Memoria general de la Exposición Marítima Nacional. Cádiz, 1887. Establecimiento Tipográfico de José Benítez Estudillo. Cádiz, 1888.

Merchán Jiménez-Andrades, J.I.: "Nuevo taller de guarnicionería en el Museo de Cádiz". En *Boletín del Museo de Cádiz VI, 1993-1994.* Junta de Andalucía. Cádiz, 1994. págs. 143-146.

Nogués Pedregal, A.M.: "Cambio socio-cultural en una comunidad tradicional: el caso de Zahara de los Atunes". *Anuario Etnológico de Andalucía 1991.* Junta de Andalucía. Cádiz, 1992. págs. 37-48.

Ortíz García, C. et al.: "Alfarería popular en Andalucía Occidental II: Sevilla y Cádiz". En *Etnografía Española.* Ministerio de Cultura. Madrid, 1981. Vol. 2. págs. 41-186.

Osuna García, J. y Ubera Morón, E.: *El lenguaje de la mar de Cádiz.* Madrid, 1991.

Pitt-Rivers, J.: *Los hombres de la Sierra. Ensayo sociológico sobre un pueblo andaluz.* Grijalbo. Barcelona-México D.F. 1971.

Ponz, A.: *Viage de España.* Madrid, 1972.

Quesada, L.: *La vida cotidiana en la pintura andaluza.* Fudación Fondo de Cultura de Sevilla. Sevilla, 1992.

Rodríguez Becerra, S.: "El Patrimonio Etnográfico Andaluz". En *Antropología Cultural de Andalucía.* Jerez de la Frontera, 1984. págs. 491-504.

Sánchez Sanz, Mª E.: *Cestería tradicional española.* Editora Nacional. Madrid, 1982.

Pseudo-Juanelo Turriano: *Los veintiún libros de los ingenios y de las máquinas.* II Tomos. Ediciones Turner. Madrid, 1983.

Súarez Japón, J.M.: *El hábitat rural en la Sierra de Cádiz.* Cádiz,1982.

——"El aljibe, un elemento identificador de la casa salinera en la Bahía de Cádiz". *El Folk-lore Andaluz.* Fundación Machado. Sevilla, 1988. Vol. 2. págs. 221-229.

—— *La Casa Salinera de la Bahía de Cádiz.* Fundación Machado. Sevilla, 1989.

Torres Balbás, L.: "La vivienda popular en España". En *Floklore y costumbres de España.* (F. Carreras Candi). Casa Editorial Alberto Martín. Barcelona, 1933. Vol. III. págs. 137-502.

Toscano San Gil, M.: "El alfarero Antonio Guerrero de Tarifa". *Boletín del Museo de Cádiz.* Excma. Diputación Provincial de Cádiz. Cádiz, 1981. Vol. III. págs. 123-130.

—— "Inventario de los yacimientos arqueológicos y lugares de interés histórico y etnográfico de la Sierra de Grazalema". *Boletín del Museo de Cádiz.* Excma. Diputación Provincial de Cádiz. Cádiz, 1981. Vol. IV. págs. 33-46.

——— "La industria de la piel". En *Ubrique. Historia de los pueblos de la provincia de Cádiz.* (R.Corzo).Diputación Provincial de Cádiz. Cádiz, 1982. págs. 7-15.

——— "Los hombres de Grazalema y la cultura popular". En *Grazalema. Historia de los pueblos de la provincia de Cádiz.* (R. Corzo). Diputación Provincial de Cádiz. 2ª. ed. Cádiz, 1990. págs. 95-138.

——— "Panorama actual de la alfarería en el Campo de Gibraltar". En *Algeciras. Historia de los pueblos de la provincia de Cádiz.* (R. Corzo). Diputación Provincial de Cádiz. Cádiz, 1983. págs. 113-114.

——— "Artesanía y tradiciones populares". En *San Roque. Historia de los pueblos de la provincia de Cádiz.* (R. Corzo). Diputación Provincial de Cádiz. Cádiz, 1983. págs. 119-126.

——— "Vida cotidiana en Castellar". En *Castellar de la Frontera. Historia de los pueblos de la provincia de Cádiz.* (R. Corzo). Diputación Provincial de Cádiz. Cádiz, 1983. págs. 95-104.

——— "Aspectos etnológicos". En *Tarifa. Historia de los pueblos de la provincia de Cádiz.* (R. Corzo). Diputación Provincial de Cádiz. Cádiz, 1984. págs. 129-142.

——— "Aspectos etnológicos". En *Jimena de la Frontera. Historia de los pueblos de la provincia de Cádiz.* (R. Corzo). Diputación Provincial de Cádiz. Cádiz, 1984. págs. 109-118.

——— "Aspectos etnológicos". En *Los Barrios. Historia de los pueblos de la provincia de Cádiz.* (R. Corzo). Diputación Provincial de Cádiz. Cádiz, 1984. págs. 91-98.

——— "Aspectos etnológicos". En *La Línea de la Concepción. Historia de los pueblos de la provincia de Cádiz.* (R. Corzo). Diputación Provincial de Cádiz. Cádiz, 1984. págs. 105-114.

——— "Monumentos de arqueología industrial". En *Enciclopedia Gráfica Gaditana.* Cádiz, 1984. Vol. II. págs. 177-192.

——— "Etnografía. Las formas de la cultura material tradicional". En *Provincia de Cádiz. IV.* (M.A. Vázquez Medel). Editorial Gever. Sevilla, 1985. págs. 21-125.

——— Sección de Etnografía". En *Guía breve del Museo de Cádiz.* (A. Alvarez). Ministerio de Cultura. Madrid, 1990. págs. 89-105.

——— "Antonio Jiménez Torres, talabartero y guarnicionero en el Museo de Cádiz". En *Apuntes históricos y de nuestro patrimonio. 1995.* (M. Fernández Gómez). Alcalá de los Gazules, 1995. págs. 97-100.

Villegas Santaella, A.: "El pan de la Sierra de Cádiz". *Etnografía Española.* Ministerio de Cultura. Madrid, 1981. Vol. 1. págs. 375-468.

——— "El pan en la Sierra de Cádiz". *Etnografía Española.* Ministerio de Cultura. Madrid, 1983. Vol. 3. págs. 383-420.

Demófilo. Revista de cultura tradicional de Andalucía, núm. 24 (1997)

CARNAVAL EN LA PROVINCIA DE CÁDIZ

Alberto RAMOS SANTANA
Universidad de Cádiz

Resumen

En la actualidad y pese a la historia y tradición que la fiesta de Febrero tiene en muchas poblaciones gaditanas, se percibe una fuerte influencia del modelo de carnaval de la capital, profusamente difundido por los medios de comunicación, que se sigue casi miméticamente en casi toda las poblaciones de la provincia, en detrimento de sus rasgos peculiares.

* * *

Cuando en Febrero de 1998 se comiencen a celebrar las fiestas de carnaval en la ciudad de Cádiz, o en cualquier otra población de la provincia gaditana, generalmente, los individuos que se lancen a la participación estarán repitiendo una manifestación similar a la del año anterior, una celebración que se viene repitiendo cada año, y similar a lo ocurrido hace diez, veinte, treinta, cien, doscientos, y en algún caso, trescientos o más años...

Y es que, como ya señaló, entre otros, Julio Caro Baroja, la fiesta es una muestra más, pero una muestra muy destacada, de la permanencia histórica de las manifestaciones culturales de una comunidad o de un conjunto social. Podrán señalarse pequeñas distinciones, introducirse, incluso de forma consciente, hábitos nuevos, pero la esencia, y gran parte de las formas de expresión de la fiesta, continúan inalterables a pesar del trancurrir del tiempo y de la aparición y la adaptación de nuevas costumbres y modas.

Si realizaramos un repaso sobre las referencias históricas de algunos carnavales de nuestra provincia, lógicamente sobre aquellos en los que algún investigador ha realizado alguna aportación (1), y sobre lo esencial de sus manifestaciones actuales, comprobaríamos que la fiesta de don Carnal, que tiene bastante antigüedad en muchas poblaciones gaditanas, conserva unos rasgos característicos básicos comunes, y que incluso los nuevos modos que se están popularizando en las celebraciones siguen unos esquemas similares. También comprobaríamos, sin embargo, que en demasiadas ocasiones se están copiando manifestaciones foráneas, que se imponen sobre algunos caracteres peculiares de cada población, y hacen peligrar su continuidad.

Podríamos comenzar con el carnaval portuense, que goza de un merecido prestigio. Aunque con toda garantía podemos considerar que se celebraban ya en el último cuarto del siglo XVIII (Caballero, 1993), los caracteres de la fiesta de carnaval que actualmente se celebra en El Puerto de Santa María son los que se impusieron a lo largo del siglo XIX, donde abundaban los disfraces, las máscaras, los bailes y las reuniones, y donde destacaron la formación de las comparsas, chirigotas y coros, que deambulaban cantando por las calles (Buhigas y Santiago, 1983).

También consta que el carnaval se celebraba en San Fernando a finales del siglo XVIII y en los albores del siglo pasado; incluso con la invasión francesa de los llamados "Cien mil hijos de San Luis" en 1823, y pese a la ocupación de la ciudad por un ejército extranjero, la fiesta se siguió desarrollando (Butrón, 1995). Como en otros casos, el mayor auge lo cobró a finales del siglo XIX y primer tercio del siglo XX (Montiel, 1993), hasta que llegó la prohibición de 1937.

En Puerto Real, el carnaval está documentado que se celebraba ya a finales de la segunda mitad del siglo XVIII, tal como dio a conocer Juan José Iglesias durante el II Seminario del Carnaval, celebrado en 1986, en el que presentó sendos documentos de 1792 y 1794. Los documentos son dos edictos debidos a la autoridad de don Antonio de la Escalera, Alcalde Mayor de Puerto Real, que siguiendo las instrucciones de las Reales Pragmáticas emitidas por el rey, confirman para la villa de Puerto Real las restricciones nacionales; en cualquier caso son documentos acreditativos de la celebración de la fiesta en Puerto Real desde, por lo menos, hace más de doscientos años (2); no obstante conviene recordar que el carnaval puertorrealeño conoció un gran auge en los años veinte y treinta de nuestro siglo, y que en la actualidad se festeja con gran participación de máscaras, agrupaciones, charangas y grupos familiares, bailes populares y la Cabalgata del Humor (Ramos Pérez, 1993).

El carnaval en Chiclana tiene mucha fuerza y tradición, pues no se debe olvidar que los bailes de máscaras se celebran desde el último tercio del siglo XVIII, por influencia de los gaditanos que pasaban temporada en la villa. Conoció el carnaval chiclanero una etapa de esplendor en el primer tercio del XX (Bohórquez, 1993), brillantez que ha recuperado en los últimos años.

Aunque parece que ha perdido el vigor del que daba muestra en el pasado siglo, el carnaval de Jerez de la Frontera sigue siendo una fiesta de las que gusta celebrar a buen número de personas. Al comenzar el último tercio del siglo pasado el carnaval jerezano era "un modelo de animación" que se centraba en la calle Larga y que celebraba bailes con una "concurrencia extraordinaria" en el teatro Principal; era un carnaval no exento de crítica política, actitud que se acentuó en los años del Sexenio democrático, hasta el extremo de que en 1872 una mascarada protagonizó el Entierro del Sufragio Universal. Sin duda por esta y otras causas, las autoridades municipales jerezanas, siguiendo el modelo restrictivo impuesto en Cádiz por Juan Valverde diez años antes, publicaron en 1873 dos mandatos municipales que suponen el efectivo control de la fiesta por parte del poder político local. La medida fundamental, al estilo

de las disposiciones gaditanas, pretendía centralizar la fiesta en determinados puntos de la ciudad –alamedas de la Libertad (hoy Cristina) (3) y de las Angustias, plazas de Santiago y del Mercado, etc.–, dotándolas de diversión organizada y presupuestada por el Ayuntamiento, con lo que se conseguía dispersar a la población en fiestas y controlar "los excesos" del carnaval (Caro Cancela, 1992, 60-63).

Con toda garantía podemos afirmar que el carnaval algecireño se está celebrando de forma popular desde el primer tercio del siglo pasado; incluso algún documento de esa época se refiere al carnaval como algo "preexistente y ya habitual en Algeciras" (Delgado, 1996, 391-399), aunque cobró mayor auge a finales del XIX y principios del siglo actual, destacando los bailes y las celebraciones del entorno y la propia plaza Alta (4).

En el popular y antiguo carnaval de Trebujena, destacan en la actualidad el "ajo caliente", el festival de murgas, la cabalgata y la quema de la "Bruja Piti". Del carnaval en Trebujena existen, hasta este momento, referencias que nos aseguran su celebración desde principios del siglo XX, con alusiones concretas a agrupaciones de 1905. Es de interés el proceso de recuperación de la fiesta en Trebujena a partir de 1959, cuando antiguos murguistas se pusieron a recordar cosas del carnaval de la Segunda República en la tasca de Cándido Bobón, hasta terminar cantando por las calles; se cuenta que el sargento de la Guardia Civil preguntó que a qué se debía el jolgorio, y al explicárselo los murguistas respondió: "Seguid, seguid, pero procurad que no haya jaleo" (Rosa, 1992, 27) (5).

Durante muchas décadas la gran fiesta de Bornos fue el carnaval, en el que destacaban las inspiradas "tonás" –las coplas– de sus murguistas (Garrido, 1996). Sabemos que hasta la prohibición de 1937 el carnaval borniche, era junto con el de Cádiz y el de Trebujena, uno de los más importantes y críticos de la provincia; incluso que la fiesta, como en Cádiz y Trebujena, se logró recuperar en cierta medida durante el franquismo. Sin embargo falta un estudio en profundidad sobre su historia y sus características peculiares, que en alguna forma se están olvidando.

Sanlúcar de Barrameda tiene un completo ciclo festivo que se inicia con el carnaval, fiesta de la que hemos encontrado referencias documentales desde al menos el primer tercio del siglo pasado, en documentos que hablan de una celebración muy participativa y popular, centrada en las reuniones y paseos de máscaras por la plaza del Cabildo y en los bailes de disfraces (6). El carnaval, que se celebra en Ubrique al menos desde el pasado siglo (Mancilla, 1996, 255-257), gozó, hasta la prohibición franquista, de enorme prestigio, y destacaba por la intensa participación popular y por la originalidad y las letras de sus comparasas y murgas (7), que las hacía acudir para actuar a las fiestas de otras poblaciones serranas, al igual que agrupaciones de otras localidades como El Bosque o Cortes, participaban en el carnaval de Ubrique.

De otros varios carnavales que se celebran en la provincia de Cádiz podíamos poner ejemplo, comprobando que las referencias históricas conocidas hasta ahora se remontan al último cuarto del siglo XIX. Puede ser el caso de Medina Sidonia donde

destaca el gran baile de carnaval que se organiza en la plaza de Abastos, y está documentada su celebración desde 1894 (Diario del Carnaval, 22 febrero de 1996). Igualmente San Roque, población cuyo ciclo festivo se inicia con la conmemoración del carnaval, tiene su centro tradicional en la plaza de Armas. Las referencias más antiguas publicadas sobre el carnaval en San Roque son de 1880, publicadas en el periódico *El Loro* (Ledesma Sánchez y Pérez Girón, 1992). O el carnaval de Torre Alháquime, uno de los más populares de la provincia hasta su prohibición en 1937 (Suárez Japón y Ramos Santana, 1982). En los últimos años se está recuperando su celebración, con actos entre los que destaca la "chorizada".

Por último, terminaremos este recorrido por los carnavales gaditanos recordando el caso de la capital de la provincia. En Cádiz, siguiendo casi con excesivo rigor el calendario tradicional, cuando termina la Navidad la ciudad se ve inmersa en los prolegómenos carnaval.

El carnaval, cuya celebración está documentada desde finales del siglo XVI (Ramos Santana, 1993), es la fiesta por excelencia de Cádiz. Una fiesta que se celebró sin ningún tipo de encorsetamientos hasta 1862, año en que pasó a formar parte del calendario festivo municipal (Ramos Santana, 1985). Casi veinte años después, en 1884, "se oficializó" uno de sus elementos más genuinos y señeros, las agrupaciones carnavalescas: coros, chirigotas, cuartetos, romanceros y –más reciente– comparsas.

Las fechas tradicionales, domingo, lunes y martes inmediatamente anteriores al miércoles ceniza, más el añadido del siguiente domingo, el Domingo de Piñata, han sido ampliamente superadas, y entre los inicios de los "ensayos generales" de las agrupaciones, el concurso del Gran Teatro Falla y los diez días oficiales de celebración –pregón, bailes de máscaras, concursos de disfraces, cabalgatas...–, los gaditanos viven el carnaval durante cerca de dos meses (8).

* * *

Las celebraciones carnavalescas sufrieron una gravísima fractura en 1937, cuando el Boletín Oficial del Estado del día 5 de Febrero publicaba una orden del Gobierno General del ejército sublevado contra el Gobierno de la República, en la que, justificándose por las circunstancias que sufría España, que aconsejaban "un retraimiento en la exteriorización de las alegrías internas", se resolvía "suspender en absoluto las fiestas de carnaval". La suspensión, justificada como se ha dicho, por las excepcionales circunstancias de una guerra, debía interpretarse como temporal. Pero la realidad fue muy distinta, pues al terminar la contienda las fiestas de carnaval siguieron suspendidas, ratificándose incluso las prohibiciones. El Boletín Oficial del Estado del 13 de Enero de 1940 publicaba otra orden, en esta ocasión del Ministerio de la Gobernación, en la que se decía: "Suspendidas en años anteriores las llamadas fiestas de carnaval, y no existiendo razones que aconsejen rectificar dicha decisión, este Ministerio ha resuelto mantenerla y recordar, a todas las Autoridades dependientes de él, la prohibición absoluta de la celebración de tales fiestas". (Medina, 1992 y Osuna, 1996).

La ruptura que supuso esta prohibición, en el mantenimiento de la fiesta tradicional, tuvo unas consecuencias, en la mayor parte de los casos, irreparable, puesto que la fiesta de carnaval y sus manifestaciones peculiares en cada población, se perdieron con el transcurso de los años. No nos olvidemos que se puede calcular que más de una generación transcurrió sin celebrar el carnaval en sus características peculiares.

Por eso la renovación de la fiesta carnavalesca se ha producido, en muchas poblaciones de la provincia, con una cierta adulteración de sus principios diferenciadores básicos.

Si analizamos la fiesta de carnaval en la actualidad podríamos sacar unas conclusiones generales para toda la provincia. Conclusiones que nos conducen a afirmar que la influencia de la capital, del carnaval de Cádiz –difundido profusamente por los medios de comunicación, y particularmente por la televisión, que durante más de un mes convierten el concurso de agrupaciones del teatro Falla en protagonista casi indiscutible de las noticias–, se ha impuesto sobre las peculiaridades de los carnavales de cada población de la provincia gaditana.

De las celebraciones actuales del carnaval, las que tienen mayor tradición son, sin duda, los bailes de carnaval, que se remontan cuanto menos a los propios orígenes de la fiesta, aunque con la concepción actual podríamos decir que proceden del modelo dieciochesco; igualmente las cabalgatas, de las que tenemos constancia se celebraban hace más de ciento cincuenta años; y la agrupaciones, de las que es difícil establecer un origen, puesto que la música y el cante, en forma de letras paródicas, satíricas, son intrínsecas a la fiesta, aunque sí podemos establecer, en el caso de la ciudad de Cádiz, la cronología de su "oficialización" a partir de 1884.

Pero las manifestaciones festivas del carnaval cobran hoy multitud de formas en todas las celebraciones de las carnestolendas a lo largo y ancho de la provincia. Manifestaciones que han tomado como modelo a la programación del carnaval de Cádiz, como antes señalábamos.

A la hora de analizar este fenómeno mimético conviene insistir en que la prohibición del carnaval desde 1937 ha provocado la pérdida de la tradición festiva carnavalesca propia de cada localidad de la provincia. Tras la recuperación "descafeinada" del carnaval con la implantación de las Fiestas Típicas en la capital gaditana (Ramos Santana, 1985), destacó la recuperación de las manifestaciones carnavalescas en Trebujena, una celebración que cobró mayor fuerza cuando en Cádiz trasladaron las Fiestas Típicas a Mayo en 1967, mientras que en Trebujena se mantuvieron las tradicionales fechas de Febrero. Pero de hecho, tras la muerte del dictador Franco, la fiesta recuperó su calendario habitual también en la capital y se propició la reinstauración del carnaval en la mayor parte de las poblaciones de la provincia, reinstauración o recuperación que, como antes dijimos siguió el modelo de la programación de Cádiz, hasta el punto de que se ha podido decir que Cádiz exporta carnaval (Corrales, 1996).

De esta forma el modelo organizativo gaditano se "sigue" casi escrupulosamente en muchas poblaciones (9). Así el cartel anunciador se selecciona mediante concur-

so; la fiesta se anuncia con un pregón encargado a alguna personalidad conocida, siendo de destacar que en los últimos años proliferan como pregoneros de los carnavales de diferentes localidades de la provincia afamados autores del carnaval de Cádiz, como Enrique Villegas, Agustín González, Antonio Martínez Ares, los hermanos Alcántara..., incluso, en 1996, en una localidad cercana a la ciudad de Cádiz pregonó el carnaval Carlos Mariscal, anterior concejal de fiestas de la capital; el concurso de agrupaciones o las cabalgatas, incluyendo la del humor, son también manifestaciones comunes a casi todos los carnavales de la provincia.

Posiblemente el concurso de agrupaciones sea el modelo más perjudicial –permítaseme este tono que pudiera interpretarse como peyorativo, sin pretender por mi parte que lo sea– puesto que la excesiva polarización de la fiesta en una competición, a veces poco deportiva, ha provocado en la fiesta una cierta tensión, cuando no un tono de agresividad entre los componentes de las agrupaciones, poco recomendable. Tras el concurso del Falla, en la capital, los concursos se multiplican celebrándose en El Puerto de Santa María –celebración de un Concurso que ha llegado a interpretarse a veces como una cierta revancha contra el gaditano–, en Algeciras, en Conil, en Chiclana, en Bornos, en Puerto Real –donde el año 1996 se llegó a dar la nota curiosa de que tras dos días de concurso clasificatorio el jurado optó por que pasaran a la final todas las agrupaciones inscritas, con gran protesta por parte del público, los medios de comunicación e incluso de las agrupaciones participantes–; a veces el concurso se sustituye por un Festival –casos, por ejemplo, de San Fernando o Chipiona–, evitando así la competición, no siempre porque no se deseara, sino por la falta de participantes, como pudo ser el caso de Medina Sidonia donde, en 1996, sólo había dos o tres agrupaciones locales.

Pero si esos actos pueden entrar en lo que consideramos una cierta recuperación del carnaval perdido, otras "invenciones" gaditanas también se han copiado.

Las Fiestas Típicas gaditanas intentaron un cierto "ennoblecimiento" (Ramos Santana, 1985, Osuna, 1996 y Fernández Palacios, 1992) de la fiesta en ese intento claramente expuesto de olvidar el carnaval. Una de las principales innovaciones en ese sentido fue la instauración de la Reina de las Fiestas Típicas y su corte de Damas –modelo repetido a nivel infantil–, figuras que fueron utilizadas, por otra parte, con fines políticos-protocolarios (10). Cuando se recupera el carnaval en 1976 la Reina y sus damas se han institucionalizado de tal forma que no se suprime su utilización, aunque de forma poco comprensible se cambia la denominación a la de "Diosa" y "Ninfas". Estas figuras también se imitan, bien es cierto que en algunas poblaciones antes de 1975 –también con la denominación de reinas y damas–, y así aparecen figuras como las coquineras de El Puerto de Santa María, las perlas de Chipiona, las sirenas de Rota, las damas de Trebujena, las piñoneras de Puerto Real, o las ninfas, con su diosa, de Olvera, entre otros muchos ejemplos.

También el homenaje a antiguos comparsistas que se institucionalizó en Cádiz con la creación de la "orden" del Antifaz de Oro, ha sido seguido en otras localidades

con la creación de distinciones como el Pierrot de Oro en San Fernando, el Plumero de Oro en Puerto Real, el Carnavalero en Chipiona, la Bruja Piti en Trebujena, etc.

Incluso celebraciones muy características, y en este caso tradicional, de la capital como es el carrusel de coros del mercado de la Libertad, se ha importado a poblaciones como Algeciras, El Puerto de Santa María, Chiclana o San Fernando, carruseles que, anecdóticamente, estuvieron a punto de provocar una nueva "guerra" entre las organizaciones de Cádiz y las de otras ciudades, cuando algún concejal ofreció dinero a los coristas gaditanos por acudir a su población, en detrimento de su participación en la ciudad de Cádiz.

Pero sin dudas la celebración más imitada es la de las llamadas fiestas gastronómicas.

Entre las tradiciones carnavalescas más representativas hay que recordar las comidas típicas de carnaval, de las que destaca la torta de carnaval. Sin embargo también parece una de las tradiciones más olvidadas, puesto que pese a la proliferación de fiestas gastronómicas prácticamente ninguna se basa en un plato tradicional carnavalesco. Recordemos, por ejemplo el caso de Torre Alháquime, población donde en los días de carnaval se consumía un dulce característico, las tortas de manteca –que aun se siguen elaborando– y, sin embargo, actualmente se destaca, por parte de las autoridades responsables de la organización del carnaval, "la chorizada" como uno de sus actos más importantes.

Las actuales fiestas gastronómicas toman como modelo una fiesta originariamente privada, la "erizada", que en el gaditano barrio de La Viña organizó la peña El Erizo para reforzar uno de los "ensayos generales" del carnaval gaditano, y que en poco tiempo se convirtió en una celebración popular multitudinaria. A la erizada como fiesta precarnavalesca se le unió la "ostionada" de la peña El Molino, y después la "pestiñada" de la peña Los Dedócratas. Posteriormente las reuniones gastronómico-carnavalescas proliferaron en Cádiz como fórmula utilizada por entidades particulares, recurriendo siempre a la subvención oficial, para potenciar la fiesta en determinados lugares, aunque también, como antes indicábamos, privatizando en alguna forma la celebración. De esta forma en Cádiz se puede comer pescado frito, panizas, galeras, almejas, patatas aliñadas, castañas, berza, etc., con acompañamiento de vino o cerveza repartido todo ello gratuitamente, tras soportar colas más o menos largas.

La fórmula se ha demostrado que es eficaz puesto que atraídos por las actuaciones de agrupaciones, y también por la gratuidad de los productos que se consumen, estas fiestas gastronómicas se ven extraordinariamente concurridas.

La relación de fiestas gastronómicas y de los productos consumidos es larga y ciertamente divertida; veamos una muestra, corta en comparación con la realidad, de las comidas populares que se sirven en diferentes carnavales de nuestra provincia, algunas de las cuales, como comprobaremos, son de muy reciente implantación.

Sin que podamos concretar su antigüedad, recordemos la "butifarrá" de Chiclana, la "jamoná" de Rota; también sin fecha de inauguración, en Puerto Real encontramos por ejemplo una "berzada" y una "pollada" en el Río San Pedro; San Fernando ha sido una población en la que han proliferado estas celebraciones con una "quesada", una "garbanzada", una "cañaillada" y una "gran pollada", fiestas que tenían como precedente la "tortillada de camarones" desde 1989, y a las que se han unido desde 1994 la "ventrechada", la "mejillonada" y la "huevada", consistente en huevos –de gallina– rellenos, y desde 1996 la "carne de toro" y la "huevada aliñá"; en El Puerto de Santa María, entre otras muchas celebraciones culinarias, destacamos la "vaporada", instituida en 1995 y que consiste en comerse, no el vapor, sino patatas al vapor y condimentadas; en Trebujena encontramos una fiesta que recurre a productos tradicionales, aunque no sean estrictamente del ámbito carnavalesco: el "ajo caliente" que se reparte desde 1992, regado con un buen mosto; en Chiclana, desde 1991 se celebra la "sardiná", y desde 1995 la "langostiná"; y por no cansarles, pues como ustedes sabrán dejo muchas fiestas y platos en el tintero, sólo recordar el caso de Chipiona que en 1996 celebró 22 actos gastronómicos, entre los que destacamos la "pringá" desde 1990, la "poleá" desde 1992 y la "gran paviá" original de 1996.

Además del carácter carnavalesco del exceso en la comida y la bebida –y de la guerra de cifras que los organizadores mantienen: tantos kilos de comida y tantos litros de bebida repartidos–, estas fiestas también cobran cierto carácter de aglutinador de los caracteres de una comunidad, presentándose como fiestas peculiares y distintivas organizadas por barrios o peñas, por lo que proporcionan rasgos de identificación con el grupo, e incluso, como apuntamos, de competitividad entre entidades organizadoras, aunque casi ninguna escapa a la uniformización que supone el que prácticamente todas las entidades organizadoras recurren a las subvenciones, tanto de dinero público, como de empresas comerciales y de distribución de bebidas.

En el mismo sentido debemos recordar los programas completos que, para las fiestas de Carnaval, preparan estas entidades de carácter vecinal o asociativo, programas que tampoco se escapan de ser una copia del modelo oficial: así, por poner un ejemplo, en Cádiz además del pregón general existe el del Mentidero, pregón que algunos han tratado de presentar como más gaditano, frente al oficial que traía a figuras de prestigio ajenas a Cádiz (11).

No se debe entender lo que decimos como una crítica poco constructiva, pues en cualquier caso muchas de estas manifestaciones festivas del carnaval en la provincia –que no todas– tienen rasgos genuinamente carnavalescos. No vamos a negar que la glotonería y otros excesos son intrínsecos a la fiesta de don Carnal; que sin la música y las expresiones paródicas, tanto cantadas como recitadas, difícilmente se daría la diversión... Por otra parte es evidente que a lo largo de los años las expresiones festivas han evolucionado, tanto como los gustos, pero debemos lamentar que la aparición e introducción de nuevas formas de diversión se haga a costa de la pérdida de tradiciones carnavalescas peculiares de las poblaciones de nuestra provincia, incluso adoptando variables miméticas de la expresividad popular, que siguen el modelo de Cádiz, impo-

niéndose sobre formas genuinas. El ejemplo de Bornos, donde incluso a veces se está "olvidando" el término tonás para denominar las canciones del carnaval borniche, usándose la denominación más genérica, y de modelo gaditano, de coplas. Igual podríamos insistir con los alimentos de tradición carnavalesca, como la torta de carnaval casi desconocida en la actualidad.

Ya se han levantado voces contra la pérdida de los caracteres peculiares, como ha ocurrido en Trebujena (Rosa, 1996, 388), donde se ha denunciado la casi desaparición de las murgas de las calles trebujeneras y los intentos de emular a las agrupaciones de Cádiz y competir en los concursos de la capital, sometiéndose a la reglamentación del Concurso gaditano, y adaptando las letras para gustar al jurado y públicos gaditanos.

La continuidad de esta tendencia mimética pone en evidente peligro, no la continuidad de la fiesta, sino los caracteres genuinos y diferenciadores, la riqueza en suma, de las expresiones festivas y carnavalescas de muchas poblaciones de la provincia de Cádiz.

Notas

(1) Las investigaciones sobre la historia del Carnaval en la provincia de Cádiz –salvo honrosas excepciones–, brillan por su ausencia, pues, en la mayor parte de los casos, la "proliferación" de estudios sobre el carnaval en diferentes localidades se fija en la "recuperación" de la fiesta desde finales de los setenta del actual siglo, y en la enumeración de las agrupaciones y programas de la fiesta en las respectivas localidades; hay, no obstante, algunos estudios en los que la historia se acerca a los carnavales de la Segunda República, aproximación que se realiza casi exclusivamente recurriendo a la tradición oral. Falta por tanto una investigación documental básica, e incluso un repaso a lo ya publicado por algunos investigadores. En este sentido es paradigmático que apenas se haya reparado en la aportación realizada por Gonzalo Butrón Prida en el VI Congreso del Carnaval, donde dio a conocer un Edicto del Intendente de Policía de la Provincia, don José María Malvar, dado en Chiclana el 11 de Febrero de 1825, en el que se entiende que la fiesta se celebraba al menos desde el primer cuarto del siglo pasado "en los pueblos de esta provincia", aunque, en el Edicto, se preste especial atención a las fiestas de la capital.

(2) La cronología sobre el carnaval en Puerto Real fua ampliada en el transcurso del VIII Congreso de Carnaval, celebrado en Cádiz en Noviembre de 1996, en la ponencia de José Pizarro Fernández, que documentó la fiesta al menos desde la década de los sesenta del siglo XVIII.

(3) En esta alameda, que era un lugar cerrado, se situaría una banda militar, y para mayor seguridad se cobraría una entrada a los asistentes, con lo que se garantizaba más todavía el orden.

(4) Sobre la historia y el carnaval de Algeciras, en general, tenemos un claro ejemplo de la falta de rigor y poco interés por investigar la fiesta: José Antonio Benítez Santos (1988) afirma "Sería un acto de pretensión, ingenuidad y además del todo imposible, el hacer un libro, lo que es un libro del carnaval de Algeciras antes de 1936". Después insiste en que no hay bibliografía ni información en las hemerotecas...??? La información más antigua que proporciona es de 1935.

(5) La anécdota, que está suficientemente contrastada y confirmada por diversas fuentes, es significativa, pues confirma la fortaleza del Carnaval como celebración popular; conviene recordar que los coristas y chirigoteros de Cádiz también cantaban cada año en los días de Carnaval –pese a la prohibición– en las tabernas y tascas de la ciudad. Igualmente demuestra la anécdota trebujenera, entre otras cosas, el desconocimiento de la ley por la autoridad encargada del orden a nivel local, pues el Guardia Civil parecía desconocer las tajantes prohibiciones vigentes para las manifestaciones carnavalescas.

(6) En el archivo de la bodega Delgado Zuleta, hemos podido consultar la correspondencia privada de Cayetano Ñudi, propietario de la firma sanluqueña a mediados del pasado siglo, y en ella hemos encontrado referencias al carnaval sanluqueño, comparándolo positivamente con el de Málaga.

También en el caso de Sanlúcar encontramos un ejemplo de la falta de interés por investigar críticamente el carnaval: en 1995 se publicó *El Pliego del Ateneo de Sanlúcar de Barrameda. Ayer y hoy del Carnaval*, (Invierno 1995, nº 24, año 8), publicación en la que no hay ni una sóla referencia histórica al carnaval sanluqueño, y sí generalidades sobre Venecia, La Habana, el carnaval en el mundo árabe...

(7) Las agrupaciones de Ubrique, como ocurría con otras poblaciones, tenían algunos rasgos peculiares. De número de componentes variable, las comparsas se acompañaban de un variado instrumental: guitarras, violines, panderetas, triángulos, etc; las murgas, sin embargo, usaban caja, bombo y pitos de caña, revestidos estos últimos de cartón simulando instrumentos.

(8) En realidad las agrupaciones del carnaval gaditano comienzan su preparación, con reuniones periódicas y primeros ensayos, entre los meses de Septiembre y Octubre, y es frecuente que los aficionados obtengan permiso para acudir a ellos de forma privada desde finales de Noviembre; los ensayos culminan con los llamados "ensayos generales", actuaciones públicas en las que es exigencia del Reglamento Oficial del Concurso que no se cobre la asistencia a los espectadores.

(9) Las referencias a los diferentes actos que se organizan en los diferentes municipios de la provincia que citamos, han sido recogidas de *Diario del Carnaval*, suplemento que *Diario de Cádiz*, publica durante los días de celebración del carnaval en Cádiz.

(10) Cabe recordar que fueron elegidas reinas hijas de ministros franquistas, del embajador de Estados Unidos en España, y de otras destacadas personalidades del régimen de Franco.

(11) Desde que se recurrió a traer como pregonero del carnaval de Cádiz a una figura famosa, aunque ajena a la vida cotidiana de la ciudad, surgió la polémica entre los partidarios de recurrir al personaje famoso –Cantinflas, Isabel Pantoja o Jesulín de Ubrique– y los partidarios de que el pregonero sea un gaditano, caso de Beni de Cádiz, o algún comparsista afamado.

Bibliografía

Benítez Santos, J. A.: *Carnavales en Algeciras*, Delegación de Feria y Festejos, Ayuntamiento de Algeciras, Algeciras, 1988.

Bohórquez, D.: "El carnaval en Chiclana". En *Carnaval en Cádiz* (Ramos Santana, A., Coord.). Federico Joly y Cía - *Diario de Cádiz*, Cádiz, 1993, págs. 122-126.

Buhigas, J. I. y T. Santiago: *Carnaval: un siglo de historias del Puerto (1836 - 1936)*, Ayuntamiento de El Puerto de Santa María y Diputación de Cádiz, Cádiz, 1983.

Butrón Prida, G.: *La presencia francesa en España 1823-1828.* Tesis Doctoral leída en 1995. En prensa

Butrón Prida, G.: "Absolutismo y represión. El carnaval en Cádiz en los comienzos de la 2ª restauración fernandina". En *Actas del VI Congreso del Carnaval*, Fundación Gaditana del Carnaval, Cádiz, s. a. (1996), págs. 401-413.

Caro Baroja, Julio: *Ritos y mitos equívocos*, Ed. Itsmo, Madrid, 1974.

Caro Cancela, D.: *Burguesía y jornaleros. Jerez de la Frontera en el Sexenio Democrático (1868 - 1874)*, Caja de Ahorros de Jerez, Jerez de la Frontera, 1990.

Caballero Sánchez, M. A.: "Carnaval en El Puerto de Santa María". En *Carnaval en Cádiz*, (Ramos Santana, A., Coord.), Federico Joly y Cía - *Diario de Cádiz*, Cádiz, 1993, págs. 115-117.

Corrales Aguirre, J.: "Cádiz exporta carnaval". En *Actas del VII Congreso del Carnaval*, Fundación Gaditana del Carnaval, Cádiz, 1996, págs. 379-383.

Delgado Gómez, C.: "El carnaval de Algeciras". En *Actas del VI Congreso del Carnaval*, Fundación Gaditana del Carnaval, Cádiz, s. a. (1996), págs. 391-399.

Fernández Palacios, J.: "Del Carnaval a las Fiestas Típicas 1936-1967". En *Actas del V Congreso del Carnaval*, Fundación Gaditana del Carnaval, Cádiz, 1992, págs. 213-228.

Garrido García, J.: "El carnaval en Bornos: crónica para la Historia de un pueblo". En *Actas del VI Congreso del Carnaval*, Fundación Gaditana del Carnaval, s. a. (1996), págs. 363-378.

Iglesias Rodríguez, J. J.: "Dos documentos sobre el carnaval portorrealeño a fines del siglo XVIII". En *Actas del II Seminario del Carnaval*, Fundación Gaditana del Carnaval, Cádiz, 1988, págs. 177-182.

Ledesma Sánchez, J. A. y A. Pérez Girón: *Historia de los Carnavales en San Roque. Un acercamiento al tradicional festejo popular*, Obra Cultural de la Fundación Sevillana de Electricidad, San Roque, 1992.

Medina Tamayo, J. M.: "Algunas notas sobre la prohibición del Carnaval de Cádiz bajo el régimen de Franco". En *Actas del V Congreso del Carnaval*, Fundación Gaditana del Carnaval, Cádiz, 1992, págs. 53-63.

Montiel, E.: "Un siglo de carnaval en La Isla". En *Carnaval en Cádiz* (Ramos Santana, A., Coord.). Federico Joly y Cía - *Diario de Cádiz*, Cádiz, 1993, págs. 119-122.

Osuna García, F.: "Apuntes para una historia de las Fiestas Típicas Gaditanas". En *Actas del VII Congreso del Carnaval*, Fundación Gaditana del Carnaval, Cádiz, 1996, págs. 217-230.

El Pliego del Ateneo de Sanlúcar de Barrameda. Ayer y hoy del Carnaval, Invierno 1995, nº 24, año 8.

Ramos Pérez, M.: "Puerto Real y el carnaval". En *Carnaval en Cádiz* (Ramos Santana, A., Coord.). Federico Joly y Cía - *Diario de Cádiz*, Cádiz, 1993, págs. 117-119.

Ramos Santana, A.: *Historia del carnaval de Cádiz*, Caja de Ahorros de Cádiz, Cádiz, 1985.

Ramos Santana, A.: "Breve historia del carnaval de Cádiz". En *Carnaval en Cádiz* (Ramos Santana, A., Coord.). Federico Joly y Cía - *Diario de Cádiz*, Cádiz, 1993, págs. 1-16.

Rosa, L. de la: *¡¡Esto es Carnaval!! Breve Historia del Carnaval de Trebujena*, Ayuntamiento de Trebujena y Diputación de Cádiz, Trebujena, 1992.

——— "Trebujena: un ejemplo de Carnaval rural". En *Actas del VI Congreso del Carnaval*, Fundación Gaditana del Carnaval, Cádiz, s. a. (1996), págs. 379-390.

Sanmartín Arce, R.: "Ecología, economía y fiesta. Algunos ejemplos del País Valenciano. (Apuntes para una sugerencia)". En: Velasco, Honorio M. (Ed.): *Tiempo de fiesta. Ensayos antropológicos sobre las fiestas en España*, C. Alatar, Ed. "tres-catorce-diecisiete", Madrid, 1982.

Suárez Japón, J. M. y A. Ramos Santana: *Torre Alháquime* (Colección Los Pueblos de la Provincia), Diputación Provincial de Cádiz, Cádiz, 1982.

Velasco, H. M. (Ed.): *Tiempo de fiesta. Ensayos antropológicos sobre las fiestas en España*, C. Alatar, Ed. "tres-catorce-diecisiete", Madrid, 1982.

Demófilo. Revista de cultura tradicional de Andalucía, núm. 24 (1997)

LOS CUENTOS FOLKLÓRICOS EN LA PROVINCIA DE CÁDIZ

Juan Antonio DEL RÍO CABRERA
I.E.S. «Zaframagón». Olvera (Cádiz)

Resumen

Trazo una panorámica sobre los cuentos folklóricos en la provincia de Cádiz ateniéndome, desde el punto de vista teórico, a los problemas que plantean la delimitación de los "géneros" folklóricos y las complejas relaciones entre Antropología y Folklore.

El tratamiento que realizo a partir de aquí combina aproximaciones extensivas e históricas, incidiendo críticamente en las distintas colecciones, éditas o inéditas, y trabajos de referencia, incluidos los etnológicos y locales, con el fin de abordar aspectos epistemólogicos y de contextualización de las manifestaciones folklóricas e ir más allá de las meras descripciones de los materiales recopilados.

* * *

Para trazar un panorama lo más ajustado y extensivo posible, tanto extensional como históricamente, de los cuentos folklóricos en la provincia de Cádiz, es conveniente tener en cuenta ciertas precisiones teóricas, ya que este escrito complementa a otra publicación reciente (Del Río, 1997).

En ella me ocupaba de las problemáticas relaciones existentes entre la Antropología y el Folklore en España, cuyas trayectorias divergentes han privado al último de las metodologías más eficaces para su desarrollo y han dejado a los folkloristas en brazos de disciplinas humanísticas cuando no en la pura y simple recolección carente de otro fundamento científico.

Y no es que carezcamos de advertencias al respecto. Aparte de las referencias que en aquel artículo proporcionaba, se encuentran otras como la que sigue:

"(...) Puede decirse que... el *Folklore*..., en tanto que disciplina que estudia el patrimonio cultural del "pueblo", en sociedades complejas del pasado o del presente, se debe enmarcar dentro del ámbito teórico de la Antropología, con independencia de que algunos de los materiales que utiliza o que constituyen su mayor riqueza informativa, tengan igualmente interés y sean utilizados por otras disciplinas como son: la Literatura oral o el Arte" (Alcina Franch, 1984: 58).

Una de las consecuencias más importantes de olvidar ésto es la falta de contextualización de los materiales folklóricos orales que suelen presentar las colecciones no sólo en el ámbito hispánico (hay quejas también, al menos, en el espacio anglosajón), con lo que se menosprecia el importante papel que las investigaciones sobre el folklore pueden y deben jugar en la elucidación de aspectos fundamentales relativos a distintas culturas.

Pero si acudimos a los supuestos de partida tendremos aún más clara esta problemática.

Una de las definiciones más conocidas del folklore es la que ofrece Bascom:

"Folklore significa sabiduría popular; abarca todos los conocimientos que se transmiten oralmente y todas las habilidades o técnicas que se aprenden por imitación o mediante el ejemplo, así como los productos resultantes...Los antropólogos y los humanistas han definido el folklore de diferentes maneras, pero todos coinciden en considerar ajeno a él todo conocimiento transmitido por escrito" (1974: 20).

Mientras que en otros países esta concepción está cada vez más lejos de ser aceptada, admitiéndose la existencia de manifestaciones folklóricas de transmisión escrita, en España pocos especialistas (por ejemplo, Díaz Viana, 1984 y 1993; o Velasco, 1989 y 1990) están al tanto de las nuevas tendencias y se siguen aún acuñando definiciones más anticuadas que consideran que su campo de estudios debe circunscribirse a vestigios rurales de otras épocas, siguiendo matrices evolucionistas, como ésta de un reconocido estudioso:

"El folclore o cultura popular está compuesto por una serie de reglas socioculturales, producidas por los pueblos ágrafos y rurales, cuya transmisión oral se expresa en forma de tradición y cuyo aprendizaje y enculturación se produce por participación" (no proporciono referencias directas).

Con ello no sólo se niega implícitamente la existencia de un folklore urbano, sino incluso que culturas con una larga tradición escrita como la nuestra tengan un folklore propio.

De esta forma, la supuesta inocencia teórica con la que se pretende revestir nuestro objeto de estudio es un trasunto del uso de teorías (etnológicas, no lo olvidemos) anticuadas, cuando no enmascara la procedencia de sus presupuestos teóricos de ámbitos extracientíficos, como los ideológicos.

Como contrapunto esperable, se produce un rechazo generalizado por parte de los antropólogos de este campo de estudios y sus líneas de investigación más consolidadas suelen pasar por alto el estudio de los ítems folklóricos orales, que debiera ser crucial para buena parte de la disciplina.

Siguiendo esta aproximación también en la práctica, para el desarrollo de este artículo no sólo voy a tener en cuenta colecciones de materiales folklóricos, habitual en trabajos de este tipo, estudios sobre el folklore o descripciones e historias de las colecciones, sino también investigaciones antropológicas y etnológicas.

Por otra parte, voy a considerar los cuentos en un sentido lato y no restrictivo (Del Río, 1995 y 1997), y me ocuparé, aparte de los materiales folklóricos tradicionalmente considerados como cuentísticos, de otros normalmente no tomados como tales, teniendo en cuenta que los motivos y temas del folklore suelen ser comunes a buena parte de sus "géneros" y los problemas que plantean la delimitación y definición de éstos, un tema en el que llevo tiempo interesado (Del Río, 1989).

No quiero dejar de reconocer que tratar sobre los cuentos desde una perspectiva provincial se trata más bien de un asunto de conveniencia, de la misma forma que existen colecciones de cuentos "españoles" o "estadounidenses", porque aquí se están aplicando criterios de tipo administrativo o político a manifestaciones que responden mejor a otras delimitaciones. Así, y para la provincia de Cádiz, a pesar de su consolidación histórica como tal provincia, habría que tener en cuenta la existencia en ella de comarcas diferenciadas con tradiciones socioculturales en ciertos casos bastante distintas.

Estudios realizados

Cádiz es una provincia con una abundante tradición de publicaciones de referencia, pero son escasas en ellas las referencias a cuentos populares.

Si comenzamos por las más genéricas, en el *Diccionario enciclopédico ilustrado de la provincia de Cádiz* (1985) aparecen dos apartados relacionados con esta temática. El de "Etnografía" (III: 45-48) se basa en distintos artículos aparecidos en *Cádiz y su provincia* y sobre todo en uno de Rodríguez Becerra (1985). En él no queda suficientemente claro que un cuento, "El negro", aparecido en el número cinco del *Boletín Folk-lórico gaditano* no fue recogido en esta provincia, y ni siquiera en Andalucía, sino que fue traducido de la colección catalana de Maspons i Labrós (facsímil en López Álvarez, 1990: 79-80). Es interesante el segundo, dedicado a los "cuentos populares" (Tomo II: 107), aunque no se miente a Coloma.

En cambio, en la última enciclopedia provincial (Astillero Ramos, 1992) sí hay ciertos espacios dedicados al flamenco o al habla, pero no a cuentos.

Pasando a publicaciones especializadas, se dan noticias de primera mano sobre la formación y desarrollo de la Sociedad del Folklore Provincial Gaditano en un interesante libro de (Guichot y Sierra, 1984: 177-178).

Aparecen algunas citas en (Rodríguez Becerra, 1984, 1985 y 1986), aunque las obras de este autor tengan más interés para delimitar las confluencias y desencuentros entre la Antropología y el Folklore andaluces.

Se ofrecen ciertos pormenores referidos a colecciones de cuentos gaditanas en (Camarena 1986 y 1993), aunque son más completos, por dedicarse sólo a Andalucía y no a toda España, los que ofrecen Pérez/del Río (1990: "Introducción"), (del Río/Pérez, 1991) para la Sierra de Cádiz y Pérez/del Río (1992) para los cuentos maravillosos.

Por último, y a pesar de que no trata precisamente este tema, sino la literatura popular en sentido más estricto, hay que mencionar un artículo de Caro Baroja (1993) referido principalmente a la ciudad de Cádiz y su zona de influencia, aunque contenga alusiones a otros puntos alejados de la provincia.

Historia de las recopilaciones cuentísticas provinciales

En Andalucía se han llevado a cabo muchas más recopilaciones de cuentos folklóricos de las que, a primera vista y teniendo en cuenta la escasa popularidad de la inmensa mayoría de ellas, se pudiera suponer.

Ésto no es óbice, sin embargo, para reconocer que no se ha recogido sistemática ni exhaustivamente, ya que la mayoría de las colecciones han sido guiadas por la buena voluntad y muchos de sus artífices o directores, como ya he señalado anteriormente, carecían de criterios, si no científicos, al menos serios, por los que guiarse.

Tampoco ha existido un plan sistemático de recogida que se haya puesto nunca realmente en práctica, y así hay provincias, como la nuestra de Cádiz, donde se ha recopilado mucho, aunque de forma irregular y dispersa, tanto metodológica como temporalmente, y otras donde se ha hecho bien poco.

Si a ésto añadimos la dispersión y poca entidad de la mayor parte de las publicaciones, con metodologías en muchos casos obsoletas, cuando no inventadas sobre la marcha o carentes de ellas, el gran número de colecciones inéditas y la falta de reediciones incluso de las obras más clásicas, es ya una redundancia añadir que el panorama andaluz de la investigación, como en buena parte el de todo el Estado español, se muestra caótico más que desordenado en casi todos sus aspectos, salvando honrosas excepciones.

Voy a comenzar tratando sobre las recopilaciones y otras obras de referencia publicadas, para seguir posteriormente con las inéditas. En ambos casos irán ordenadas por la fecha de recolección, salvo cuando la desconozco o hay colecciones relacionadas entre sí.

Aunque las referencias gaditanas van a ser más completas que en las crónicas sobre cuentos ya citadas, y aparte los materiales que desconozco, existe alguna pequeña colección que no me ha llegado a tiempo para la realización de este artículo o no me ha sido enviada.

Para que el panorama sea más amplio hay que tener en cuenta otras obras, como el refranero de Martínez Kleiser (1989), en las que aparecen ítems referidos a esta provincia sin especificar la procedencia de éstos.

Tras el título de algunos cuentos van a aparecer combinaciones de números, letras y otros signos. Corresponden a los tipos que a estas narraciones les asignan el índice de Aarne/Thompson (1961), usado incluso por autores tan significativos como Propp (1981), o los de sus continuadores, que aparecen reseñados en la bibliografía.

No he usado estos índices de la escuela finesa en más ocasiones porque considero, como alguna vez ya he explicado con más detenimiento (Del Río, 1997), que no hay suficientes motivos para centrar las investigaciones en lo que sólo constituye un instrumento de trabajo desarrollado por una escuela desfasada en aspectos teóricos centrales.

De parecida forma, no voy a prestar mucha atención a los tipos de cuentos más raros, como suele hacerse, ya que esa orientación responde a un interés excesivo por los "textos" y a una sustantivación de las colecciones.

Colecciones y otras obras editadas

Aunque parezca un poco unilateral afirmar que "(...) son los cuentos populares gaditanos, junto con otras manifestaciones tradicionales de la provincia, los que hicieron posible el nacimiento del folklore en España" (*Diccionario enciclopédico ilustrado de la provincia de Cádiz,* 1985: II, 107) sí puede asegurarse que Fernán Caballero, con sus obras ambientadas en buena parte en Cádiz y sus conexiones centroeuropeas, juega un importante papel en el redescubrimiento "culto" de esta temática en España.

Los románticos apenas si se habían acercado al cuento y los grandes escritores costumbristas no fijaron su atención en él.

El interés de Fernán Caballero por estas manifestaciones orales responde a una idea poética del folklore y del pueblo que la llevó a recoger ochenta y cuatro cuentos, más once sin catalogar sobre los que se duda de su carácter folklórico, según los estudios de Maxime Chevalier (1978; para bibliografía véase también Soria, 1966). En realidad, algunas de estas narraciones aparecen más de una vez en obras distintas, ya sean completas o en forma de alusiones. Una buena parte de ellas están recogidas en sus dos libros más "folklóricos", *Cuentos, oraciones, adivinas y refranes populares e infantiles* (1961) y *Cuentos y poesías populares andaluzas* (1961). Los demás relatos están repartidos por el resto de sus obras. Seguramente escuchó más versiones para extraerlas, como ella misma señala, guiada por un afán moralizador que la llevó a añadir y a retocar a su manera las narraciones y otras producciones populares; esto ocurrió, básicamente en las provincias de Cádiz y Sevilla, además de Bornos, donde residió temporalmente junto a su madre. Recordemos que existen sendas obras ambientadas en esta última población (Larrea, 1985; Fernán Caballero, 1985).

De todas formas, no sabremos con certeza el origen de sus cuentos, dado que no constituyen trabajos etnológicos, inexistentes como tales en su época, sino que le servían para sus intereses literarios e intentos moralizadores. Por estas causas no se pueden averiguar aspectos necesarios de la contextualización de los mismos, tales como la identidad de sus informantes, su población, sus oficios y querencias o en qué circunstancias fueron escuchados.

Hay que considerar también la influencia que esta escritora ejerció en otros autores, entre los que nos interesa, por jerezano, el Padre Luis Coloma.

En éste, y en otros andaluces como Valera o Alarcón, se deja sentir la huella de Fernán Caballero, mostrando el gusto por el cuento, la anécdota popular o el chascarrillo, o retomando alguna narración de la escritora, aunque ninguno de ellos alcance su dedicación (Baquero Goyanes, 1949; Chevalier, 1984). Es el caso del Padre Coloma (Chevalier, 1985; también para bibliografía) del que, a pesar de las desconfianzas que suscita, se conocen once cuentos, seis procedentes de *Pequeñeces*, dos que retoca "moralmente", y tres que seguramente proceden de Fernán Caballero, además de las variadas anécdotas y fragmentos diseminados por sus obras. Entre ellos hay algunos que se constatan por primera vez:

- "La muñeca maravillosa". (A-T 571 C). Después aparecerá en Valera y, con cierta frecuencia, en la tradición oral moderna.
- "San José amenaza con abandonar el cielo". Sin catalogar. Versión posterior en la colección estadounidense de RAEL (1977).
- "El escultor incapaz". Sin catalogar. Hay una versión de Salamanca publicada por Luis Cortés Vázquez (1979).
- "La semana del viudo". (A-T 2012 A). Recogido con posterioridad en Argentina.

Después del Padre Coloma se abre un corto paréntesis porque, en el importante hito que marca el grupo de Antonio Machado y Álvarez a finales del siglo pasado, con *El Folk-lore Andaluz* y otras publicaciones y empresas (véase bibliografía), no parece que se incluyeran cuentos gaditanos a pesar de contar con colaboradores de la provincia, como Antonio Poley y Poley, de Villamartín.

Tampoco se publicaron cuentos de ésta en los cinco boletines que llegó a publicar la Sociedad del Folklore Provincial (en López Álvarez, 1990, aparecen íntegros los cinco números).

El mismo "Demófilo" editó un cuento popular, presumiblemente andaluz aunque no señale quién se lo contó ni dónde (Machado y Álvarez, 1871: 128-136), cuya acción comienza en la ciudad de Cádiz. Esta narración, bien conocida y localizable en los índices, también apareció al menos en otra publicación de la época (de Castro/ Machado, 1873).

Antonio Machado y Álvarez consiguió un notable elenco de colaboradores y el aprecio y respeto de casi todos los estudiosos de la época, hecho que prueba el número de empresas que promovió y su amplia correspondencia. Bajo un espíritu positivista que proporcionaba un tratamiento más contextualizado a los textos y más objetivo a los estudios en general, late una concepción del saber popular de nuevo cuño y de tendencia científica, en cuyos orígenes krausistas lleva la impronta del progreso social de forma casi religiosa. Precisamente sobre la influencia de Krause en Machado trata un libro reciente que aún no he tenido oportunidad de leer (López Álvarez, 1996).

Su referencia última se sitúa en la hermeneútica de Dilthey, interesada en construir un modelo unitario de todas las ciencias humanas, con base en la historia, y que

proporcionaría un marco de estudio coherente al desarrollo de ciencias como la Antropología, Etnología, Sociología, etc. (véase Copleston, 1983).

Este grupo, pionero de la Antropología española, cuenta con unos métodos también influidos por el darwinismo, como ocurre en toda esa ciencia embrionaria que, para nuestros propósitos, ya permiten la localización de muchos de los textos que publican.

La recopilación de cuentos, como de muchos otros "géneros" de la tradición oral (no olvidemos la importancia de "Demófilo" como pionero de la investigación y revalorización del flamenco), se va a llevar a cabo por un sistema de corresponsales que abarcaba buena parte de Andalucía, sobre todo la occidental, y Extremadura, como el ya citado Poley. Por otro lado, su grupo mantenía correspondencia con otros similares del extranjero y de buena parte del territorio nacional, a los que sirven a veces como modelo organizativo.

La temprana muerte de este gran aglutinador fue una de las causas del estancamiento que sufrió la naciente ciencia antropológica, y también la pérdida del Norte de los estudios folklóricos, en nuestro país.

Aparte de las recopilaciones ya conocidas es interesante tener en cuenta un artículo con sus dispersos (Cantón Delgado, 1993) en el que también aparecen relaciones de cuentos.

Por otra parte, aunque publicaciones como la que sigue no se han solido tener en cuenta para estos fines, en la parte andaluza del cuestionario sobre el nacimiento, el matrimonio y la muerte realizado por el Ateneo de Madrid a principios de este siglo, entre 1.901 y 1.902 (Limón Delgado, 1981), aparecen materiales catalogables como cuentos, a veces cercanos a anécdotas locales, algunos de los cuales incluso aparecen en los índices. Dos de ellos proceden de Alcalá de los Gazules.

En cambio, no aparece ninguno recogido en la provincia de Cádiz en una de las grandes referencias cuentísticas del siglo XX. Aurelio Macedonio Espinosa padre, un estadounidense muy hispano, vino a España a principios de los años veinte con el propósito de llevar a cabo una colección de cuentos populares, que sólo apareció completa en los años cuarenta en el C.S.I.C. (Espinosa, 1946). Por lo que se refiere a Andalucía, recogió cincuenta y tres versiones de las provincias de Sevilla, Granada, Córdoba, Málaga y Jaén.

Un grupo de cuentos o narraciones cercanas tienen como protagonistas a personajes populares de ciertas comarcas o localidades. Algunos de ellos, sobre todo los de significación religiosa, llegan a publicarse, como puede observarse en el artículo casi hagiográfico sobre el olvereño "Manolito el de los Remedios" y sus variadas andanzas que editó el obispo de la diócesis de Málaga ([González], 1921).

En 1937, y con fines muy distintos, el lingüista alemán Wilhelm Geise asegura en su obra sobre la Sierra de Cádiz que "a pesar de una celosa búsqueda no he podido conseguir ningún cuento", pero transcribe fonéticamente un chascarrillo contado por el

grazalemeño Francisco Ramírez Bocanegra (Geise: 108 [en prensa]). Agradezco al traductor del libro, Manuel Rivas Zancarrón, su generosidad por dejarme una copia antes de haberlo publicado.

Al filo de los años cincuenta el antropólogo Pitt-Rivers (1989) comienza su estancia en Grazalema. No aparecen cuentos pero sí motivos folklóricos comunes a éstos y a las creencias populares de las que se ocupa.

Muchos años más tarde su antagonista Serrán Pagán asegura en la presentación de su libro sobre Grazalema que "los habitantes han colaborado conmigo desde el primer momento en la reconstrucción histórica de su pueblo. Datos arqueológicos, dichos, cuentos, canciones, hechos acontecidos a principios de siglo, durante la República y la Guerra Civil, conversaciones sobre la política actual, la situación económica, etc." (1984), pero no he encontrado cuentos en sus obras.

De nuevo el C.S.I.C. vuelve a editar un libro de cuentos gaditanos, el de Arcadio De Larrea Palacín (1959). La fecha de la edición es poco significativa, dado que el prólogo se firma en 1952 y la transcripción es de Enero-Octubre de 1950. Publica 40 versiones. Sin embargo, en sus *Cuentos populares de los judíos del Norte de Marruecos* (1952 y 1953), da noticias de que en 1951 inició en Cádiz la recolección de cuentos populares que, según explica, había alcanzado por entonces el número de ciento cuarenta, a la par que continuaba sus estudios sobre el cante andaluz, como él lo llama, bajo los auspicios de los "amigos de Falla" (también tuvo relación con Pemán). Hasta la fecha pueden darse los restantes cuentos por perdidos.

En ambas obras procede Larrea de la misma manera. Publica los cuentos por el orden en que fueron recogidos excusándose siempre de no acometer su estudio y clasificación, sin arroparlos con los datos de la recogida y de los narradores, de los que sólo ofrece sus iniciales, la edad y el oficio de algunos. Sí aparecen las localidades de las que éstos procedían (23 narraciones de Cádiz, 9 de Chiclana, 3 de Jerez de la Frontera y 5 de Vejer de la Frontera), aunque probablemente todos fueran recogidos en Cádiz.

Ya hay que esperar hasta 1981 para que aparezca otra colección, recogida por estudiantes de Magisterio y elaborada por Juan José Sandubete (1981) gracias a una beca de colaboración. Consta de 32 cuentos, 8 de ellos procedentes de Chiclana de la Frontera, 4 de Arcos de la Frontera, Barbate y San Fernando, 2 de Cádiz y Medina Sidonia y uno, respectivamente, de Chipiona, El Palmar de Conil, Puerto Real, El Puerto de Santa María, Rota, Alcalá de los Gazules, Sanlúcar de Barrameda y Ubrique. Ofrece escasos datos sobre la recolección y un leve intento de teorización, así como algunas mínimas referencias a otras versiones publicadas.

Carmen García Surrallés (1992) publica entero el trabajo colectivo de recopilación de varias promociones de alumnos de Magisterio en el que se basaba el volumen de Sandubete mencionado. Precisamente, entre las 115 versiones que presenta, a veces del mismo tipo, incluye otra vez las 32 que ya había publicado éste. 23 son de Barbate, 21 de Chiclana de la Frontera, 12 de Vejer, 9 de Cádiz (seis contados por la propia

autora del libro), 7 de Olvera, San Fernando y Sanlúcar de Barrameda, 6 de Arcos de la Frontera y Tarifa, 5 de Medina Sidonia, 4 de Puerto Real, 2 de Rota y uno, respectivamente, de Alcalá de los Gazules, Chipiona, Jimena, El Puerto de Santa María, Trebujena y Ubrique. Proporciona tan sólo la edad, nombre y primer apellido de los informantes, salvo algunos casos en el que sólo aparecen las iniciales y, para Ubrique, ningún dato (Sandubete indicaba que se trataba de "una señora"). En realidad, y aunque los cuentos fueran recopilados en las localidades citadas, es muy probable que al menos algunos procedieran de personas que residían sólo provisionalmente en ellas, siendo nativas de otros lugares. Aclarar extremos como éste, que no atañe sólo a los informantes, hubiera sido otra ventaja de una buena contextualización de los materiales.

Carmen García Surrallés clasifica buena parte de estos cuentos según el índice de Aarne-Thompson ya citado y se ocupa un poco de su estudio estructural, siguiendo el modelo de Propp y sus continuadores. En cambio, las referencias a otras investigaciones son escasas.

Estas colecciones realizadas por estudiantes presentan irregularidades que se centran especialmente en el carácter de deberes que adquieren los trabajos.

A principios de los años ochenta se realizan dos campañas de trabajo de campo en la Sierra de Cádiz sobre molinos y panaderías tradicionales, que sirven de fuente fundamental para un libro (Escalera/Villegas, 1983). En la página 165 del mismo aparece una alusión a unos de los motivos más característicos de la tradición oral (véase Del Río, 1989, para algunos ejemplos de cuentos y romances sobre este tema), que va mucho más allá de esta zona:

"Molino y molinera son centro de multitud de tradiciones, leyendas e historias. La consideración del molinero como prototipo del *cornudo* [en cursiva en el original] y de la molinera como de la mujer casquivana está muy extendida, pudiéndose explicar su fundamento en el relativo aislamiento de los molinos con respecto de la comunidad, el ser lugares de paso de mucha gente y la intervención de la mujer en muchas labores del molino, colaborando con el molinero, lo cual hace más destacable su papel y presencia" .

Es el tipo de consideraciones etnológicas que no se encuentran con frecuencia en las investigaciones folklóricas españolas, y viceversa, cuando deberían ser habituales siguiendo los presupuestos ya esbozados.

Coincidiendo en algunas de las poblaciones con el trabajo de campo anterior, se realiza otro entre 1982 y 1983, centrado esta vez en algunos aspectos de la religiosidad popular (Falque/García Ferrero, 1989). Más concretamente, investigan en Zahara de la Sierra, Benamahoma, Grazalema, Prado del Rey, El Bosque, Villaluenga del Rosario, Benaocaz y Ubrique. Algunos de los materiales que recogen hacen referencia a castigos divinos, leyendas y otras creencias, con motivos folklóricos coincidentes a veces con los de los cuentos populares (invocaciones del tipo "si eres alma de otro mundo", difuntos demandando promesas incumplidas, etc.).

Garrido Palacios (1983) publicó una versión de El Gastor de "Juanillo el Oso" (A-T 301B) y, a partir de 1995, continúa con una serie en varios números de la misma revista. Entre los cuentos andaluces que publica hay uno de Olvera y dos de El Gastor. No consta la fecha de recogida ni más dato que la población y, a veces, el nombre y los apellidos. Sus conatos de teorización llegan a ser muy pintorescos.

En 1988, Pérez Regordán publica sus *Historias y leyendas de Arcos*, entre las que aparecen tres o cuatro cuentos conocidos, alguno de los cuales me habían contado como un suceso real de la próxima localidad de Villamartín, mientras que él da por ocurrido en Arcos. Es una problemática frecuente en los cuentos más anecdóticos y un signo, entre otros, del fuerte localismo existente en Andalucía.

A finales de 1991 y principios de 1992 publico una serie de 14 cuentos populares de la provincia, transcritos y anotados en el *Diario de Cádiz* (Del Río, 1991-1992), que fue prologada por el hispanista francés Maxime Chevalier e incluye ítems recogidos por Melchor Pérez (Ubrique, Villaluenga del Rosario y Arcos de la Frontera), por mí (Zahara de la Sierra, Algeciras, Jerez, Espera, Villamartín y La Línea) y por ambos (Puerto Serrano, Tarifa, Olvera, La Muela y Zahara de los Atunes). La versión procedente de Jerez de la Frontera fue grabada en Coto de Bornos y la de Zahara de los Atunes en Tarifa. Con "La Muela" me refiero a la pedanía de Algodonales y no a la de Vejer.

En 1995 publican ocho cuentos inéditos de nuestra colección de la Sierra de Cádiz y uno ya editado de Algeciras (Del Río, 1991-1992) para ilustrar algunos de los tipos más raros que aparecen en el primer volumen de la que se va a convertir en la principal obra de erudición sobre el estado de la cuentística española en este siglo (Camarena/Chevalier, 1995). Tres fueron grabados por Melchor Pérez y por mí en Algodonales (A-T 554), El Gastor (A-T 593) y Olvera (A-T 729). Yo recogí los cinco restantes en Bornos (A-T 311 y Tipo [714]) y Torre Alháquime (Tipo [533A], A-T 590 y A-T 725).

Ese mismo año María Jesús Ruiz Fernández, especialista en romancero, publica treinta y cinco cuentos del Campo de Gibraltar en una obra sobre la tradición oral de esa comarca (1995), con la ayuda de varios recopiladores como el tarifeño Francisco Vegara, que ve así editados parte de los cuentos que nos había cedido amablemente.

En esta obra, como desgraciadamente viene siendo habitual, no se le da mucha importancia a la contextualización ni aparecen referencias a otras versiones. Tampoco se cita, en su breve reseña sobre la recolección provincial de cuentos, autores como el Padre Coloma, trabajos teóricos conocidos ni compilaciones como la de Sandubete (1981), García Surrallés (1992) o Del Río (1991-1992), aunque en estas dos últimas aparezcan materiales cuentísticos de la zona sobre la que publica, el Campo de Gibraltar.

Para esta autora "(...) la recopilación más importante de nuestra provincia es la de Arcadio Larrea...que llegó a reunir hasta 40 relatos (...)" (Ruiz Fernández, 1995: 34). Dejando aparte colecciones inéditas o semipublicadas, de las que pronto pasaré a

ocuparme, hay que recordar que la recopilación de García Surrallés (1992) consta de 115 cuentos.

Colecciones inéditas

A finales de 1985, junto a Melchor Pérez, comienzo una recopilación de cuentos populares en mi ciudad natal, Olvera, que en las campañas de 1986 y 1987, con sendas subvenciones de la Fundación Machado, ampliamos a las poblaciones más cercanas. Ese último año Manuel Barrera Bernal me proporciona una colección de 85 cuentos de Villamartín que habían recogido sus alumnos de E.G.B.

En 1988 recibimos una subvención de la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía para la última fase de recopilación en la Sierra de Cádiz.

Durante esos años, Melchor estuvo encuestando en Benamahoma, Benaocaz, Ubrique, Villaluenga y Arcos de la Frontera, mientras yo realizaba mi trabajo de campo en Algar, Bornos, Coto de Bornos, Espera, Grazalema, Prado del Rey, Torre Alháquime, Villamartín, Zahara de la Sierra y Arcos de la Frontera. En el resto de las localidades (Olvera, El Gastor, Algodonales, La Muela, Setenil de las Bodegas, Alcalá del Valle, El Bosque y Puerto Serrano), y en algunos núcleos menores de población, estuvimos grabando juntos.

Nuestra colección de la Sierra sobrepasa las mil versiones, como atestiguan reconocidos especialistas (Camarena, 1993: 266), y sirve de base al volumen dedicado a cuentos de animales que tenemos en proceso de edición gracias a la Diputación Provincial y la Universidad de Cádiz.

En 1988 Francisco Vegara nos cede 36 cuentos recogidos en Tarifa, algunos quizás no muy populares, aparte de acompañarnos por esa localidad (en la que también grabamos narraciones procedentes de Zahara de los Atunes y Bolonia). Durante esos días también trabajé con Melchor en Castellar y Jimena.

A principios de los noventa los alumnos de Melchor Pérez en el Instituto de Algodonales de Tercero de Secundaria realizaron una recopilación escolar en Algodonales, Olvera, El Gastor, Puerto Serrano y Zahara de la Sierra.

Yo he seguido investigando y mi colección abarca ahora zonas de todas las provincias andaluzas, sin contar materiales procedentes de fuera de nuestra comunidad. En lo que atañe a Cádiz y a esta temática, he grabado algunos centenares de cuentos procedentes de Olvera, Puerto Serrano, Alcalá del Valle, El Gastor, Alcalá de los Gazules, Chipiona, San Fernando, Algeciras, La Línea, Tahivilla (Tarifa) y, también, de Gibraltar.

La historia de las recopilaciones cuentísticas provinciales que aquí he realizado muy probablemente no esté completa, a pesar de que he procurado ser lo más exhaustivo posible. No es la primera vez y, si Dios quiere, no será la última, que me percato de la existencia de publicaciones de escasa difusión o de colecciones inéditas en los momentos más inesperados.

Si tienes alguna noticia, amable lector, pide mi teléfono en la dirección de esta revista.

Conclusiones

Trazar un mapa provincial gaditano con los municipios en las que se han recogido cuentos no es una tarea interesante, porque, como excepción andaluza, en casi todos ha habido alguna cala, por pequeña que sea. Un panorama muy distinto presentan los núcleos menores de población, abundantes en Cádiz. Pero, como ha podido comprobarse, los métodos de investigación utilizados, y por tanto la fiabilidad de las encuestas, han dejado en muchos casos bastante que desear.

En realidad, este problema desborda con mucho nuestro marco geográfico, porque tampoco existen en Andalucía ni en el ámbito hispánico demasiados ejemplos publicados como los de Brandes (1991) en Cazorla (Jaén) o Martínez Alier (1991) en varios pueblos cordobeses, en los que los ítems folklóricos se usen, junto a materiales de tipo muy distinto, para desentrañar problemáticas socioculturales, y no sólo se recojan por motivos ideólogicos, localistas o mala conciencia causada por su desaparición (por cierto, ¿de cuáles y por qué?) o se utilicen para llevar a cabo apreciaciones eruditas, sea al modo histórico-geográfico o estructuralista, sin conexión con las personas que los cuentan y los ambientes en que éstas viven (con ésto no niego las aportaciones de otro tipo de estas escuelas).

Por mi parte, y siguiendo alguna de las líneas ya expuestas, he dirigido "recopilaciones" escolares de materiales folklóricos en el Instituto "Zaframagón" de Olvera, realizadas sobre todo por alumnos de esa localidad, Algodonales, Torre Alháquime y Pruna (Sevilla), en las que lo importante no ha sido coleccionar (de ahí las comillas), sino desbrozar las conexiones entre los distintos usos que a éstos ítems les daban los informantes en función de supuestos antropológicos como el del ciclo vital (Del Río, 1996).

Otro fin, la critica de los supuestos "géneros" folklóricos, tiene la colección muy contextualizada de diversos materiales folklóricos, sobre todo andaluces, que he ido formando para mi Tesis, dirigida por Honorio Velasco, que fue en parte recogida gracias a premios del Centro de Documentación Musical de Andalucía.

No quiero dejar de señalar por último que, en el estado actual de la investigación es muy difícil señalar unas características propias de los cuentos gaditanos, por varias razones: la contrastada existencia de comarcas muy diferenciadas, las propias deficiencias metodológicas y, sobre todo, la ausencia (salvando las escasas excepciones señaladas) de estudios que relacionen los materiales recogidos con las distintas situaciones socioeconómicas de los informantes y sus comunidades y grupos sociales, genéricos o de edad, así como sus vivencias.

En realidad, creo que habría más bien que ocuparse de los cuentos recogidos en esta provincia a partir de una concepción global del folklore andaluz, con las diferen-

cias que dentro de Andalucía se puedan y deban establecer, teniendo en cuenta que investigar sobre ellos ayudará a profundizar en nuestra (relativa) identidad cultural, que presenta características como el antropomorfismo, la tendencia a la fragmentación en grupos, el localismo y un cierto igualitarismo (el autor que más ha tratado esta temática de lo que él denomina "etnicidad" es Isidoro Moreno; véase su aportación al libro colectivo *Andalucía*, 1986, desarrollada en obras posteriores).

Para Cádiz, y por terminar con un ejemplo concreto referente a la provincia, la naturalidad expresiva con la que los andaluces generalmente solemos tratar temas escatológicos, clericales o sexuales, que aumenta en nuestra provincia de nivel en las localidades costeras frente a las interiores, es un fenómeno que suele tratarse como un rasgo de repertorio, textual, debido a tendencias expresivas. Considero, en cambio, que se puede profundizar más en la explicación, ya que este hecho está en concordancia con la moralidad más laxa a la que acostumbra el tránsito de viajeros, la preponderancia del comercio sobre la agricultura y niveles educativos históricamente más elevados en las zonas costeras.

Bibliografía

Aarne, A. y Thompson, S.: *The Types of the Folktale.* Suomolainen Tiedeakatemia. Helsinki, 1961. Hay traducción española en la misma editorial (1995), pero sin las referencias bibliográficas.

Aguirre, A.: "Fiesta". En *Diccionario temático de Antropología* (A. Aguirre, Ed.). Boixareu. Barcelona, 1993.

Alcina Franch, J.: "El Folklore como Antropología". En *Antropología cultural de Andalucía* (S. Rodríguez Becerra, Ed.). Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía. Sevilla, 1984.

Andalucía. Editoriales Andaluzas Unidas. Sevilla, 1986.

Astillero Ramos, J. M. (Dir.): *Cádiz, sur de Europa.* Diario de Cádiz. Cádiz, 1992.

Baquero Goyanes: *El cuento español en el siglo XIX.* R.F.E. Madrid, 1949. Anejo L.

Bascom, W.: "Folklore". En *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales* (D. L. SILLS, Ed.). Tomo V. Aguilar. Madrid, 1974.

Boggs, R. S.: *Index of Spanish Folktales.* Suomalainen Tiedeakatemia. Helsinki, 1930.

Brandes, S.: *Metáforas de la masculinidad.* Taurus. Madrid, 1991.

Camarena Laucirica, J.: "Le renouveau des enquêtes sur la tradition orale du conte en Espagne". En *Le conte de Tradition Orale dans le Bassin Méditerranéen.* Garae/ Hesiode. París, 1986.

—— "Das Zaubermärchen in Spanien". En *Märchen und Märchenforschung in Europa* (D. Röth y W. Kahn, Hrsg.). Haag und Herchen. Frankfurt am Main, 1993.

Camarena Laucirica, J. y Chevalier, M.: *Catálogo tipológico del cuento folklórico español (cuentos maravillosos).* Gredos. Madrid, 1995.

Cantón Delgado, M.: "Los "Dispersos" de Antonio Machado y Álvarez ("Demófilo"): Aportaciones a una cuestión pendiente". *Demófilo.* Fundación Machado. Sevilla, 1993. Nº 11.

Caro Baroja, J.: "En torno a la literatura popular gaditana". En *De etnología andaluza.* Diputación Provincial de Málaga. Málaga, 1993.

Chevalier, M.: "Inventario de los cuentos folklóricos recogidos por Fernán Caballero". *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares.* C.S.I.C. Madrid, 1978. Tomo XXXIV.

——— "La trayectoria del cuento folklórico de la Edad Media al siglo XIX". Conferencia pronunciada en la Fundación Universitaria Española el 13 de Febrero de 1.984. F.U.E., Seminario Menéndez Pelayo. Madrid, 1984.

——— "Luis Coloma y el cuento folklórico". Facultad de Filosofía y Letras, Centro de Lingüística Hispánica. México, 1985. Tomo XXIII.

Childers, J. W.: *Tales from Spanish Picaresque Novels.* State University of New York Press. Albany, 1977.

Copleston, F.: *Historia de la Filosofía.* Tomo VII. Ariel, Barcelona, 1983.

Cortés Vázquez, L.: *Cuentos populares salmantinos.* Dos vols. Librería Cervantes. Salamanca, 1979.

de Castro, F. y Machado y Álvarez, A.: *Cuentos, leyendas y costumbres populares.* Imprenta Gaditana. Sevilla, 1873.

De Larrea Palacín, A.: *Cuentos populares de Andalucía. Cuentos gaditanos.* C.S.I.C. Madrid, 1959.

——— *Cuentos populares de los judíos del Norte de Marruecos.* Dos vols. Editora Marroquí. Tetuán, 1952 y 1953.

Del Río Cabrera, J. A.: "Líneas convergentes en la cuentística y en el romancero andaluz: los temas anticlericales". En *El Romancero. Tradición y pervivencia a fines del siglo XX.* Fundación Machado y Universidad de Cádiz. Cádiz, 1989.

——— "Cuentos populares recogidos en la provincia de Cádiz". Catorce entregas semanales en el Suplemento de Cultura del *Diario de Cádiz*, desde 29-IX-91 a 5-I-92.

——— Recensión del *Catálogo tipológico del cuento folklórico español (Cuentos maravillosos)* de Julio Camarena y Maxime Chevalier. *Demófilo.* Fundación Machado. Sevilla, 1995. Nº 16.

Del Río Cabrera, J. A. (Coord.): "Rituales y culturas de géneros. Una aproximación al ciclo vital en las localidades de Olvera y Torre Alháquime (Cádiz) y Pruna

(Sevilla)". En *Proyecto "Demófilo". Selección de Trabajos de alumnos y alumnas. Curso 1994-95.* Consejería de Educación y Ciencia. Sevilla, 1996.

—— *Colecciones y conjeturas. Recopilaciones de cuentos Populares andaluces* (en prensa).

Del Río Cabrera, J. A. y Pérez Bautista, M.: "El cuento popular en la Sierra de Cádiz". En *Anuario Etnológico de Andalucía 1988-90.* Consejería de Cultura y Medio Ambiente. Sevilla, 1.991.

Díaz Viana, L.: "El folklore dentro de las disciplinas antropológicas: Tradición y nuevos enfoques". *Ethnica.* Barcelona, 1984. Nº 20. Reeditado en *III Congreso de Folclore Andaluz. Almería, 1990.* Centro de Documentación Musical de Andalucía. Granada, 1992.

—— "Folklore". En *Diccionario temático de Antropología* (A. Aguirre, Ed.). Boixareu. Barcelona, 1993.

Diccionario enciclopédico ilustrado de la provincia de Cádiz. Seis tomos. Caja de Ahorros de Jerez. S/l, 1985.

Escalera, J. y Villegas, A.: *Molinos y panaderías tradicionales.* Editora Nacional. Madrid, 1983.

Espinosa, A. M.: *Cuentos populares españoles.* Tres vols. C.S.I.C. Madrid, 1946.

Falque Rey, P. y García Ferrero, F.: "Manifestaciones y simbología religiosa en la Sierra de Cádiz: Informe etnográfico". *Etnografía española.* Ministerio de Cultura. Madrid, 1989. Nº 7.

Fernán Caballero: *Cuentos, oraciones, adivinas y refranes populares e infantiles.* B.A.E. Madrid, 1961.

—— *Cuentos y poesías populares andaluzas.* B.A.E. Madrid, 1961.

—— *Un verano en Bornos.* Asociación Cultural Amigos de Bornos. Jerez de la Frontera, 1985.

García Surrallés, C.: *Era posivé... Cuentos tradicionales gaditanos.* Universidad de Cádiz. Cádiz, 1992.

Garrido Palacios, M.:, "Un cuento del abuelo para despertar (de viva voz)". *Revista de Folklore.* Obra Cultural de la Caja de Ahorros Popular. Valladolid, 1983. Nº 32.

—— "Cuentos que me han contado". *Revista de Folklore.* Obra Cultural de la Caja de Ahorros Popular. Valladolid, 1995. Tomo XV, 1.

Geise, W.: *Sierra y Campiña de Cádiz. Una contribución histórica y etnolingüística a la investigación de Andalucía* (en prensa). Universidad de Cádiz. Cádiz, s/f.

[González, M.]: "Manolito el de los Remedios". *Boletín Oficial Eclesiástico del Obispado de Málaga.* Obispado de Málaga. Málaga, 192. Nº 3.

Guichot y Sierra, A.: *Noticia histórica del Folklore.* Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía. Sevilla, 1984.

Hansen, T. L.: *The Types of the Folktale in Cuba, Puerto Rico, the Dominican Republic, and Spanish South America.* University of California Press. Berkeley and Los Angeles, 1957.

Larrea, F.: *Diario.* Asociación Cultural Amigos de Bornos. Jerez de la Frontera, 1985.

Limón Delgado, A.: *Costumbres populares andaluzas de nacimiento, matrimonio y muerte.* Diputación Provincial de Sevilla. Sevilla, 1981.

López Álvarez, J.: *La Sociedad del Folklore Provincial Gaditano*, Cátedra Municipal "Adolfo de Castro". Cádiz, 1990.

——— *El krausismo en los escritos de Antonio Machado y Álvarez, "Demófilo".* Universidad de Cádiz. Cádiz, 1996.

Machado y Álvarez, A.: "El médico bonito". *Revista Mensual de Filosofía, Literatura y Ciencias.* Sevilla, 1871. Tomo III.

Machado y Álvarez, A. (Dir.), *El Folk-lore andaluz.* Órgano de la sociedad de este nombre. Sevilla, 1882-1883. Reeditado en Tres, Catorce, Diecisiete. Madrid, 1981.

——— *Biblioteca de las Tradiciones Populares Españolas.* Once vols. Francisco Álvarez y Fernando Fé. Sevilla y Madrid, 1883-1886.

Martínez Alier, J.: "Nosotros los pobres". En *Antropología de los pueblos de España* (J. Prat, U. Martínez, J. ContreraS e I. Moreno, Eds.). Taurus. Madrid, 1991.

Martínez Kleiser, L. (Comp.): *Refranero general ideológico español.* Hernando. Madrid, 1989.

Pérez Bautista, M. y del Río Cabrera, J. A.: *La flor de la florentena.* Fundación Machado y Consejería de Educación y Ciencia de la Junta de Andalucía. Sevilla, 1990.

——— "El cuento maravilloso en Andalucía". En *III Congreso de Folclore Andaluz.* Centro de Documentación Musical de Andalucía. Granada, 1992.

Pérez Regordán, M.: *Historias y leyendas de Arcos.* Autor y Ayuntamiento de Arcos. Sevilla, 1988.

Pitt-Rivers, J.: *Un pueblo de la sierra: Grazalema.* Alianza. Madrid, 1989.

Propp, V.: *Morfología del cuento.* Fundamentos. Madrid, 1981.

Rael, J. B.: *Cuentos españoles de Colorado y Nuevo México.* Dos vols. Museum of New Mexico Press. Santa Fe, 1977.

Robe, S. L.: *Index of Mexican Folktales.* University of California Press. Berkeley and Los Angeles, 1973.

Rodríguez Becerra, S. (Ed.): *Antropología cultural de Andalucía*. Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía. Sevilla, 1984.

Rodríguez Becerra, S.: "Orígenes y estado actual de la Etnología y el Folklore en Cádiz". En *Cádiz y su provincia (*J. Rodríguez Piñero, Dir.). Tomo IV. Gever. Sevilla, 1985.

—— "Etnografía y folklore en Andalucía". En *La antropología cultural en España* (A. Aguirre, Dir.). PPU. Barcelona, 1986.

Ruiz Fernández, M. J.: *La tradición oral del campo de Gibraltar*. Diputación Provincial de Cádiz. Cádiz, 1995.

Sandubete, J. J.: *Cuentos de tradición oral recogidos en la provincia de Cádiz*. Universidad de Cádiz. Cádiz, 1981.

Serrán Pagán, G.: *Cultura e Historia de Grazalema*. Confederación Española de Cajas de Ahorros. Málaga, 1984.

Soria, A.: "Introducción". En *Cuentos andaluces* (Fernán Caballero). Alcalá. Madrid, 1966.

Velasco, H. M.: "Leyendas y vinculaciones". En *La légende*. Casa de Velázquez y Universidad Complutense. Madrid, 1989.

—— "El folklore y sus paradojas". *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*. 1990. Nº 49.

Demófilo. Revista de cultura tradicional de Andalucía, núm. 24 (1997)

NOTAS PARA UNA INTERPRETACIÓN ANTROPOLÓGICA DEL CANTE FLAMENCO EN CÁDIZ

José Antonio HERNÁNDEZ GUERRERO
Universidad de Cádiz

Resumen

El flamenco, rasgo distintivo de nuestro pueblo andaluz y legado histórico de considerable valor social, cultural y estético, posee en Cádiz, capital y provincia, una singular relevancia. Integrante de la mayoría de las manifestaciones festivas, familiares y sociales –y teniendo en cuenta que, además de un cante, es una manera peculiar de pensar, valorar, amar, actuar y vivir–, goza en la actualidad de un sorprendente interés científico y de un alto prestigio intelectual.

En este trabajo se seleccionan algunos datos que sirven para caracterizar el perfil específico de la aportación gaditana: sólo se mencionaremos aquellos intérpretes nacidos en este rincón y aquellos hechos históricos provinciales que han contribuido al enriquecimiento de esta manifestación antropológica, resultado de un asombroso conglomerado secular de herencias culturales, musicales, coreográficas y literarias.

Se explica cómo la localización de Cádiz en el extremo más meridional del continente europeo, la variedad geográfica de su provincia y su situación crucial entre mares y entre continentes han determinado la peculiaridad, la pluralidad y la ductilidad de sus cantes. Se describe cómo el flamenco, tras bajar desde Sevilla por el río Guadalquivir hasta Sanlúcar de Barrameda, por la senda del toro hasta el Campo de Gibraltar y por la carretera general hasta los Puertos, se hace más flexible y más melódico y, tras hacer el viaje de ida y vuelta al centro y al sur de América, se suavizan sus ritmos y sus letras se enriquecen.

Se distinguen las dos zonas diferentes que, al menos cuantitativamente, se caracterizan por determinados rasgos: se divide la Provincia en dos comarcas flamencas: la de Jerez con la Sierra, y la de Cádiz con los Puertos. El flamenco que se canta en las demás zonas de la Provincia –la de la Janda y la del Campo de Gibraltar– es integrable en las dos áreas anteriormente mencionadas.

* * *

Introducción

El flamenco, rasgo distintivo de nuestro pueblo andaluz y legado histórico de considerable valor social, cultural y estético, posee en Cádiz, capital y provincia, una singular relevancia. Integrante de la mayoría de las manifestaciones festivas, familiares

y sociales –y teniendo en cuenta que, además de un cante, es una manera peculiar de pensar, valorar, amar, actuar y vivir–, goza en la actualidad de un sorprendente interés científico (1) y de un alto prestigio intelectual (2). Manuel de Falla escribió un folleto, aparecido anónimamente en Granada con motivo de la celebración del I Concurso de Cante Jondo, organizado por el Centro Artístico de la ciudad del Darro para los días 13 y 14 de junio de 1922.

No debe extrañar, por lo tanto, el elevado número de libros (3), de actividades culturales (4), de concursos, de festivales (5) y de espectáculos que se organizan, el creciente interés que despierta en los ámbitos académicos y la notable ayuda que le prestan las instituciones públicas (6) y privadas (7) En este trabajo nos proponemos seleccionar algunos datos (8) que sirvan para caracterizar el perfil específico de la aportación gaditana: sólo mencionaremos aquellos intérpretes nacidos en este rincón y aquellos hechos históricos provinciales que han contribuido al enriquecimiento de esta manifestación antropológica, resultado de un asombroso conglomerado secular de herencias culturales, musicales, coreográficas y literarias (9).

Aunque es cierto que el flamenco no tiene alambradas ni fronteras porque se asienta en el propio aire, en la carne dolida y en las entrañas desgarradas, también es verdad que el auténtico cante es una expresión geográficamente localizada: germina, nace, vive y florece en un ámbito reducido de Andalucía (10), tierra abierta, sin fronteras, tierra de cruces, de mestizajes, de híbridos, de impurezas de razas y de mezclas de culturas (11). Pero, además, en cada uno de los rincones de la geografía cantaora el flamenco se interpreta de manera diferente y cada tipo de cante, cada palo, requiere también su ámbito adecuado: su tierra, su aire, su luz, su temperatura, su atmósfera y su clima (12).

La localización de Cádiz en el extremo más meridional del continente europeo, la variedad geográfica de su provincia y su situación crucial entre mares y entre continentes han determinado la peculiaridad, la pluralidad y la ductilidad de sus cantes. El flamenco, tras bajar desde Sevilla por el río Guadalquivir hasta Sanlúcar de Barrameda, por la senda del toro hasta el Campo de Gibraltar y por la carretera general hasta los Puertos, se hace más flexible y más melódico y, tras hacer el viaje de ida y vuelta al centro y al sur de América, se suavizan sus ritmos y sus letras se enriquecen.

Aunque los diferentes cantes y los distintos estilos se extienden por toda la provincia gaditana de manera irregular, podemos distinguir dos zonas diferentes que, al menos cuantitativamente, se caracterizan por determinados rasgos. Teniendo en cuenta que no se pueden trazar fronteras estrictas ni fijas ya que, sobre todo en las localidades limítrofes, estas características se hallan mezcladas, dividimos la Provincia en dos comarcas flamencas: la de Jerez con la Sierra, y la de Cádiz con los Puertos. El flamenco que se canta en las demás zonas de la Provincia –la de la Janda y la del Campo de Gibraltar– es integrable en las dos áreas anteriormente mencionadas.

Jerez y la Sierra: el triunfo del ritmo

Si es cierto que en Sevilla están las raíces del cante flamenco, hemos de reconocer que en Jerez de la Frontera se encuentra el "tronco". Jerez es el almacen inagotable de cantidad y de calidad. Jerez –y más concretamente el barrio de Santiago–, cuna de cantes y de cantaores, es el centro y el núcleo: la encrucijada en la que concurren y de la que parten todos los caminos de los cantes jondos. (Ríos Ruiz, 1972)

Jerez de la Frontera es, además de una ciudad señorial y aristocrática, el centro de una rica campiña salpicada de cortijos. Sus viñedos, sus densos campos de trigales, de fértiles dehesas, de abundantes pastizares para las cabañas de caballos y de ganado vacuno, sirvieron de lugar de asentamiento a los grupos de gitanos que bajaban por la ribera del Guadalquivir.

Los trabajos más comunes eran las labores del campo, la producción y la reparación de herramientas y la elaboración del vino. Eran abundantes, por lo tanto, las herrerías (13) en las que se fabricaban aperos agrícolas, adornos, herramientas y artículos de ferretería. Los herreros daban forma al hierro calentándolo en la fragua y martilleándolo sobre el yunque. En Jerez se desarrollan, además, las múltiples tareas que componen el complicado proceso de la industria vinatera, desde el cultivo de la vid, la extracción del mosto y su tratamiento, hasta su traslado y su comercialización. En este ámbito laboral, comercial y social el cante flamenco se fue enriqueciendo progresivamente con la asimilación del ritmo. Gracias a la aportación de Jerez el compás –el ritmo estricto– constituye una de las características identificadoras y uno de los criterios valorativos más importantes del cante flamenco.

La toná: las recreaciones jerezanas

La semilla de los cantes de Jerez, igual que la del flamenco en general, vino de Triana. Desde aquella orilla del Guadalquivir, llegaron los ecos que resonaban en los campos, en las fraguas, en los tabancos y en las calles jerezanas. Ya a mitad del siglo XVIII, se podían escuchar aquellos pregones lentos y acompasados de *Tío Luis de la Juliana*, cantaor al que se le asigna la toná liviana, la grande, la del Cristo y la de los pajaritos. De esa manera solemne el gitano proclamaba las excelencias del agua que él llevaba de la fuente de los Albarizones, próxima al Monasterio de la Cartuja. Las tonás de este gitano, el primer cantaor de nombre conocido, transmitidas por sus discípulos nacidos a finales del siglo XVIII, eran cantes primitivos, ricos en expresividad, simples y secos en adornos, sobrios, elementales y escuetamente desnudos (Luis Suárez Alvarez, en VV.AA. 1987: 563-607) . El cante de otro gitano jerezano, Luis Jesús, era recitado o salmodiado al estilo de los romances tradicionales, sus "tonadas" o "tonadillas", eran canciones populares de carácter narrativo y poseían melodías sencillas y ritmos lentos que acompañaban a los trabajos y a los juegos (Bonet y Ruiz, en VV.AA, 1987: 637-645; Plata, 1961). Las cantaba sin acompañamiento de instrumentos, sin guitarras, sin palmas ni palillos: "a palo seco", sin ni siquiera marcar el compás con la mano, el bastón o el pie (14).

La música de las tonás venidas de Triana e, incluso las letras de *Luis Rueda*, eran tristes y, a veces, patéticas y desesperanzadas: hablaban de persecuciones, de torturas, de muertes, pero las creadas por los posteriores cantaores jerezanos tenían un carácter más abierto y en ellas se vertían historias de amoríos y de aventuras que recreaban hechos cotidianos y argumentos más íntimos (15). En las tonás se incluyen el martinete, la carcelera, los romances, las farrucas. Estos cantes los siguieron diciendo *Tío Curro*, de oficio fragüero, *Juan Vargas*, posiblemente antepasado de *El Mono, Tío Luis Cautivo*, creador de la toná a la que prestó su nombre.

En Jerez, a partir de estos moldes, se crearon diversas modalidades durante la primera mitad del siglo XIX como la toná coquinera de *Tío Manuel Furgante* o la toná del cerrojo de *Tío Diego el Picaó*. El *Señó Manuel Molina, "Curro Molina"*, que fue maestro de Manuel Torre y que también cantó magistralmente por seguiriyas y por martinetes, creó una toná a la que le dio nombre. Otros intérpretes y creadores decimonónicos de tonás fueron *Tía Salvaora, Juanelo de Jerez, El Proíta, Manuel Lobato, El Loli, Juan Junquera* y su hermana *La Junquera*.

La seguiriya jerezana: su sonoridad redonda (16)

Las seguiriyas que llegan de Triana –nacidas en los bordes de la muerte, del hambre, de la enfermedad, del abandono, de la pobreza, del desengaño, de la ingratitud, de la mala suerte, de la angustia y de la pena– son, inicialmente, unos cantes patéticos, desesperados; constituyen una pura interjección, un grito existencial, una queja desnuda y desgarrada. La seguiriya jerezana posee una sonoridad redonda, llena, profunda y, a veces, desbordante.

Entre los primeros jerezanos intérpretes de este palo hemos de mencionar a *Juan Bernal*, un seguiriyero citado por "Demófilo" que, posiblemente, nació en la segunda mitad del siglo XVIII. *Tío Juan Macarrón* nació a finales del siglo XVIII e inicia con *Tío Vicente Macarrón*, quizás hermano suyo, una generación familiar de artistas flamencos jerezanos. *María La Jaca* es la primera cantaora gitana de Jerez que se recuerda, fue especialista en playeras o seguiriyas y nació en los últimos años del siglo XVIII.

Entre los seguidiyeros jerezanos nacidos durante el siglo XIX hemos de recordar a *Rebolledo*, a *Tío Mateo* –posiblemente fue padre de *El Loco Mateo* y sus hermana *La Loca Mateo. Juan el de Alonso*, quien, además de seguiriyero genial fue un depurado guitarrista. *Sebastián El Chato*, María Valencia, *La Serrana*, Francisco Fernández Ramos, *El Cabeza*, conservador y maestro de la antigua seguiriya de Jerez, *Salvaoriyo*, que cantó con *Silverio* y del que *Chacón* aprendió muchos cantes. Su hijo *Salvaoriyo Hijo* fue coetáneo de *Chacón, La Lobata*, completísima cantaora que destacó en tonás, seguiriyas y martinetes y *Luis de Maora*.

En nuestro siglo XX ha llamado la atención el cante cabal, la fuerza y el temple de Gregorio Manuel Fernández, *El Borrico*, una de las voces más puras del cante actual, es hijo del *Tati* y sobrino de Juanichi *El Manijero*, dos hermanos que también

dominaron muchos estilos antiguos jerezanos, especialmente las seguiriyas. El cante de *El Borrico* es enjundioso, denso y bronco.

La soleá: la ampliación de sus tintes emocionales

La soleá –un cante de tierra adentro– es un palo que sigue expresando profundas y elementales experiencias sentimentales. Las más antiguas poseen intensos contenidos tristes y amargos, pero, progresivamente, a medida en que se alejan de Triana y se multiplican las modalidades locales (17), se aligeran en los temas y en los ritmos. En Jerez adquieren un sello personal muy característico: la gama de tintes emocionales se amplía y musicalmente se definen por su estricto compás y por su violento contrapunto rítmico; por esta razón son cantes muy apropiados para el baile.

Entre sus creadores e intérpretes jerezanos más representativos hemos de destacar a *Tío José de Paula*, maestro de cantes, que nació posiblemente sobre 1870 y vivió hasta cerca de noventa años. Gozaba de gran prestigio y de considerable autoridad entre los gitanos de Jerez, dejó una escuela inconfundible y unas letras famosas.

En el siglo XIX sobresalieron en cantes por soleares *La Sorda*, hermana de *El Gloria* y de *La Pompi, La Serneta*, Antonio Vargas, *Frijones de Jerez* –muy original por lo extravagantes de sus hábitos– fue uno de los soleaeros más destacados. Creó un estilo de soleá muy recortado y ligado de tercios. Isabel Ramos Romero, *Isabelita de Jerez*, gitana dotada de una gran personalidad humana y artística, fue una gran conocedora y una fiel intérprete de los cantes antiguos jerezanos, especialmente de las escuelas de Diego *El Marrufo*, de *Frijones* y de *Paco de La Luz*.

Ya en nuestro siglo, hemos de mencionar a *Ramón de Paula*, hermano de *Tío José de Paula* y seguidor de sus cantes.

Jerez, la cuna de la bulería

La bulería, el cante de fiesta por excelencia (18), nació en Jerez y en esta ciudad vieron la luz por primera vez los grandes buleaeros de la historia flamenca. Recordemos, en primer lugar, a *Rita la Cantaora* quien –por su gracia y por su personal interpretación de los cantes festeros– fue durante la segunda mitad del siglo XIX la figura de los cafés cantantes y de las fiestas flamencas. Rafael Ramos Antúnez, *El Gloria* –hermano de *La Sorda* y de *La Pompi* y sobrino del *Viejo Cabeza*– apodo que tiene su origen en unas bulerías en las que se repite insistentemente este término. Acostumbrado a cantar en pleno campo y dotado de una potente voz, tiraba el cante con una singular gracia personal y con una estricta justeza de compás. Aunque es cierto que también dominó la soleá, el villancico y la saeta, su aportación personal fue la forma peculiar de interpretar las bulerías. Pasó gran parte de su vida profesional en los tablaos de Sevilla. La cara opuesta de este potente cantaor está representada por *El Tordo*, quien nació a finales del siglo XIX y fue un gran cantaor por lo "bajini", ya que, aunque tenía escasa voz, poseía un amplio conocimiento de los estilos. Joaquín

Lacherna *La Serna*, nació a mediados del siglo XIX. Era tío de Manuel Torre y un cantaor de repertorio muy largo. Otro gitano jerezano que dejó su trabajo en el campo para dedicarse al cante en Madrid fue Fernando *Gálvez*. Son memorables las bulerías de Luisa *Requejo*, de Juan *Calle*, de María *La Regalá*, de Paco de la *Fuente*, fragüero del barrio jerezano de Santiago, de *Picoco*, de la familia gitana de los *Pantoja* y de *Rafael El Carabinero*.

Entre los cantaores jerezanos que nacieron a principios del siglo actual hemos de hacer especial mención a *Tía Anica la Piriñaca*, auténtica maestra que, aunque canta las seguiriyas y las soleares, sus bulerías al golpe constituyen un modelo ejemplar único. Otro excelente cantaores de bulerías son *La Moreno*, familia de *El Morao El Viejo; El Mono*, de la familia cantaora de los *Vargas*, Sebastián Acevedo, *Niño de La Berza, El Nano* y su hermano *El Gordo*, Juan Flores Pomares y *Juan Jambre* cuyo eco desconcertaba a aficionados y a profesionales. No podemos olvidar tampoco a María *Soleá*, hermana de *Terremoto*, a *Pepe Alconchel*, a *Rafael Herrera Arana*, a *Rafael de Jerez*, a *Soto*, a *Moneo* y Manuel *Moreno*. Todos estos cantaores, aunque interpretan diversos palos, alcanzan la perfección, sobre todo, en las bulerías.

La bandera del cante por bulería es, sin duda alguna, Francisca Méndez Garrido, *La Paquera*, que nació en el corazón del Barrio de San Miguel el año 1934, posee cualidades que, en pura teoría, serían contradictorias, paradójicas, pero que en ella se dan extraordinariamente armonizadas. Sus cantes son genuinos, clásicos y, al mismo tiempo, originales, personales: sus bulerías son "auténticas bulerías", se ajustan a los más estrictos cánones, pero, al mismo tiempo, como ella no las canta nadie.

La Paquera es una cantaora con fuerza y, al mismo tiempo, posee una singular facilidad de modulación. Domina los tonos agudos y los graves. No necesita, dicen muchos, amplificadores electrónicos. Es artista de grandes escenarios y de teatros multitudinarios. Pero también podemos disfrutar de su cante en reuniones reducidas, en juergas familiares. Su grito no es un aullido, ni un rugido bestial; es un cante, lo repetimos, modulado. Es, al mismo tiempo, relámpago, trueno y vibración íntima. Cuando suelta su bella voz y llega al grito, de pronto nos sorprende el escalofrío. El cante de *La Paquera* es sensual, tiene cuerpo y, por eso, se percibe con los oídos y también con la vista y hasta con el tacto. Si la voz de la *Fernanda* de Utrera es de tierra y la de su hernana la *Bernarda* es de fuego, el cante de la *Paquera* es de carne.

Los grandes maestros jerezanos

En la primera mitad del siglo XIX surgen los grandes maestros jerezanos del flamenco: son los cantaores considerados como los modelos que fijan los cánones –los tercios, las entradas, los cambios, las salidas– que, en ocasiones, se tienen como leyes sagradas. Hemos de destacar, sobre todo, a dos cantaores con voces y con estilos opuestos: Don Antonio *Chacón* y Manuel *Torre*.

Don Antonio Chacón (1886-1929) fue un cantaor dotado de una hermosa voz y de una técnica depurada que enriquecía con un prodigioso falsete. Gracias a su

cultura cantaora y a su limpia dicción –además de interpretar los palos fundamentales–, hizo grandes unos cantes que, hasta entonces, se habían considerado de menor categoría flamenca como los fandangos, los caracoles, los mirabrás, las malagueñas, las medias granaínas y las cartageneras. Entre los seguidores actuales de los cantes de *Chacón*, hemos de mencionar a Manuel Sánchez Fernández, *El Troncho* y al cantaor payo Juan *Acosta*.

Manuel Soto Loreto, *Manuel Torre* (1878-1933), de raza gitana, con su voz rasgada, negra, de portentosa vibración, con su estremecimiento vital y con su sentir lastimero, fue intérprete inigualable de seguiriyas, soleares, tangos, tientos y bulerías. Infundía a sus cantes una grandeza y una hondura especiales. Según Ríos Ruiz es el culmen del cante de Jerez. Contrajo matrimonio con la bailaora Juana *La Gamba*. Entre sus discípulos destacan su hermano José Soto, *Pepe Torre*, a quien se le recuerda como gran seguiriyista, su sobrino Tomás *Torre*, que murió todavía joven, Luisa Ramos Antúnez, *La Pompi*, hermana de *El Gloria* y de *La Sorda*, que nació en Jerez en los últimos años del siglo XIX, *El Viejo Agujetas*, cantaor no profesional avecinado en Rota.

Entre los conservadores de los viejos cantes jerezanos citamos a *El Sopita*, a Manuel Fernández Sánchez, *El Garrido* –que actuó en tablaos andaluces; domina sobre todo los tangos y se caracteriza por la lentitud de su compás al comienzo y al final de sus cantes–, a *Juanichi el Manijero* –hermano de *El Tati* y padre de *Tío Parrilla de Jerez*–, al *Gasolina*, al *Remache*, a *Torrán*, al *Pili* –tío de *La Paquera*–, a Manuel Fernández, *La Sernita* –su hijo *Curro* es tocaor– a *Juanele*, a María López, *La Jerezanita*, que murió muy joven y destacó por fandangos y siguió la escuela de *Chacón*, a María Vargas, *la Macarrona*, hermana de la bailaora *Juana La Macarrona*, a *Morao el Viejo*, padre de los actuales tocaores Manuel y Juan Morao y que estaba casado con la bailaora *La Mahona*.

Los profesionales

El flamenco, expresión espontánea de madres que duermen a sus hijos, de labradores que trabajan las tierras, de herreros que golpean metales, de aguadores que pregonan la bondad de sus aguas, de arrieros que animan a sus mulas o de amigos que celebran sus alegrías o lloran sus penas, alcanza progresivamente la condición de tarea profesional a la que los cantaores se dedican en exclusiva. Ya al principio de siglo, algunos actuaban de manera regular en los cafés cantantes y, posteriormente, encargan la contratación de sus actuaciones a representantes que son los que, además de fijar sus "cachés", se responsabilizan de su publicidad.

Entre los cantaores profesionales jerezanos, que abandonaron sus trabajos y sus hogares para vivir del cante hemos de citar a *Juanito Mojama* quien, sin ser cantaor largo, "tenía un don especial para la queja, un descalabro tan trágico en el sonido de su voz, que la copla suya parece un rezo, una dolorosa oración". (Ríos Ruiz, 1972:223)

El "Agujetas", Manuel de los Santos Pastor, heredó la tradición cantaora jerezana emparentada con el oficio de fragüero. Intérprete del cante puro, desnudo, expresivo, denso y trágico, en su voz resuenan los ecos de Manuel Torre. Su cante es libre de compás, tanto por tonás como por siguiriyas, soleares, tientos y fandangos. Su misteriosa jondura es de difícil expliación y rememora los viejos estilos.

Antonio Núñez *"El Chocolate"*, bohemio crónico y romántico, es el cantaor que mejor ha sabido evolucionar con los estilos, sin el cuarteo de la emoción "jonda", con su punto exacto de acento y con su vocalización primitiva, le da forma a su fondo gitano. Su "nana de la cebolla" es una mezcla del "jipío" amargo y del grito festero de la bulería. Él dice que aprendió a hablar y a cantar al mismo tiempo, y lo hizo con la voz estremecida, lastimada, "porque un filo de inocencia gitana le pinchaba en lo más hondo". La agonía de la guerra y las cornadas del hambre lo llevaron a vivir a Sevilla, a la Alameda de Hércules, y allí aquel gitanito breve como un soplido, "amojamao", se arrimó a la sombra amplia y protectora de la *Niña de los Peines* y del no menos grande *Manolo Caracol* (19).

El Chocolate –que vive actualmente en Sevilla rodeado de fetichistas recuerdos (20)–, afirma que su vida y su cante –heridas abiertas (21)– se construyen a base de experiencias amargas, y asegura que "como el negro de América, el gitano se siente en su ascendencia como mucha recriminación". La trayectoria de esta voz jonda no es más que la persistencia de un viejo grito y de la memoria acumulada en los escenarios originarios y marginales del flamenco (22).

Fernando Fernández Monge, *Terremoto*, compendio de todos los cantes de Jerez, es uno de los cantaores más geniales de todas las épocas. Ha heredado una tradición cantaora y ha nacido con una gran facultad: su voz enjundiosa, redonda, rota, afillada, cantaora por sí sola. Su cante tiene sones y ecos de todos los cantaores que le precedieron pero es suyo porque les ha incrustrado su pellizco, su golpe gitano, su aire temperamental. Su cante es rebelde y clásico a la vez y sus inigualables bulerías brillan con luz propia.

Manuel Soto, *El Sordera* –gitano que, igual que *El Gloria* y otros jerezanos, abandonó el trabajo del campo para hacerse cantaor profesional–, por su dominio de los viejos estilos, es uno de los cantaores más completos. Su voz tiene rajo gitano muy sugestivo y una jondura auténtica. Su hermano, *El Sordera Chico* es un excelente cantaor de fandangos.

La juventud renovadora

Incluimos en este apartado a aquellos cantaores jerezanos que, nacidos en la segunda mitad de nuestro siglo XX, adoptan ante el flamenco una actitud renovadora. Aunque mantienen los mismos sentimientos de respeto que sus mayores, su veneración no les impide incorporar melodías, intrumentos y temas actuales. Han perdido el culto fetichista a unas formas que juzgan históricas y cambiantes. Los más populares son Juan, *El Nano*, José, *El Salmonete, El Lobito, El Manco, Tomasito, Sorderita, Diego*

Carrasco, El Jero, El Niño de la Fortaleza, hermano de *El Locajo* y de *Manolita de Jerez, El Niño del Mirlo Blanco*, Juan Romero Pantoja, *El Guapo* y hermano *Romerito*, José *Soto Soto*, José *Mercé* –sobrino de *El Sordera*–, *Perico el Tito, La Macanita, El Locajo, El Rubichi, El Gómez, El Tordesilla.*

La comarca flamenca jerezana

Aunque la influencia de los cantes jerezanos se extiende por toda la geografía flamenca debido al carácter trasumante de muchos de sus intérpretes –vendedores que pregonaban sus mercancías–, a las largas "tournées" que hacían las compañías flamencas, y, sobre todo, a la difusión radiofónica, hemos de reconocer que algunas localidades se identifican de tal manera con los estilos jerezanos, que deben ser consideradas como integrantes de una misma comarca flamenca. Sin ánimo de ser exhaustivos, hemos de citar, al menos, a Sanlúcar de Barrameda y a Chipiona por la vertiente marina, y a Arcos de la Frontera, por la zona de la Sierra.

Sanlúcar de Barrameda, la salida al mar de Jerez, la prolongación de sus viñas y de sus bodegas, fue la vía de entrada de los grupos de gitanos que, Guadalquivir abajo, descendían cargados de penas, de ilusiones y de cantes en busca de pan y de trabajo. Entre los cantaores locales más representativos durante el siglo XIX, auténticos maestros en tonás y en seguiriyas, podemos recordar a *Perico Frascola*, a Pepa *La Bochoca*, a Paco *El Sanluqueño*, a *El Mezcle*. En nuestro siglo hemos de destacar, además de los conservadores de los viejos cantes, a *Medrano*, a María *La Mica* y al payo *Pepe Sanlúcar*, a *La Sayago* y a María *Vargas*.

La Sayago, cantaora gitana, dominadora de varios estilos, excelente saetera, es un lujo del cante. Su voz rotunda, perfecta y plena posee, al mismo tiempo, fuerza, intensidad y emotividad: es relámpago y modulación íntima. Su cante es sensual, tiene cuerpo y colores, por eso, se percibe con los oídos y con la vista. Pero, además, posee nervio, sentío, genio y sentimiento; profundiza las vivencias y las emociones. Su arte encierra saber y sabor, sabiduría y paladar, es pura destilación de la vida, nos muestra la verdad escondida debajo de los gestos más rutinarios. Sus versiones, bajo las apariencias de sencillez, están plenas de sensibilidad y de imaginación.

María *Vargas* también nació en Sanlúcar y es una cantaora completa, posee conocimiento amplio y dominio pleno de los cantes auténticos. Es una cantaora que, situada a la orilla del río Guadalquivir, ha recibido las esencias que venían de Sevilla, ha respirado los aromas que llegan de Jerez y se ha bañado en las oleadas saladas que nacen en los Puertos de nuestra Bahía. El cante de María Vargas es el testimonio más elocuente de que el flamenco, lenguaje de un pueblo, es también "arte", "belleza", "estética". Su cante es, al mismo tiempo, pintura, escultura, música y poesía. *María Vargas*, ya de niña, sorprendió a todos por su interpretación de los cantes gitanos auténticos, aprendidos de su padre, el cantaor aficionado *Manuel Vargas*.

Chipiona es una de las poblaciones intermediarias que sirve de paso, de frontera y de cauce de intercomunicación a comarcas cantaoras: aquí se arremolinan estilos,

voces, ritmos y melodías, aquí confluyen las aguas remansadas de la Bahía, los aires suaves de El Puerto y los aromas intensos de Sanlúcar de Barrameda. Como suprema expresión de este arte auténtico y elaborado, profundo y brillante, serio y alegre hemos de mencionar a la cantante y cantaora *Rocío Jurado* quien, aunque ha paseado el nombre de su pueblo junto a canciones melódicas de diferentes estilos, posee un dilatado repertorio de palos tradicionales y una gama amplia de cantes originales; esa artista, que domina, sobre todo, los cantes de Cádiz, los fandangos y los cantes festeros, es capaz de decir con seriedad las seguiriyas y las soleares.

En la vertiente jerezana hacia la Sierra hemos de destacar a *Arcos de la Frontera*, pueblo en el que existe una notable afición flamenca y donde han nacido cantaores importantes como Miguel *El Mochuelo, Zapata*, Jerónimo *El Abajao*, Miguel *Camballá*.

Cádiz y los Puertos: el flamenco musical

Introducción: la gracia, la melodía y el arte

El cante flamenco, tras respirar los aires gaditanos (Quiñones, 1974). se enriqueció con una mayor dosis de gracia, de melodía y de arte y, tras cruzar el Atlántico en sus viajes de "ida y vuelta" (23), adquirió, sobre todo, suavidad rímica, dulzura melódica y transparencia armónica. La ciudad de Cádiz, que se define (24), como es sabido, por su situación geográfica, por su carácter marino y por su antigüedad trimilenaria aporta al arte y a la vida una singular distancia crítica y un peculiar sentido de humor.

Los "colmaos" y los cafés cantantes

Si en Sevilla y en Jerez el cante –al menos en sus orígenes– está directa o indirectamente relacionado con las labores agrícolas y ganaderas, en Cádiz hemos de situarlo, en los patios (25), en los colmaos y, después, en los cafés cantantes (26). "En el local cerrado, en el cuarto de colmao, con vino o aguardiente, mujeres y madrugada, parece que el cante flamenco adquirió pasión y esplendor; pasión por los partidarios que se atrajo y esplendor por la cantidad de cantaores que surgieron. Y el cantaor, al practicar el cante con continuidad, fue adquiriendo y labrándose un oficio y un desarrollo de facultades, un interés de superación de cara a la competencia, con deseos de erigirse en figura, ya que cobraba más el que mejor cantaba". (Ríos Ruiz, 1972, 50)

Uno de los primeros cantaores que cobraban por su arte era *El Planeta*, gitano legendario nacido en Cádiz a finales del siglo XVIII, citado por Estébanez Calderón en sus *Escenas andaluzas* como un viejo maestro de los cantes gitanos puros. Al parecer fue de los primeros cantaores flamencos que se acompañaron con la guitarrra y uno de los más geniales intérpretes de tonás, de romances, de seguiriyas, de cañas y de polos. Se le tiene por el maestro de muchos cantaores, entre ellos de *El Fillo*. Se trasladó a Sevilla para actuar en colmaos. Tío José *El Granaíno* (27) nació en Cádiz a finales del siglo XVIII, fue un gran intérprete de cañas y de polos y creador de cantiñas, de alegrías, de caracoles y de mirabrás.

Entre los cantaores nacidos en Cádiz durante el siglo XIX hemos de mencionar a Juan *Feria*, a Manuel *José*, a Manuel *Quintana*, a Juana *La Sandita*, a la mítica *La Lola*, a *La Juanaca*, a María *La Cantorala*, a Enrique *El Gordo* (28) –el primer miembro famoso de una familia de grandes artistas toreros y flamencos, los *Gallos* y los *Caracol*–. Hemos de recordar a *Curro Dulce*, un gitano legendario y uno de los mejores cantaores, que creó escuela y que forjó la estructura definitiva de muchos palos.

Francisco *Lema*, apodado *Fosforito* por su figura esbelta, casado con la bailaora *Mariquita Malvido*, fue uno de los primeros cantaores no gitanos que alcanzaron fama. Largo de cantes, destacó principalmente como intérprete de las malagueñas. En compañía de su amigo *Chacón* actuó durante muchos años en los colmaos y en los cafés cantantes de Madrid. En las tertulias flamencas todavía se comenta la sabiduría y la ciencia de El *Chiclanita*, el eco de *Macandé*, la chispa imaginativa de Ignacio *Espeleta*, –"aquella gracia suya", como decía *Pericón*– que le salía de adentro, y "aquellos disparates más grandes que la Catedral" y la belleza de *La Rubia de Cádiz*, el compás de *La Jacoba*, la espontaneidad de *La Mamarracho*, el pellizco de *La Cachurrera* y el eco de Rosa *"La Papera"*.

Los buenos aficionados hablan de *El Muerto*, de *Tío Rivas*, de *Juanelo* el de Cádiz, de Andrés *El Loro* –de cuyas seguiriyas de cambio han quedado algunas letras que aún se cantan–, de su hermana y de su hija *Soleá la de Juanelo*, de *Ignacio Espeleta* –iniciador de una dinastía de cantaores de cantiñas y de otros cantes festeros–, de Manuel Ortega, *Caracol el Viejo* –uno de los prototipos del gitano gaditano–, de la familia de *Curro Dulce* y del padre de Manolo *Caracol*, y de *Romerillo*...

Entre todos los cantaores gaditanos nacidos durante el siglo XIX hemos de destacar a Francisco Antonio Jiménez Fernández, Enrique *El Mellizo* (1848-1906), un flamenco de pura raza gitana, que fue un cantaor cuyas creaciones han marcado cierta evolución en diversos estilos. Su magisterio ha sido reconocido por sus coetáneos –por ejemplo Antonio *Chacón* y Manuel *Torre*– y por cantaores posteriores como Aurelio *Sellés* (29).

Enrique El Mellizo está considerado como uno de los más cualificados intérpretes de todos los estilos; era un cantaor largo, con el que pocos podían competir en su tiempo, ya que a la jondura y a la fuerza gitana de sus cantes añadía una asombrosa intuición músical. Aparte de sus geniales interpretaciones de las seguiriyas, soleares, tangos, tientos y cantiñas, creó una singular malagueña, tal vez la más gitana de cuantas se conocen, apoyándose, como defiende Amós Rodríguez, en el canto gregoriano. *Pericón* prefería la malagueña chica de Antonio *El Mellizo* y la soleá de su hijo Hermosilla: "A mí me gustaba más cantando la malagueña Antonio *El Mellizo* que su hermano Enrique, porque Antonio, con aquella voz tan melosa que tenía, le daba un sentimiento tremendo, y sobre todo haciendo la malagueña chica te emocionaba el hombre aquel que con tan poca voz todo era corazón verdad dándote puñaladas".

Muchos profesionales presumen en Cádiz de seguir los cantes de *Enrique el Mellizo*. Nosotros creemos que, entre sus seguidores, directos o indirectos se encuen-

tran, además de *El Mellizo Chico, Aurelio Sellé* que fue quien mejor representó el rigor intimista y la "pureza" de los cantes del patriarca gitano.

Los cantes de Cádiz se hicieron más populares debido a que, en la primera mitad de nuestro siglo algunos cantaores gaditanos que se instalaron en Madrid, como, por ejemplo, *Manolo Vargas* –a quien algunos califican de "el estilo", ya que agitanó las alegrías con peculiares giros–, *Pepe el de la Matrona* –un maestro cabal– y *El Flecha de Cádiz* –dotado de una voz muy cantaora–.

Los cantaores artistas

Reservamos este título para designar a aquellos cantaores gaditanos que, dotados de una excelente voz, de una considerable técnica moduladora y de un fino oído, enriquecen los cantes con melodías y con letras más elaboradas –que, a veces, son composiciones de letristas profesionales o de poetas cultos (30)– y con orquestación musical. Suelen ser las primeras figuras de compañías bien nutridas, y actúan en amplios teatros, en estadios deportivos o en plazas de toros. De esta manera, el flamenco deja de ser una "juerga" de familiares o de amigos participantes y se convierte en un espectáculo ante un amplio público de espectadores.

Hemos de reconocer que los cantes de Cádiz, en especial, las cantiñas y los tangos, se prestan a este tipo de actos: sus melodías e, incluso, sus ritmos favorecen la orquestación y facilitan la escenificación.

Las cantiñas son soleares aligeradas en su compás a las que se les añaden diversos estribillos. En realidad se trata de un grupo de cantes de variadas matizaciones melódicas: alegrías, romeras, caracoles, mirabrás... Algunos autores sostienen que las alegrías son adaptaciones gaditanas de la "jota"; otros señalan el parecido que posee con un canto siciliano que llaman "fiori".

Los tangos, de etimología incierta (quizás del latín "tangere": tañer o tocar), son unos de los cantes festeros básicos y nacieron, probablemente, a finales del siglo XIX en Cádiz. Debemos advertir que, pese a la coincidencia de nombre, no tienen nada que ver con el tango argentino. Aunque son muy conocidos los tangos de Sevilla, Jerez y Málaga, Domingo Manfredi resalta por su alegría los tangos gaditanos. También hay que diferenciar los tangos flamencos de los tangos de Carnaval. Los "tientos" son "tangos" más lentos y majestuosos; los tangos, más movidos, suelen servir para rematar los tientos.

Seleccionamos a continuación algunos cantaores gaditanos que, a nuestro juicio, responden a dicha caracterización de "cantaor artista".

Pericón –su voz, su cante y su figura– era "la estética" en persona. Esta puede ser también la interpretación de Fernando Quiñones al definirlo como "impecable tenor jondo". *Pericón de Cádiz* ha sido uno de los cantaores más populares por su simpatía y uno de los más importantes por su dominio de numerosos estilos, especialmente de las alegrías, romeras, cantiñas y tanguillos de esta tierra. Todas su grabaciones tienen

interés ya que reflejan su inconfundible personalidad, que estriba en el justo compás y en la manera de cortar los cantes.

Creo que su gracia, su humanidad y su arte son los tres rasgos definidores de su rica personalidad (31). *Pericón*, además, poseía excelentes facultades: su voz –dotada enorme amplitud de registros, de extraordinaria intensidad y de extensa variedad de matices– no era rota, ni desgarrada, ni dura, ni trágica, sino cálida, clara, profunda, dramática, valiente, viril y expresiva (32).

Pero su culto sagrado a las genuinas raíces y su fidelidad estricta a los cánones tradicionales constituían un poderoso estímulo y un compromiso irrenunciable para lograr que sus cantes poseyeran un sello diferente y un aire singular. Sus soleares y sus seguiriyas –quejas doloridas– no eran lamentos lastimeros ni llantos desgarrados por la frustración y por el fracaso, sino que eran suspiros, gemidos todo lo más, controlados siempre por su sentido de la medida, y matizados por su actitud vital de esperanza confiada.

Su serrana y su alboreá eran largas y templadas, y en ellas *Pericón* ponía de manifiesto sus grandes facultades y su melodiosa voz. Sus rumbas y sus guajiras, por el contrario, eran brillantes, centelleantes, claros exponentes de su exquisito brío y de su gusto interpretativo. Sus bulerías y sus alegrías, frágiles, recortadas, con requiebros, enlaces y remates propios y diferentes, depuradas del ímpetu y de la pasión, equilibradas y sensuales, tuvieron la virtud de elevar los cantes festeros a la categoría "académica" de cantes grandes.

Aunque *La Perla* nació en Vejer de la Frontera, su vida flamenca se gestó en Cádiz, por eso su cante condensa la luminosidad de su cielo, la gracia de sus salinas, la finura de sus gentes, la grandeza de su mar, la brisa de sus atardeceres. El cante de *La Perla* era exquisito, frágil y refinado: constituye un ejemplo señero de la simpatía, del rumbo, del tronío de esta tierra que canta y baila su alegrías y sus penas, sus amores y sus desengaños. La voz de *La Perla* era extremadamente fácil, ligera, flexible, transparente y moldeable como las arenas de las playas.

Benito Rodríguez Rey, *El Beni* (33), representa el compás, el ingenio y la gracia de *Cádiz*. Aquellos golpes rebosantes de humor y de gracia con los que *El Beni* sorprendía y divertía, su extraordinaria capacidad asimiladora y su sorprendente facilidad creativa, su capacidad de interpretar los cantes más simples y secos en adornos, su ingenio para enriquecer todos los palos con el lujo de una voz amplísima de registros y con la fuerza transmisora de un alma desnuda y desgarrada, nos define a un cantaor enciclopédico que supo concentrar en la "jondura", en el compás y en el humor. Conjugó la savia del clasicismo con el aroma de la renovación. Hermanó el "duende" con el "ángel", las vibraciones del drama con la chispa de la gracia.

Artista exquisito, frágil y refinado, extraía raíces de sensibilidad de las profundidades de las penas y de los impulsos de las alegrías. Como él mismo repetía, sus cantes eran productos elaborados con las esencias más puras de nuestra luz, de nuestro viento y de nuestro mar. Cádiz –confesó él mismo– con su antigua sabiduría, le enseñó

a interpretar el sentido de la vida, la importancia de muy pocas cosas y el escaso valor del tiempo.

Beni de Cádiz, con su facultad de convertir en arte cualquier palabra o cualquier gesto, con su voz dúctil, con su tensión vital, con sus momentos de intensidad emocional y de grandeza imaginativa, con sus luces y con sus sombras, pasa a la historia del cante flamenco como uno de los mejores artistas gaditanos.

Chano Lobato es un maestro de los cantes de Cádiz, un privilegio de la gracia y del compás. En las cantiñas, alegrías, bulerías y tanguillos, etc. difícilmente encuentra competencia. Pero cuando se lo propone y el momento lo exige, puede hacer memorables tonás, secas de adornos, seguiriyas de ejemplar sobriedad, soleares de distinto cuño, bulerías por soleá con tercios de la caña y con compases de la olvidada "giliana".

Chano Lobato, con su voz tensa e intensamente flamenca, hace todo eso con grandeza y con "jondura": es mucho más que un genio de los cantes festeros; es –alguien más lo ha proclamado– "un sabio del cante". Sabe concentrar la jondura, el compás, el genio y la gracia, y congrega la savia del clasicismo con el aroma de la renovación. Sus cantes son "jondos" hasta en la "chuflillas" y livianos hasta en la "soleá". Lo que para otros constituye una irreconciliable disyuntiva, él lo funde en una armónica unidad. Condensa la amplia gama de la sensibilidad gitana con el señorío majestuoso del sentido popular andaluz. Evidencia la riqueza fecundadora del alma gitana.

Juanito Villar es la fuerza o la grandeza. Es el cantaor de la voz vigorosa, terrible y generosa. Dotada de un eco trágico y estremecedor que puede literalmente rompernos, nos sitúa en el filo del dolor. Gracias a sus facultades prodigiosas, a su sentido rítmico, a su amplitud de registros, a su intensa capacidad emotiva, ahonda o aligera cualquier cante.

Mariana Cornejo es hoy el resumen antológico de los cantes de Cádiz. Heredera de una dilatada tradición de cantaores y de cantaoras "artistas", con respeto y con agradecimiento, ha sabido revitalizar y recrear de manera personal un rico legado artístico y cultural. En su garganta, las bulerías, las alegrías, las soleares o los tientos evidencian su enorme poder de evocación: rememoran la plenitud redonda de la *Niña de los Peines* y la clara transparencia de *La Perla*, y, al mismo tiempo, ponen de manifiesto su enorme riqueza fecundadora y su extraordinaria capacidad de creación.

Sus bulerías crean un intenso ambiente de comunicación festiva. El público se siente partícipe de un celebración auténticamente comunitaria. *Mariana*, con su fuerza expresiva comunicativa, con un cante de cuerpo y de espíritu, de sentido y de emoción, da pruebas de su dominio de la voz y, sobre todo, de su capacidad transmisora.

Todos sabemos que hay cantes que hacen llorar y transmiten tristeza. Otros, por el contrario, contagian alegría y hasta provocan la risa. El cante de *Mariana* invita al disfrute, divierte el espíritu y recrea los sentidos. Posee, ya lo hemos dicho en alguna otra ocasión, una voz auténticamente flamenca. Si afirmamos que la voz de *Fernanda*

es de "tierra", la de *Bernarda* de "fuego" y la de la *Paquera* de "carne", tendremos que admitir que la de *Mariana*, plena de temblor, de eco y de vibración, con capacidad para adaptarse a todos los cantes, es de "agua": su cante –transparente, fluido, claro y limpio– suena como la lluvia, como la fuente, como el río y, sobre todo, como el mar de Cádiz. Si existen voces oscuras y sonidos negros que ocultan misterios, la voz de *Mariana* es clara y transparente como nuestro cielo –salada claridad– la definió el poeta. Por eso, cuando la escuchamos, percibimos, más que sonidos, los sentimientos que ellos transmiten. La voz de *Mariana* es fluida; está dotada de una extraordinaria capacidad para adaptarse a todos los cantes, a cualquier estilo. Mariana Cornejo es, digámoslo con una sola palabra, una artista completa. Su arte es para oirlo, para verlo y para disfrutarlo con todos los sentidos.

Los cantaores actuales

Una antología de cantaores gaditanos actuales tendría que incluir a *Paco Solano*, a *Almendrita*, a Juan *Mojiganga*, a Santiago *Donday*, a Alfonso *el de Gaspar*, a Joaquín *Alegría*, al Niño del Mentidero, al *Niño de Santa María*, a Felipe *Scapachini*, a *Silva*, a *Selu*, etc.

Pero, sobre todo, en los últimos tiempos ha surgido en Cádiz un rica floración de mujeres cantaoras como, por ejemplo, la *Tía Gabriela*, Adela *"La Chaqueta"*, *Gertrudis*, Manoli *la de Gertrudis*, María *Sabina*, Loli *"La Revoltosa"*, *Josefa, Pilar* y Carmen *Torres*, Reyes Martín *"La Aceitunera"*, Luisa *"La de Enrique"*, Maribel *Narín*, Carmen *Jara*, Carmen *Martín, La Susi* o *Loli Jiménez*. Estas y otras muchas mujeres de los diferentes barrios demuestran que son flamencas y artistas de cuerpo entero. Cantan lo mismo "alante" que "atrás", y su briega continua en la casa, en las peñas y en los tablaos populares, sus oportunos "quites", constituyen una imprescindible contribución al éxito de las fiestas, de las juergas y de los espectáculos.

Los Puertos: una comarca cantaora

La Bahía, nombre con el que se designa al conjunto de poblaciones que rodean la lengua de mar que se adentra desde la desembocadura del río Guadalquivir hasta la punta del Castillo gaditano de San Sebastián, constituye un área metropolitana natural cuya unidad está determinada por sus luces, por sus aires y por sus temperaturas ambientales comunes, por la complementaridad de sus respectivas labores agrícolas, ganaderas, pesqueras e industriales y por la interdependencia de sus específicos comercios y servicios.

Esta unidad geográfica, económica, laboral y social explican la similitud cultural de sus habitantes, el parecido de sus actitudes ante la vida, el amor, la enfermedad, el trabajo, el tiempo o la muerte: los grandes temas del flamenco. No es extraño, por lo tanto, que esta zona constituya una comarca flamenca unitaria que, conocida bajo el nombre de "Los Puertos", comprende, además de la ciudad de Cádiz, la Isla de San Fernando, Chiclana de la Frontera, Puerto Real y El Puerto de Santa María.

San Fernando: el flamenco como fenómeno sociocultural

Aunque el mundo flamenco ha dirigido su atención a esta población gracias a la grandeza de un cantaor singular isleño –leyenda, mito, magia y misterio– cuya fama ha traspasado las fronteras y los mares, la verdad es que en esta tierra de salinas, de marineros y de marinos, ha visto por primera vez la luz una amplia nómina de flamencos intérpretes rigurosos de cantes y creadores geniales de estilos.

A manera de ejemplos ilustrativos podemos mencionar a los cantaores del siglo XIX, *Juan de Dios*, el primer flamenco isleño documentado (34), a otro *Juan de Dios*, que fue torero y cantaor, y se apodaba *Cadena* y *El Isleño*; a *La Lola*, a María de Montemar de Todos los Santos Fernández, *María Borrico*, a Agustina Fernández Fernández, *La Bizca*, a *El Santolio*, *Lázaro Quintana*, a Manuel Marín Jiménez, al *Pelao*, a María y a Lola Fernández Bernal; a Carmen *La Machucha*, a los hernanos María Isabel y José María Pereira Vázquez, a Luis Fernández, al *Chico*, a Rosa Jiménez Fernández, *La Macaca*, a Inés Jiménez Centeno, a *Inés la del Pelao*, a *La Paloma*, a *La Pipote* y al *Maestro Pacheco*, a María Barba Olvera, a *La Chata*, a José Capineti Rodríguez, a Miguel Caña Armario, a *Jilguerito*, hasta llegar a los setenta y cinco cantaores y cantaoras isleños que han sido investigados por el entusiasta estudioso Salvador Aleu, "el hombre providencial que le ha devuelto a la Isla un perfil flamenco que estaba adormecido" (Aleu Zuazo, 1991).

Teniendo en cuenta los límites estrechos de estas notas, nos conformamos con dar cuenta de tres cantaores actuales que siguen manteniendo presente el nombre de la Isla como venero fecundo de cantaores geniales y como tierra fértil de cantes grandes.

José Llerena Ramos, *El Chato de la Isla* –que se inició cantando en los tranvías que iban de San Fernando a Cádiz– es un cantaor de fiestas, de juergas y de colmaos. Representante de la escuela caracolera es especialista en los cantes de compás genuinos de su tierra, así como en las bulerías, en las soleares, en los fandangos y, sobre todo, en los cantes de Levante, desde la malagueña a las tarantas. Puede decirse que es uno de los cantaores más completos de la actualidad. Es peculiar en él una "salía" propia, en la que injerta a los ayes legítimamente flamencos otros de origen árabe. Este cantaor rancio y garboso es el testimonio vivo –la reliquia sagrada– de un tiempo que se nos escapa.

José Monge Cruz, *Camarón de la Isla*, ha entrado, por derecho propio, en la mitología y en la historia de nuestra cultura contemporánea (Montiel, 1992). Símbolo de la libertad individual, es un revolucionario, un creador de toda una escuela flamenca original caracterizada por su plasticidad dramática, por su libertad expresiva y por su pasión arrebatadora: ha transformado el cante desde dentro, sin traicionar las raíces y sin perder de vista las esencias más genuinas de lo jondo: a pesar de haber sido capaz de evolucionar los rasjos y de cambiar la estética cantaora, nadie lo ha calificado de heterodoxo (35).

Camarón fue un fenómeno sociocultural de singular poder de convocatoria. Su sola presencia garantizaba el éxito de público en cualquier espectáculo. Congregaba en torno a sí a un gran número de aficionados fervorosos y expectantes. Todos acudían convencidos de su calidad artística y de su capacidad creadora. *Camarón*, como los grandes genios, provocaba entusiasmos, inquietudes, pasiones y sorpresas.

Gracias a sus singulares dotes expresivas, logró con sus cantes resolver cuestiones que enfrentaban a eruditos y a teóricos del flamenco: en armoniosa síntesis superaba contradicciones que, en realidad, no eran más que visiones parciales de críticos miopes. *Camarón*, que habitaba en las regiones de los dioses, de los ángeles o de los demonios, ha elevado esta manifestación popular al nivel del arte y a la esfera de la poesía, de ahí que, para valorar y para saborear su cante haya que olvidarse de las normas de la Flamencología, y aplicar los patrones de la Estética y los cánones de la Poética.

Camarón, con su vida intensa y dura, siempre al filo del dolor, ha escrito uno de los capítulos más importantes de toda la historia del cante flamenco. Gracias a sus facultades prodigiosas, a su sentido del compás, a su amplitud de registros, al dominio de su voz y, sobre todo, a su capacidad emotiva y a su fuerza transmisora, "ahondaba" hasta las mismas entrañas cualquier tipo de cante. Supo concentrar la "jondura", el "compás" y el "genio". Su cante sensual, ingenioso e imaginativo era unas veces elemental y otras, por el contrario, lujoso. Su ¡ay! tenía en su voz un desgarrado acento definitivo, como si el cante empezara y acabara en él y sus "dejes" resonaban con un eco estremecedor.

En su garganta todos los palos adquirían tal sello peculiar que constituían verdaderas creaciones. Hacía las tonás extraordinariamente simples, sobrias y secas de adornos. Su seguiriyas eran un puro grito existencial, una queja desnuda y desgarrada. Su soleares eran, a veces, solemnes y, otras veces, íntimas. Los tientos, lentos y majestuosos, eran siempre un modelo por su maestría y por su autenticidad. Y sus bulerías llamaban la atención por la singular capacidad para asimilar las melodías más diversas.

En tercer lugar hemos de mencionar a *Niña Pastori*, quien ya a los ocho años comenzaba a pisar los tablaos de su San Fernando natal. Aunque sus cantes poseen acentos propios y rasgos personales, podemos decir que pertenece a la escuela de *Camarón*. En plena juventud se mueve con soltura en ese mundo mágico de la fama y, aunque ha traspasado los umbrales de la popularidad, mantiene la frescura, la sencillez y la espontaneidad que corresponden a su nombre: *Niña Pastori*. Levanta pasiones entre un público cada vez más numeroso, sorprende a los entendidos y degustadores del buen cante al mismo tiempo que entusiasma a los jóvenes que se sienten enganchados por esa "locura" que es el flamenco.

Puerto Real

Puerto Real es la población que vive, trabaja y se siente más identificada con la Bahía. Ésta constituye su origen, su historia, su sentido, su sustento, su esperanza y, también, la raíz de sus temores. La vida de la Bahía gaditana garantiza la razón de su existencia: por eso, Puerto Real sueña, llora y canta al ritmo que le marcan las demás poblaciones que con ella abrazan este mismo mar.

Entre los cantaores antiguos de Puerto Real nacidos durante el siglo XIX, además de el *Tío Manuel* –gitano que creó una toná– y Antonio Cruz –tipógrafo de oficio y un gran seguiriyero, conocido como *El Gafas*, hemos de recordar a tres hermanos: Juan Ortega, apodado Juan Encueros por lo desastrado de sus vestidos–, a Francisco de Paula, *Curro Pabla* –que murió asesinado por celos en Triana, tras una puñalada asestada por otro cantaor durante una juerga, y Francisco Ortega, *El Fillo*, apodado también *El Bach del flamenco.*

Este gitano portorrealeño (aunque algunos autores sostienen que nació en San Fernando) vivió en Triana donde conoció y se enamoró de la cantaora de soleares *La Andonda.* Su voz ronca y quebrada ha dado nombre al tipo de cantes "afillaos". Fue uno de los primeros profesionales del cante e impartió su magisterio a grandes cantaores principalmente con sus cabales, con su manera original de decir las seguiriyas (36).

Otro cantaor importante portorrealeño fue *Canalejas* que, dotado de una voz apropiada para los cantes de Levante, gracias a sus discos y, sobre todo, a sus continuas giras por los teatros, hizo muy populares sus fandangos y sus cantes festeros.

El Puerto de Santa María

El Puerto de Santa María –El Puerto por antonomasia– es un paisaje propicio para la poesía, para el juego de la imaginación y para el recreo de los sentidos, y una tierra fecunda para los cantes, para la queja y para la fiesta.

En este rincón marinero nacieron en el siglo XIX Tomás Medrano Vargas, *Tomás El Nitri*, creador de un estilo de seguiriya (algunos historidores sostienen que vio por primera vez la luz en Puerto Real, en Jerez o en Arcos), los grandes soleaeros, *Manolillo Carrera*, y *Julepe*, Luisa *la del Puerto, La Pitarra, El Pavirri* y Juan *Cortés.*

Ya en nuestro siglo hemos de mencionar a Gabriel Díaz López, *Macandé* que, miembro de una familia de mudos, vendía caramelos. Fue muy conocido, además de por sus fandangos, por su originales pregones. José de los Reyes, *El Negro*, es una verdadera reliquia. Este cantaor gitano es la mejor prueba de que, en el principio, el cante flamenco, más que música era grito de angustia, más que ritmo era latido de dolor, más que gemido era queja de pena. Un grito que nació de las profundidades de las entrañas; un latido que se acompasó con los golpes del corazón y una queja que surgió de los pliegues más íntimos del alma rota.

Pero el arte del *Negro*, a pesar de su dramatismo, no es violento ni trágico: sus

cantes, salmodiados al estilo de los romances tradicionales, son extraordinariamente simples, sobrios, elementales y desnudos.

Chiclana de la Frontera

Aunque es cierto que Chiclana se asoma por sus amplias playas al océano abierto, también es verdad que su población está unida vitalmente a las ciudades de la Bahía. Tres Caminos es el centro geométrico de una gran plaza urbana en la que se cruzan los gaditanos, los isleños, los portorrealeños y los chiclaneros. Chiclana, además, sigue siendo la zona de recreo y de descanso –y para muchos, la ciudad dormitorio– de numerosos profesionales que trabajan en las demás ciudades de la Bahía. Todas estas razones explican la identificación cultural con esta "mancomunidad" y la clasificación de sus cantes en el ámbito estilístico de los Puertos.

Hemos de tener muy en cuenta que Chiclana fue una de las primeras poblaciones de la Bahía gaditana que contó con un café-cantante en el que actuaron diversos cantaores locales y provinciales.

Entre los flamencos actuales hemos de destacar a Alonso Núñez Núñez, *Rancapino*, miembro de una nutrida familia de artistas. Ha obtenido diversos premios (37) y en los dos discos que ha grabado hace un recorrido por la mayoría de los palos flamencos. Como afirma su tocaor *Paco Cepero*, "Rancapino es uno de los pilares que quedan del flamenco. Es uno de los pocos privilegiados a los que Dios ha dado esa voz tan profunda, que es una voz de bronce que suena como es el flamenco: un cantar con fatiga. Además posee un gusto exquisito cuando se va a la media voz". Alonso Núñez ha evolucionado y ha crecido hasta alcanzar un notable punto de madurez. Quizás porque el buen arte se toma su tiempo o porque el reconocimiento de lo auténtico y de lo veraz no es nada fácil, a *Rancapino* le ha tocado esperar para recibir el unánime refrendo.

Rancapino tiene el privilegio de su voz quebrada y su estremecedor ayeo. El hondo rajo gitano de su voz proporciona al cante un eco rancio y una emocionante profundidad. Él, además, aporta mucho temperamento y grandes dosis de buen gusto. Con el tiempo se ha convertido en uno de los pocos ejemplos del cante antiguo y puro, y su arte es hoy una referencia ineludible. Imprime "jondura" a todos los cantes, desde los vivos y alegres tangos hasta las soleares, las seguiriyas, los fandangos de la *calzá* o la caracolera zambra.

Las alegrías y las bulerías son expresión de su gran dominio de los cantes de Cádiz. Y, con la valentía que le caracteriza, se atreve con el desnudo martinete y borda la malagueña de *El Mellizo* que, como él reconoce, la aprendió de su maestro *Aurelio*.

La comarca de la Janda: una zona de paso

La Comarca de la Janda, que agrupa a las poblaciones próximas a la histórica laguna –hoy desecada– del mismo nombre, está situada en el centro geográfico de la

provincia gaditana y es, por lo tanto, una zona de tránsito, de aporte de influencias múltiples, de mezclas diversas y de distintos híbridos. Por la Janda han cruzado cantaores de diversos estilos cuyas semillas han germinado y han dado frutos sabrosos: allí ha surgido una amplia gama de cantes ajustados y escuetos, unas veces, lujosos y ricos, otras.

Entre los cantaores más conocidos podemos recordar en Vejer de la Frontera a *Aguilar de Vejer*; en Medina Sidonia, además de *Medina El Viejo*, que destacó en interpretación de la petenera, a *Pepe Manero*, a *Monchito* y al *Niño del Berrueco*. En Paterna de Rivera al *Perro de Paterna*, que, gracias a sus excelentes facultades, borda los cantes de Levante, a *Rufino* y al *Niño de la Cava*.

Terminamos nuestras notas con la mención a los cantaores del Campo de Gibraltar (Riquelme, 1981), comarca que, como es sabido, es el extremo meridional de la Provincia gaditana, la punta de Europa, la vía estrecha que une y separa mares y tierras, donde se cruzan hombres y mujeres en busca de trabajo y de pan. Es una franja de contactos y de contrastes que acoge y asimila a todo el que por allí pasa; tierra de mestizajes fecundos, de fértiles heterodoxias, es el fondo donde se sedimentan ecos de vivencias ancestrales y hace posible la creación de un arte dotado de singular estremecimiento "jondo".

En Algeciras, además de *El Torre*, que nació a principios del siglo XIX, hemos de mencionar a *Loli Peña*, a Flores *El Gaditano*, a *Chaquetón*, a *Chiquetete*, a *Jarrito*, a *Pepe de Lucía*, hermano del guitarrista *Paco de Lucía*, a *El Lolo de Algeciras*, a *Antonio Madreles*, a *Tío Mollino* y Manolo *Rivera*.

La Línea de la Concepción, tierra que entiende de verjas, que sabe de orillas y se siente frontera, han nacido Antonio *Chaqueta*, Juan *El Africano*, Juanito *Maravilla, Pansequito, Quino Román*, Tomás *El Chaqueta, Chato Méndez, Dominguillo*, Antonio *Peralta, "Calerito"* y Juan *Ledesma. "El Niño de Miguel"*.

San Roque también es una localidad cantaora como lo prueban Gabriel *Cortés*, Juan *Flores*, Antonio *Aparecida, Canela*, Pedro *Cortés*, Juan *Delgado, Lalo Macías* y *El Tapicero*.

El cantaor actual más importante de Jimena de la Frontera es Miguel *Cárdenas*.

Notas

(1) En la configuración del flamenco –elemento antropológico– intervienen múltiples factores de índole geográfico, histórico y cultural. La fronda flamenca es tan rica y tan compleja que exige prolongados esfuerzos de investigaciones de diversas disciplinas como la Musicología, la Estética, la Poética, la Etnografía y la Historia de las Religiones, integradas en un plan global. Juzgamos que la amplitud y la complejidad del estudio del flamenco es, en gran medida, una exigencia del carácter paradójico de esta manifestación folklórica que es, al mismo tiempo, rural y urbana, espontánea y cultivada, tradicional y moderna, anónima y autorial, gitana y paya, popular y minoritaria, formal y libre.

(2) Recordemos que fue un gaditano, Manuel de Falla, quien, con sus escritos y con su impulso al famoso Concurso de Cante Jondo de Granada –organizado en medio de la disolución flamenca motivada en gran medida por los juicios de los autores de la Generación del 98– vuelve a suscitar la atención del mundo intelectual español hacia el flamenco, favorecido por el entusiasmo de Federico García Lorca, Rafael Alberti y Fernando Villalón a los que se fueron posteriormente uniendo personajes tan significativos como Joaquín Turina, Julio Romero de Torre, José María Pemán, Ignacio Sánchez Mejías, Joaquín Romero Murube, Emilio García Gómez, José Moreno Milla, Melchor Fernández Almagro, José Carlos de Luna y Tomás Borrás.

(3) Nuestra provincia alcanza un elevado nivel de producción bibliográfica como lo prueba la relación de libros editados en los últimos años por la Fundación Andaluza de Flamenco y por el Servicio de Publicaciones de la Universidad gaditana.

(4) El número de actividades culturales que, dirigidas al gran público, tienen por objeto divulgar el conocimiento del flamenco en sus diversas dimensiones históricas, antropológicas y artísticas es muy elevado. Tanto las peñas flamencas como otras instituciones culturales y académicas programan cursos y conferencias diferentes por sus contenidos y por su extensión. Citemos, a manera de ejemplos ilustrativos, la Semana Cultural de la Peña La Perla de Cádiz, o la de Enrique el Mellizo, el curso de iniciación didáctica del flamenco que se celebra en San Fernando, el Seminario Internacional de Baile dirigido por la Fundación Andaluza de Flamenco y el Ciclo de Flamenco integrado durante varios años en los Cursos de Verano, que la Universidad gaditana organiza en San Roque

(5) Son abundantes también los concursos y los festivales que tienen lugar a lo ancho de nuestra geografía provincial. Recordemos, a manera de ejemplos, los de alegrías y los de tientos en Cádiz, los de Chipiona, los La Barca de la Florida, el de la Línea de la Concepción, el de livianas de Puerto Real, en El Puerto de Santa María los Viernes Flamencos, en Rota el Festival del Arranque Roteño, en Chipiona por el VI edición del Festival de la Flor Cortada, en Ceuta ya van por la XXII edición de su Festival Flamenco, el Nacional de peteneras de Paterna de la Rivera, el Nacional por serranas de Prado del Rey, el concurso "Noches de Bajo Guía" de Sanlúcar de Barrameda, el Certamen Nacional de Guitarra Flamenca de Jerez de la Frontera y los múltiples de saetas que, durante nuestra Semana Santa, se celebran en muchos de nuestros pueblos y ciudades:

(6) El organismo oficial más importante es, sin duda alguna, la Fundación Andaluza de Flamenco. Pertenece a la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, y tiene su sede en el palacio Pemartín de Jerez de la Frontera. Sus servicios permanentes más importantes son la Sala de Fondos Bibliográficos y la Fonoteca-Videoteca. En ellos se encuentran catalogados, a disposición de investigadores y aficionados, cerca de dos mil volúmenes sobre Flamenco y una nutrida colec-

ción de grabaciones antiguas y modernas de cantes y bailes. La Fundación Andaluza de Flamenco programa regularmente Cursos Internacionales de baile y de guitarra, certámenes de pintura e investigación, exposiciones de artes plásticas, fotografía, trajes antiguos, guitarras..., edita libros de estudio y de divulgación, y graba discos y casettes. En Jerez también se encuentra la Cátedra de Flamencología que, integrada en la Universidad de Cadiz, agrupa a los investigadores y estudiosos más importantes del arte flamenco.

(7) En nuestra provincia son treinta y seis las entidades privadas que, con denominaciones diferentes –"Peña", "Tertulia", "Centro"– persiguen como objetivo principal la promoción de flamenco. En la práctica totalidad de las poblaciones existe, al menos, una sociedad flamenca, y en algunas localidades son varias las entidades que rivalizan por promover actividades flamencas. En El Puerto de Santa María, por ejemplo, son dos; en Arcos de la Frontera tres; en Cádiz cinco y en Jerez de la Frontera seis. Todas estas sociedades organizan, además de las actividades internas dirigidas a sus respectivos socios actos y espectáculos flamencos abiertos al público en general. Destaquemos, por ejemplo, en Cádiz, la Noches Flamencas de la Peña Juanito Villar, los Jueves Flamencos de Enrique el Mellizo, la Noches de los Cabales del Centro Cultural Chano Lobato, los cantes y bailes en los patios, primeramente y De Cai a Sevilla..., después, programadas por el Ayuntamiento gaditano. En Jerez goza de gran prestigio la Fiesta de la Bulería, los recitales flamencos de la Peña Pepe Alconchel, Las Noches Flamencas de la Plazuela, de la Peña de los Cernícalos, y los Viernes Flamencos, organizados por el Ayuntamiento.

(8) No pretendemos, por lo tanto, elaborar una historia completa de los cantaores, bailaores y tocaores gaditanos, ni una descripción exhaustiva de los cantes y estilos propios de cada rincón de la Provincia.

(9) El flamenco, como es sabido es un producto complejo en el que intervienen factores múltiples procedentes de las más diversas épocas y de muy variados lugares; el flamenco es un resultado azaroso de diversos elementos que se conjugan en el crisol de la encrucijada de tierras, mares y cielos que es el rincón occidental de la Baja Andalucía.

(10) Sin caer en trasnochados determinismos geográficos, podemos afirmar que las vidas humanas dependen más del sitio en el que nacen, crecen y mueren, que de la época a la que pertenen. A las personas nos ocurre algo parecido a lo que sucede a las plantas y a los animales, a los jeráneos y a los jilgueros. Si los osos sólo se dan en el Polo y los leones en Africa, nuestras caballas, herreras o mojarras, nuestros erizos, cangrejos moros, burgaíllos o camarones, sólo se pueden pescar o mariscar en la Caleta.

(11) El cante flamenco está ligado a la tierra con fuerza botánica, y de la tierra prende su estabilidad, su savia y su vigor. Su perímetro lo podemos trazar uniendo tres puntos situados en la Baja Andalucía: Sevilla, Lucena y Cádiz. Es

el triángulo tartésico por el que discurre el río Guadalquivir en su tramo final. Dentro de él están las localidades cantaoras: Alcalá de Guadaira, Puebla de Cazalla, Mairena del Alcor, El Viso, Coria, Lebrija, Utrera, Dos Hermanas, Ecija, Marchena, Carmona, Puente Genil, Estepa, Osuna, Morón, Ronda, Arcos de la Frontera, Jerez de la Frontera, Sanlúcar de Barrameda, Puerto Real, El Puerto de Santa María, San Fernando, Algeciras, San Roque, la Línea de la Concepción. Esta es la zona nuclear. (Manfredi Cano, 1962)

(12) Unos cantes surgen en el cielo abierto de la campiña, de la sierra, de los olivares o del trigal. Otras, por el contrario, suenan mejor en la penumbra de la mina, de la cárcel o de la fragua.

(13) El trabajo con el hierro es, como es sabido, una antigua y honorable profesión. Recordemos cómo los griegos rendían culto a Vulcano, herrero divino, y en la Biblia se narra el tributo que se ofrece a Tubalcain, el herrero.

(14) En los espectáculos modernos, y por el hecho de que el "martinete" nació en las herrerías al compás de los golpes del martillo con el yunque, se suelen escenificar con estos instrumentos de trabajo.

(15) Estas tonás han sido objeto de una minuciosa investigación de José Blas Vega apoyándose, sobre todo, en datos transmitidos por tradición oral. El investigador portuense Luis Suárez también cuenta con un amplio y documentado archivo.

(16) Su nombre procede del término "seguidilla". También recibe la denominación de "playera" –voz que que deriva de "plañidera", "plañir", "llorar"–.

(17) Son muy conocidas las de Triana, Alcalá, Utrera, Jerez, Córdoba y Cádiz.

(18) Se desconoce la etimología real de este término, sobre el que únicamente se establecen hipótesis no muy fundamentadas. Rodríguez Marín piensa que el nombre "bulería" pudiera estar emparentado con "burlería" o cante de burla. Otros lo relacionan con "bulo" (mentira, engaño). Ambas hipótesis aluden, sin duda, al sentido festero, alegre e, incluso burlón y chistoso que contrasta tan vivamente con el contenido triste de otros cantes. Posee una extraordinaria capacidad asimiladora: todas las melodías se pueden cantar por bulería

(19) Entonces se encendió la mecha del volcán, del grito interior. Por un plato caliente –cante a cante– deambuló por las ventas, por las reuniones de señoritos, por cuartos y tabancos. Se sabía el niño –más negro que una tormenta– todos los "bujíos".

(20) Todo está en los retratos: el Concurso Nacional de Arte Flamenco de Córdoba, el Premio de la Cátedra de Flamencología de Jerez, el II Giraldillo del Cante..., de caundo fue a Nueva York con el espectáculo *Flamenco Puro*, los festivales, los concursos, cantando "desde atrás" a Lola Flores, a La Argentinita, con los amigos y compañeros como Terremoto, Mojama, los Pavones, El Culata, Farruco (que es su cuñado y una verdadera leyenda del baile puro)...

(21) En el último disco *Si yo volviera a nacer*, que hace en número cuarenta, ha "rejuntao" los fandangos naturales y los fandangos de Huelva con la soleá, seguiriyas, bamberas, tarantos y romeras. En esta grabación el Chocolate engrandece los palos a su manera gitana, sean básicos o derivados. A veces se deja sentir una veta heterodoxa que, en vez de nublar el cante, lo sublima. Para defenderse de su fama de excéntrico afirma: "No soy un cantaor raro, soy un cantaor 'delicao' porque no me gusta tener digustos conmigo mismo".

(22) El 6 de diciembre de 1996 el *Chocolate* viajó con su grito persistente a Japón y allí, con la guitarra de Manolo de Palma y el cuerpo de baile, hizo sonar su cante moreno de mago que viaja a Oriente, donde su sensibilidad flamenca hace tiempo que tiene puesto un verdadero trono. "A mí, para cantar bien me tiene que gustar las caras", palabras herméticas de *El Chocolate* que nos aproximan a entender que tanto los rumbos del cante grande como los semblantes receptores son infinitos. Tal vez porque el diálogo hondo y universal entre el cantaor y el público tienen una y mil caras a la vez.

(23) Desde el muelle de Cádiz salían –sobre todo hacia América del Sur y hacia las Antillas– gentes y productos de nuestras tierras, cantes y bailes. Pero también de América llegaban a Cádiz sus ritmos y sus melodías que, al contacto con nuestro suelo, se "aflamencaban". Este contagio mutuo explica que se consideren como especies flamencas las "colombianas", las "guajiras", las "milongas" y las "vidalitas". Este hecho no nos debe extrañar ya que la bahía y la ciudad de Cádiz constituyeron centros de encuentro entre los dos continentes desde el Descubrimiento hasta bien avanzado nuestro siglo y, sobre todo, durante las últimas décadas del XVII, durante todo el siglo XVIII y durante buena parte de la pasada centuria. Ese continuo e intenso intercambio con el vasto mundo latinoamericano hizo que Cádiz fuera la ciudad más hispano-americana del mundo de las que están fuera de Hispanoamérica y dio lugar a esa gama tan amplia y tan rica de los cantes y bailes de *"ida y vuelta"*, también denominados *"cantes americano-andaluces"* o *"aires hispanoamericanos aflamencados"*.

(24) La antigüedad de Cádiz determina una actitud distante, irónica y relativizadora frente a la vida que late, bulle y transcurre. Esta postura vital y estética es también, en gran medida, efecto de su configuración urbana, de su constitución social y de su singular historia: su manera de contar los acontecimientos es la propia de un pueblo antiguo que está recostado al borde de una orilla atlántica. Es situación geográfica e histórica también ayuda a explicar su peculiar sentido del humor: la gracia posee una progenie marina, pide el mar, necesita la plasticidad renovada de las cosas y de los seres, aires nuevos, blandura de horizontes y dinamicidad portuaria.

(25) El patio de nuestra casa tradicional –más parecido al romano que al árabe, posee la intimidad y el calor de una habitación interior, la transparencia luminosa de nuestras plazas recortadas, la inviolabilidad sagrada de un recinto privado y el

clima amistoso de un espacio comunitario. En el patio, lugar de reunión, de encuentro, de tertulias y de fiesta, es donde mejor se expresan y se comparten los sentimientos de los vecinos: sus alegrías e ilusiones, sus penas y preocupaciones. Es donde mejor suenan los golpes de unas palmas, de unos palillos o de un taconeo. Donde mejor vibran los sones de una guitarra, donde mejor resuenan los ecos salados de unas cantiñas, tangos o tientos.

(26) Los cafés cantantes gaditanos del siglo XIX fueron "La Jardinera", "La Filipina" y "El Peregil".

(27) Fernando Quiñones nos sitúa a este cantaor en Cádiz y supone que el apodo se debía a su oficio de vendedor de granadas. José Blas Vega nos dice que era banderillero de Cúchares.

(28) Le llamaban entre los gitanos el Señó Enrique Ortega y le respetaban como a un maestro. Sus estilos predilectos eran la siguiriya, el polo y la caña. Fue íntimo amigo de Silverio Franconetti, quien, después de muerto *El Gordo*, en un viaje que hizo a Cádiz, cantó esta letra al pasar por Puerta Tierra, en un coche de caballos:

> "Por Puerta Tierra
> no quiero pasá,
> porque macuerdo de mi amigo Enrique
> y me pongo a llorá"

Este cante de siguiriya tiene aún vigencia entre los cantaores y es un eterno homenaje a la gran figura de este gitano de Cádiz.

(29) Según Fernando Quiñones, que ha recogido la tradición oral, Enrique *El Mellizo* fue puntillero del matador de toros Manuel Hermosilla y luego trabajó en el matadero municipal. Se casó con una gitana de la familia Espeleta y su familia ha continuado la tradición cantaora. Dicen que el apodo por el que se le conoció es una deformación de Enrique el del Mellizo, ya que fue su padre y no él quien era gemelo. (Moreno Delgado, 1964).

(30) Como ilustración recordemos las composiciones de José Luis Tejada, Antonio Murciano, Pilar Paz Pasamar y Fernando Quiñones.

(31) Aunque, efectivamente, *Pericón* era un hombre "con mucha gracia" no debemos confundirlo con un "gracioso", con un "caricato", con un "humorista" o con un "payaso". *Pericón* era un extraordinario artista. Y esta es, precisamente, la clave de su peculiar gracia, porque *Pericón* estaba dotado de una singular sensibilidad, de un excepcional talento y de unas sorprendentes facultades.

(32) Su cante era esencialmente bello y la belleza era su rasgo definidor por excelencia. *Pericón* interpretó y, sobre todo, vivió su condición de cantaor como la suprema armonía entre todas las manifestaciones vitales, como el triunfo más pleno de la autenticidad personal, como el cauce anchuroso de su intensa crea-

tividad artística, como la plataforma poderosa de su fecunda expresividad emocional, como el vehículo de su generosa comunicabilidad.

(33) Sus principios fueron de bailaor en la compañía de Manolo Caracol y Lola Flores, en 1955. En 1957 estuvo en el Corral de la Morería y luego en el Ballet de Pilar López, hasta 1959, cuando sufre una enfermedad que le postró en una cama de yeso. Se le tributa entonces un homenaje en Cádiz por iniciativa de la Niña de los Peines y Pepe Pinto. Reapareció el año 1961, en el Tablao del Duende de Madrid, del que era dueño *Gitanillo de Triana*, el torero. Posteriormente acompaña a Juanita Reina a Villa Romana, está en las Brujas, en 1962 y en 1963 en Torre Bermejas. Al año siguiente actúa en las Cuevas de Nerja, y vuelve a las Brujas en 1965. En el año 1971 participa en el Concurso Nacional de Arte Flamenco en Córdoba y gana varios premios, entre ellos, el Premio de Honor de Silverio Franconeti, que posteriormente no ha obtenido ningún otro artista. En 1976 se queda en Sevilla y trabaja en los tablaos. En 1976 la Cátedra de Flamencología de Jerez le otorga el Premio Nacional de Cante. El año 1984 vuelve a Madrid a la Venta del Gato y participa en la III Bienal de Arte flamenco de Sevilla.

(34) De este cantaor, que cantaba el "Polo tobalo", hay una referencia en Serafín Estébanez Calderón en la que habla de una fiesta flamenca en Sevilla en la que cantaron *El Planeta, El Fillo, María de las Nieves* y *La Perla.*

(35) Nació y vivió en una casa donde el cante se respiraba como algo propio. Por allí pasaban los viejos cantaores para decir sus mejores creaciones. *Camarón* siempre sintió veneración por los viejos, por su cante, por sus maneras. *La Perla de Cádiz* y el *Chaqueta*, auténticos ídolos para él, y les rindió homenaje en sus cantes. Mucha gente –payos y gitanos, franceses y japoneses, de todas las latitudes, de todas las edades y, sobre todo, los jóvenes– se acercó el flamenco por él. Su estética, su forma de entender la música flamenca, ha dejado una huella en casi todo lo que se hace ahora mismo, y no sólo en lo jondo.

(36) En las tertulias de aficionados se suele contar una anécdota que explica e ilustra el valor que se le asigna a su creación: tras escuchar *Paquiro* el torero una interpretación de la seguiriya, el matador, entusiasmado y generoso, regaló al cantaor una moneda. El *Fillo*, sorprendido y molesto, le dijo al torero: si mis seguiriyas eran cabales, maestro, ¿por qué me entrega usted una moneda falsa?".

(37) En 1974 obtuvo el primer premio del concurso de cante de Mairena del Alcor y, tres años más tarde, el más alto galardón del Concurso Nacional de Córdoba.

Bibliografía

Aleu Zuazo, S.: *Flamencos de la Isla en el recuerdo*, Isleña de Prensa, San Fernando, 1991.

Arrebola, A.: *Cantes gitano-andaluces básicos*, Universidad de Cádiz, 1987.

—— *La espiritualidad en el cante flamenco*, Universidad de Cádiz, 1988.

Blas Vega, J.: *Conversaciones flamencas con Aurelio Sellés*, Universidad de Cádiz, 1988.

García Tejera: *Poesía Flamenca*, Universidad de Cádiz, 1986.

Durán Muñoz, G.: *Andalucía y su cante*, 1988.

García Vizcaíno, F.: "Féliz de Utrera":, *Acrósticos del Arte Flamenco*, Universidad de Cádiz, 1987.

González Climent, A.: *Flamencología*, Cádiz, Escelicer, 1964

Gutiérrez Carbajo, F.: *La copla flamenca y la lírica de tipo popular*, Fundación Andaluza de Flamenco, Jerez de la Frontera, 1990.

Machado y Alvarez, A. "Demófilo": *El folk-lore andaluz*, Ayuntamiento Sevilla, 1981.

Manfredi Cano, D.: *Geografía del cante jondo*, Bullón, Madrid, 1962.

Molina, R. y Mairena, A.: *Mundo y formas del Cante Flamenco*, Librería Al-Andalus, Sevilla, 1971

Montiel, E.: "La Isla Flamenca", en *Diario de Cádiz*, 4 de mayo, 1991.

—— *Camarón, Vida y muerte del cante*, Ediciones B., Barcelona, 1992.

Moreno Delgado, M.: *Aurelio, su cante. Su vida*, Escelicer, Cádiz, 1964.

Murciano, A.: *Andalucía a compás, Mi poesía Flamenca 1950-1990*, Fundación Andaluza de Flamenco, Jerez de la Frontera, 1991.

Núñez de Prado, G.: *Cantaores andaluces*, Universidad de Cádiz, 1987.

Plata, J. de la: *Flamencos de Jerez*, Ed. Jerez Industrial, Jerez de la Frontera, 1961.

Quiñones, F.: *Cádiz y sus cantes, Llaves de una ciudad y un folklore milenarios*, Segunda edición. Ediciones Centro, Madrid, 1974.

Río, F. del: *Cádiz flamenco*, Centro Cultural Flamenco "Chano Lobato", Cádiz, 1992.

Ríos Ruiz, M.: *Introducción al Cante Flamenco*, Ediciones Istmo, Madrid, 1972.

Riquelme Sánchez, J.: *El Campo de Gibraltar: Historia y Turismo*, La Línea de la Concepción, 1981.

Vallecillo Pecino, F.: *Antonio Mairena, "La pequeña historia"*, Fundación Andaluza de Flamenco, Jerez, 1987.

VV.AA.: *El Romancero, Actas del IV Coloquio Internacional del Romancero*, Fundación Machado - Universidad de Cádiz, Cádiz, 1987.

VV.AA.: *Dos siglos de flamenco, Actas de la Conferencia Internacional*, Fundación Andaluza de Flamenco, Jerez de la Frontera, 1987.

VV.AA.: *El Flamenco en el Arte Español Contemporáneo*; *Anuario Flamenco y Guía de Festivales*, Fundación Andaluza de Flamenco, Jerez de la Frontera, varias ediciones, 1988, 1989, 1990, 1991, 1992, 1993.

Demófilo. Revista de cultura tradicional de Andalucía, núm. 24 (1997)

APROXIMACIÓN AL MOVIMIENTO VECINAL Y LA CULTURA POLÍTICA EN JEREZ (*)

Carmen PÁEZ SOTO
Antropóloga
Esteban RUIZ BALLESTEROS
Universidad «Pablo de Olavide». Sevilla

Resumen

Con demasiada frecuencia el estudio de la política queda reducido a sus ámbitos más formalizados, a los contextos marcados directamente por el ejercicio de la autoridad. Sin embargo el comportamiento político tiene una base mucho más cercana, incrustada en la vida cotidiana, donde se torna práctica cultural en su sentido más amplio. Aproximándonos al movimiento vecinal –como nivel político más básico– queremos resaltar ante todo su relevancia en una ciudad como Jerez y su articulación dentro del sistema de poder local, y asimismo la importancia de su estudio para ir desvelando la cultura política de nuestro país

* * *

Cuando pensamos en la política, dirigimos inmediatamente nuestra mirada sobre los elementos formales de ésta, sobre los ámbitos y contextos en los que supuestamente se hace más evidente el comportamiento político dentro de un sistema que pretende normatizarlo y regularlo, pensamos en la autoridad como elemento básico de la política. La sociedad aparece dividida artificialmente en una serie de áreas independientes pero interactuantes; circunstancia que determina esferas económicas, sociales, políticas, ideológicas..., cada una con una especificidad propia, que a su vez delimita ámbitos de comportamiento y acción, propiciando una consideración de la vida social como si de un conjunto de subuniversos articulados se tratase. Una visión analítica como ésta difícilmente podrá aprehender el funcionamiento social en sus aspectos más cotidianos, porque en la cotidianeidad todo aparece entremezclado, difuso.

Para liberarnos, en la medida de lo posible, de esta perspectiva compartimentalizada de la sociedad, en vez de a la *política*, preferimos considerar como objeto de estudio a la *cultura política*, porque desde una consideración omnicomprensiva de los *fenómenos políticos* quizá podamos acercarnos con más garantía al entendimien-

(*) Este artículo se enmarca dentro del proyecto "Poder local, Cultura Política e Identificaciones Colectivas en Jerez de la Frontera" financiado en sus campañas de 1994-95 por la Dirección General de Bienes Culturales de la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía.

to del comportamiento político. Echar mano del concepto *cultura* adjetivado con *política*, no es mas que intentar cubrir la mayor parte de los contextos y formas del supuesto comportamiento político, huyendo de circunscribirlo o encuadrarlo dentro de límites demasiado artificiales, rastreando *lo político* en ámbitos que *aparentemente* no son *políticos*.

La cultura política, por tanto, hace referencia a los dos elementos fundamentales del supuesto ámbito político: el poder y la colectividad, pero volcándose sobre todos los contextos en los que éstos ineractuan. De este modo nos ocupamos de las relaciones de poder, las redes sociopolíticas que articulan a los colectivos, de la sociabilidad y el asociacionismo, de las formas del liderazgo social, de las representaciones discursivas sobre el poder, de los modelos de identificación colectiva..., en definitiva de cualquier acción social que contravenga o sustente el ejercicio del poder sobre un colectivo, sea cual sea su ámbito.

Satisfacer analítica y metodológicamente estos objetivos nos obliga a ocuparnos de los fenómenos políticos desde muy de cerca y no circunscribirnos a los aspectos cuantitativos de éstos, o exclusivamente a los espacios formalizados donde se desarrollan. Al mismo tiempo, debemos prestar atención a los distintos niveles de interacción política: el estado, la localidad, el barrio, las asociaciones..., y tener muy presente que en las sociedades de clases no todo colectivo constituye en sí mismo un contexto político. En la frontera entre lo político y lo no político situamos a los colectivos cuyas relaciones internas se sustentan exclusivamente sobre el parentesco (por el carácter tan específico de estas relaciones de poder familiares), lo cual no quiere decir que los aspectos relacionados con el parentesco no se conviertan en un factor político. Por otro lado, la consideración de un colectivo como tal precisa del desarrollo en su seno de un sistema de poder en mayor o menor medida autocentrado, con lo cual no podemos calificar analíticamente como colectivo a cualquier agregado de individuos, sino a aquellos agregados que –formal o informalmente– presente algún tipo de articulación política interna. Es decir: intereses comunes desarrollados políticamente para su implementación.

Desde esta consideración de la cultura política aspiramos a determinar el marco y los modelos de comportamiento político: las vías, contextos, formas y grados en los que los individuos interactúan teniendo como ejes fundamentales el ejercicio del poder social y sus intereses como parte de un colectivo determinado. No podemos confundir comportamiento político con comportamiento electoral, o con militancia en movimientos, sindicatos o partidos, pues aunque estas circunstancias son incuestionablemente parte del comportamiento político, no son en ninguna medida las formas exclusivas, ni mucho menos más extendidas de ese comportamiento político. Y es que el comportamiento político tiene, curiosamente, como lugar preferente los ámbitos más próximos a la interacción social cotidiana.

Ponemos entonces nuestro objetivo sobre la sociedad local como nivel colectivo abarcable para la investigación, y aún dentro de ésta queremos ocuparnos de los nive-

les más cercanos a la cotidianeidad, por eso prestamos atención a los barrios como conjunto más o menos definido de grupos domésticos pertenecientes a distintos sectores sociales, a los que se les dota de cierta entidad administrativa, cierto grado de intereses comunes, y por tanto, constituyendo un nivel susceptible de desarrollo político en sí mismo, claro que considerados dentro de un contexto político mucho más desarrollado formal e institucionalmente como es el municipio. Como veremos después, la constitución del barrio como contexto político, y el debate sobre su homogeneidad o heterogeneidad social interna, así como su entidad administrativa, sólo se resuelven a través del análisis propiamente político de su funcionamiento. Evidentemente, todos los niveles políticos en los que participa un individuo están articulados y no tienen una existencia autónoma, sin embargo –teniendo esto en cuenta– pueden ser aislados a los efectos analíticos que nos interesan, porque en última instancia vamos a articular los fenómenos políticos que tienen lugar en el barrio con los que ocurran a niveles más amplios y/o restringidos.

Retomando el hilo, nos interesa trazar el carácter general del comportamiento político desde una óptica cultural que nos situaría –en este caso– al nivel más básico de la articulación colectiva de nuestras ciudades: el barrio. La ciudadana y el ciudadano como vecina/o comparten una serie de intereses colectivos sujetos a la acción del poder social que pudiera configurarse tanto externa como internamente al vecindario, el sistema de poder local actuará como marco-horizonte de nuestra indagación. En el ámbito de los barrios, como zonas urbanas más o menos delimitadas, el vecino/a establece relaciones sociales fuera de la esfera doméstica, y éstas pueden generar un desarrollo político o no articularse en ningún sentido.

El sistema de poder local, con el predominio de un poder municipal que goza de importantes atribuciones y competencias, tiene –al menos en Andalucía– una significación especial para entender la articulación política de los colectivos, el vecino –en cuanto tal– es la base y el último eslabón de un sistema de relaciones socio-políticas que bien nos podrían servir para rastrear la configuración de la cultura política. Aparentemente liberado de las estructuras formales y regladas de la participación política en un estado democrático (partidos, instituciones....), el vecindario en sí es el contexto en el que emerge un comportamiento político "en estado puro", configurando las bases que establecen una cultura, una forma definida y precisa de entender lo político. Por eso nosotros –dentro de un proyecto de investigación más amplio sobre el poder y la política local– nos sumergimos a este nivel para aproximarnos a una comprensión de las pautas políticas de los andaluces, que a buen seguro se explicitarán y tendrán reflejo posteriormente a esos otros niveles más formalizados y regulados de participación política. Que duda cabe que esa relación causal no tiene una sola dirección, y que la existencia y desarrollo de esas estructuras políticas formalizadas están también costriñendo y condicionando la acción política a niveles menos formalizados. A todo ello tenemos que prestar igual atención.

Movimiento vecinal, como ámbito político, y asociaciones vecinales, como organizaciones que pretenden encauzar esa participación política de base, son los objetos

de estudio que nos guiarán en nuestro intento de trazar: formas y motivaciones de participación política, carácter de liderazgos sociales, actividades asociativas, y niveles de interacción entre ámbitos políticos distintos (ayuntamiento, partidos, otras asociaciones...). En definitiva, la forma que toma la interacción entre poder social e intereses colectivos a nivel de barrio, entendido como movimiento vecinal.

El poder social –que toma carácter político cuando se articula dentro o entre colectivos– tiene su base primera en el control de recursos necesarios para la producción y reproducción social, pero también está anclado a la posibilidad de producir significados sobre lo social; el poder controla pero también produce modelos de representación social, discursos que identifiquen a los colectivos como tales, básicamente como participes de intereses comunes. Esa doble visión del poder –a veces más o menos confluyente– es la que subyace a nuestra visión de los fenómenos políticos. El interés colectivo, lo que mueve al individuo y/o grupos a la acción política, es por tanto –en su constitución– objeto y sujeto, al mismo tiempo, de la actividad política. Los intereses colectivos son construidos políticamente, y al mismo tiempo son el motor de la acción política; son producto del ejercicio del poder de significar, y en ello los líderes sociales tienen un papel relevante para su conformación y desarrollo. Los colectivos vecinales, a pesar de que generalmente no dispongan de recursos propios de producción y reproducción social como medio de control, tienen en su capacidad de articulación interna un recurso potencial que sólo se activa desde el desarrollo de ese poder de significación, de articular un interés colectivo que ofrezca un marco de acción política común para sus integrantes. Entonces el colectivo se dota de un recurso propio y de capacidad de incidencia autónoma sobre el sistema de poder del que forme parte. En el caso de los sistemas de poder locales, la ciudadanía puede desarrollar un movimiento político de incidencia sobre la política local en virtud de intereses propios que se articulan, en muchas ocasiones, bajo la forma de un movimiento vecinal más o menos formalizado en asociaciones de vecinos. En sociedades como la nuestra, ese movimiento vecinal es parte del sistema de poder local, pero normalmente en una posición subalterna. Desde las propuestas analíticas de la teoría del régimen (1), el movimiento vecinal es una vía de penetración, influencia y contacto con la ciudadanía en su ámbito de interacción más cotidiano, configurándose un sistema que conecta, a través de redes sociopolíticas, a los propios ciudadanos –más o menos articulados colectivamente en movimientos coyunturales y/o un sistema asociativo– con las instituciones que gobiernan la ciudad. Las asociaciones de vecinos, y el movimiento vecinal en general, ocupan un espacio bisagra entre esas instituciones políticas, la participación política reglada, y la interacción social cotidiana. Por eso son susceptibles y apetecibles de instrumentación, ya que son capaces tanto de permanecer dormidas sin ninguna significación en el sistema político local, como de generar un movimiento político de notable potencial, capaz de hacer temblar a cualquier institución político-administrativa legitimada.

En virtud de ese interés por lo político como fenómeno cotidiano, en base a este marco para entender el ejercicio del poder social de manera general y con un horizonte

que nos sitúa a nivel local, nos fijamos en el movimiento vecinal con la pretensión de aproximarnos a la cultura política en Jerez de la Frontera.

En esta ciudad andaluza, el movimiento vecinal ocupa un papel destacado dentro del sistema asociativo local, en estrecha vinculación con los elementos más significativos de la política formalizada (partidos y sindicatos). Su protagonismo en la vida local ha pasado por distintas fases, pero en cualquiera de los casos con una presencia regular y notable en el panorama de la actividad política local. No obstante, nos queda la incógnita de qué ocurre a nivel de barrio, que significación tiene en ese contexto –teóricamente el origen de este movimiento– el asociacionismo y la actividad vecinal más amplia. En todo ello, y para el caso de Jerez, tienen especial relevancia dos aspectos bien distintos: la conexión que se establece entre movimiento vecinal y poder municipal, o más extensamente la que se establezca entre movimiento vecinal y el conjunto del sistema de poder local, y por otro lado el papel de los líderes vecinales, su origen, rasgos y el carácter de las redes de relaciones que establecen. En este artículo vamos a ocuparnos de esta temática, con las limitaciones propias, pero con el interés de proponer tendencias que nos permitan aproximarnos a la cultura política.

Asociacionismo vecinal en Jerez 1970-1995

En Jerez podemos contabilizar actualmente 65 asociaciones de vecinos (2), distribuidas de tal forma que prácticamente la totalidad de los barrios y barriadas de la ciudad cuentan con su asociación de vecinos.

Distrito municipal	*Nº de AA.VV.*	*Nº de habitantes* (3)
8. Las Delicias	20	25.925
4. Sur	12	25.977
6. Serrana	11	21.070
2. Madre de Dios	6	16.158
3. La Granja	5	12.391
1. Centro	4	13.116
5. Avenida	3	16.367
7. San Benito	3	20.338

Podemos determinar dos grandes periodos en la constitución de estas asociaciones, fueron momentos de auge del Movimiento Vecinal en Jerez, no sólo por la proliferación en número sino también por el peso que adquirieron en la vida local. El primer periodo que se establece correspondería a los años 70, pues si bien en los 60 ya empieza a haber conatos de Asociacionismo Vecinal (4), es en la década siguiente

cuando el fenómeno se generaliza adquiriendo verdadero peso político local (5). El segundo gran periodo correspondería a la segunda mitad de los años 80. En estos momentos se dan unas circunstancias mas favorables, sobre todo por la política que implementa el gobierno municipal que favoreció claramente la constitución de nuevas AA.VV., con unas características bien distintas a las del primer periodo, que no obstante perviven. Entre los dos periodos, y siguiendo la tendencia que se constata en el Movimiento Vecinal a nivel estatal, se asiste a un período de crisis, que en el caso de Jerez se reproduce desde principios de los 90. En ambas fases, estas crisis o decadencias sobrevienen en comparación a los periodos de auge que las preceden. En cualquier caso hay que señalar que tanto los periodos de auge como de decadencia están íntimamente relacionados, como veremos, con los avatares de la vida sociopolítica local.

En los setenta surgen en Jerez 21 asociaciones de vecinos, sus orígenes no difieren sustancialmente de los que tuvieron otras en el resto del Estado Español durante esta misma década: surgen en barrios afectados por carencias de planificación urbanística fruto de la expansión del municipio, así como en núcleos ilegales de construcción (Cava, 1992). Se tratan pues de asociaciones de afectados para reivindicar a la administración local, los últimos ayuntamientos del franquismo, la solución a sus problemas. En este periodo la distribución de las asociaciones sobre el núcleo urbano es claramente periférica, ya sea en terrenos urbanizados (6) o en asentamientos ilegales (7), pero nunca en el Casco Histórico. En lo referente a las problemáticas reivindicativas originarias, hallamos gran coincidencia con la tipología que Castells estableció para el caso de Madrid (Castells, 1974 y 1986). La coyuntura política de la Dictadura y la transición democrática marcó profundamente estos primeros momentos del movimiento vecinal, imprimiéndole unas características propias que indiscutiblemente lo ligan a la vida sociopolítica local.

Por un lado, a estas alturas del desarrollo democrático del Estado Español, no se puede dudar de que las asociaciones de vecinos fueron plataformas de difusión y experimentación de las ideas democráticas. Al igual que en otros lugares, las asociaciones de vecinos de Jerez estaban muy penetradas por los partidos políticos y sindicatos, entonces en la ilegalidad, cuyos militantes participaban activamente en dichas asociaciones, siendo en numerosas ocasiones los líderes indiscutibles de las mismas. Este hecho marcó profundamente al Movimiento Vecinal en el momento de las primeras elecciones municipales en 1979, pues muchos líderes pasaron a engrosar las listas de los partidos que concurrían a los comicios, principalmente el PSA y el PCE, produciéndose una cierta desactivación de este movimiento ciudadano. Este hecho provocó dos reacciones aparentemente contradictorias: Por un lado las asociaciones de vecinos se debilitaron, tanto por falta de liderazgo como por las expectativas del nuevo régimen político, ya que gran parte de los programas electorales municipales de estos partidos se habían gestado en el movimiento vecinal. Además había gran confianza en que en esta nueva etapa todo iría mejor, pues el nuevo Ayuntamiento electo contaba entre sus representantes a personas que habían luchado codo con codo con los vecinos, y en cierto modo por eso habían sido elegidos. En este sentido se percibe un descenso

en la participación y en las movilizaciones que hasta entonces habían caracterizado a las asociaciones de vecinos.

Por otro lado a principios de los 80 surgen nuevas asociaciones con unos perfiles muy específicos: de las doce que se constituyen, diez pertenecen a barriadas de autoconstrucción (8). Estas asociaciones procuraban, a raíz del éxito de sus análogas, conseguir la normalización de su situación con el nuevo Ayuntamiento democrático, (cuyos miembros eran además muy conocidos en los ámbitos vecinales) y la urbanización de sus barriadas que carecían de asfaltado, alumbrado público y alcantarillado. Este nuevo grupo de asociaciones también destacó por la difusión y centralidad que dieron a sus verbenas de barrio, eventos que ocupaban gran parte de la labor de sus Juntas directivas, y que se convirtieron en un recurso para acentuar la interacción social en estos barrios ciertamente desarticulados desde el punto de vista social, así como para vehicular simbólicamente la identificación de barrio.

Es en estos momentos cuando se forja la idea de que las asociaciones de vecinos son las representantes legítimas de los vecinos ante la administración, perfilándose su papel de mediadoras que en cierto modo hace que por un lado las juntas directivas tengan que lograr la cohesión y la confianza de sus vecinos representados y por otro tengan que negociar con los cargos públicos. Estas circunstancias contribuyeron a que surgieran líderes vecinales que cimentaron su prestigio en esta actividad intermediadora de indudable cariz político: como conexión de los vecinos con el exterior, y fundamentalmente con el ayuntamiento. Y que incluso culminó con la incorporación de algunos de ellos a la propia gestión municipal de los asuntos vecinales, con lo cual se reforzaba aún más su capacidad intermediadora y se evidenciaba el interés de la institución municipal en capitalizarla. Nos referimos a personas que llevan en el movimiento vecinal 15 ó 20 años, en muchos casos el "alma" de sus asociaciones, hasta el punto de "que sin ellos no funcionarían". Son los encargados de hacer oír las reivindicaciones de sus asociados ante el Ayuntamiento.

En este sentido, las relaciones con la autoridad también han sufrido cambios. En Jerez el Ayuntamiento desde las elecciones de 1979 siempre ha estado gobernado por el mismo grupo municipal (el PSA que después pasó a denominarse PA) y por el mismo alcalde. Si bien con los ayuntamientos franquistas parece que los contactos se producían preferentemente a golpe de movilizaciones y presión social, en las legislaturas que ocupan este periodo democrático (1979-1983 y1983-1987) el Ayuntamiento mostraba verdadero interés por los temas vecinales, siendo el propio alcalde quien se encargaba de las relaciones con las asociaciones de vecinos y quien tramitaba con estas los problemas y las posibles soluciones. Además el alcalde era bastante conocido en los círculos vecinales y sindicales por su actuación como abogado, habiendo participado en la elaboración de los estatutos de algunas asociaciones vecinales como La Alternativa (de la que su tío fue socio fundador). El contacto era personal y mediaban pocos o nulos trámites burocráticos para su consecución. En otro orden de cosas hay una total coincidencia en la importancia de "tener conocidos" en ciertas instancias a la hora de acelerar demandas, prefiriéndose el contacto personal, que además en estos

momentos incluso se potencia desde las instancias públicas, lo cual no era de extrañar ya que entonces la práctica democrática aún era un ejercicio de experimentación, en el que el aporte de las experiencias vecinales eran un punto de referencia notable.

En el transcurso de estas primeras legislaturas poco a poco se fueron solucionando los problemas más acuciantes de los barrios: se fueron asfaltando calles, instalando alumbrado público, aumentando los equipamientos sociales (sobre todo colegios) y mejorando los servicios públicos. Además, muchos líderes vecinales pasaron a centrar su actividad en otras esferas políticas (partidos, sindicatos...). Y a raíz de esto es cuando sobreviene la verdadera crisis del movimiento vecinal al descender la participación de los vecinos en sus asociaciones, que se vacían de contenido y de líderes, debiendo replantearse su espacio sociopolítico en la ciudad. Esta situación se agrava en el momento en que la mayoría de las asociaciones no cuentan con lugares de reunión (locales). Gran parte de ellas habían surgido al amparo de las parroquias que les facilitaban dichos espacios, caso de asociaciones como "Aspiraciones" o "La Integración", pero sólo para reuniones. Las más beneficiadas lograron locales de la entonces Caja de Ahorros de Jerez, como es el caso de "La Alternativa" y "Pueblo Nuevo", asociaciones que curiosamente adquirieron gran peso en el movimiento vecinal jerezano, que desarrollaron, sobre todo la segunda, una gran labor que sirvió de modelo a coetáneas y posteriores. Por tanto los recursos con los que cuentan las asociaciones en estos momentos de transición del propio movimiento vecinal son muy limitados y una traba clara para su desarrollo.

En la segunda mitad de los años 80 aumenta considerablemente el número de asociaciones de vecinos en Jerez. En prácticamente cinco años surgen más de 20 asociaciones, lo cual es importante si atendemos al periodo anterior, en el que en diez años surgieron 23. Desde el punto de vista espacial el fenómeno aún sigue siendo periférico (9). Otro hecho que llama la atención es el surgimiento de asociaciones de vecinos en barriadas en las que a pesar de su antigüedad nunca antes se había dado el fenómeno (10).

¿Que ocurrió en estos momentos para que surgieran tantas asociaciones de vecinos? Desde nuestro punto de vista lo que mejor explica esta coyuntura es la política de apoyo a la participación ciudadana que llevará a cabo en estos años el Ayuntamiento de Jerez. Si bien es cierto que hay otros factores, como conflictos puntuales que originan asociaciones de vecinos o revitaliza a las ya existentes (11), estos no pueden explicar por si mismos la magnitud del fenómeno, que sólo llega a comprenderse analizando la estrategia municipal que puso al movimiento vecinal en el candelero, lo hizo objeto de disputas políticas y finalmente se le abandonó a su suerte, como más adelante veremos.

El punto clave de esta política de apoyo al asociacionismo está en la captación por parte del PSA (ahora PA) de un dirigente vecinal que concurrió a las elecciones municipales de 1983 como independiente. Este hombre provenía de la asociación de vecinos de la Asunción, que fue de las pocas que se mantuvieron combativas a raíz de

unas inundaciones que dejaron a numerosas familias sin hogar, por lo que incluso ocuparon la Sala de Plenos municipal a modo de alojamiento alternativo mientras se negociaba la reubicación de las familias con las distintas administraciones. El Ayuntamiento prestó un apoyo incondicional a todas las acciones que se llevaron a cabo. Esta asociación además funcionaba como centro social en el que se desarrollaban distintos programas culturales encaminados a incentivar la participación de los vecinos. Fue pues un marco en el que se experimentaron fórmulas de participación que posteriormente se extenderían al resto de los barrios y barriadas de Jerez.

Tras el triunfo en las elecciones del PSA, dicho dirigente vecinal se hizo cargo de la Concejalía de Asuntos Sociales, dentro de la que se crea un Área de Participación Ciudadana al frente de la cual figuró un funcionario que también procedía del movimiento vecinal, y en 1985 se incorpora a otro funcionario, destacado líder vecinal, para la creación de la Escuela Municipal de Animación Sociocultural. Toda esta trayectoria muestra manifiestamente la conexión entre el gobierno municipal y el movimiento vecinal, y explica la revitalización que se produce a partir de mediados de los ochenta. Después de la primera euforia de la Transición, antiguos líderes vecinales vuelven de otras esferas políticas (partidos y sindicatos) y se meten de lleno en el movimiento vecinal. Sería el caso de un líder clave en esta coyuntura, militante histórico de USO, quien al desintegrarse su organización local se entrega de lleno a la asociación de vecinos de su barrio, y desde ahí se convierte en uno de los líderes vecinales de mayor prestigio en la ciudad, contando –en estos momentos– con la confianza del propio alcalde.

Una encuesta encargada por el Ayuntamiento (Ayuntamiento de Jerez, 1983) destaca la baja participación de los jerezanos en las asociaciones locales, aunque la participación vecinal alcanza el mayor porcentaje con un 10,5%. Este será el punto de partida para la nueva política de participación del Ayuntamiento, cuyo objetivo principal sería la incorporación del ciudadano a la vida pública de la ciudad a través del movimiento vecinal, apoyándose para ello en los siguientes instrumentos: La Escuela Municipal de Animación Sociocultural, que se presentó en noviembre de 1985, la creación de Centros Cívicos con su correspondiente dotación de animadores socioculturales; la creación de la red de Centros de Barrios, gestionados por las asociaciones de vecinos y coordinados con los Centros Cívicos, la potenciación de los barrios como contextos simbólicos a partir de la celebración de fiestas y verbenas, y sobre todo el contacto continuo y permanente entre el ayuntamiento y las asociaciones de vecinos (12). Como vemos una estrategia integral para potenciar la participación y el asociacionismo vecinal, que tiene al ayuntamiento como motor y dinamizador.

Con la Escuela Municipal de Animación el objetivo principal era elevar el nivel de formación de quienes participaban en asociaciones y de forma especial de los dirigentes vecinales, dotándolos de los instrumentos necesarios para trabajar en sus asociaciones (por ejemplo cómo convocar y dirigir una Asamblea o hacer un escrito al Ayuntamiento) y dinamizarlas. Los Centros Cívicos se concibieron como "instrumentos de animación para la participación (...) que sirven de plataformas a los vecinos

para el desarrollo de su propia cultura y de su presencia activa en la vida de la Ciudad. Se trata de equipamientos polivalentes, compactos, de uso no privatizado, donde funcionan Servicios Sociales permanentes, y se favorece el desarrollo de la creatividad y el cultivo del tiempo libre en el marco de un proceso que fomenta la participación y el asociacionismo. Su gestión la lleva a cabo el personal municipal en unión con una Coordinadora de Grupos del Distrito" (Ayuntamiento de Jerez, 1989), entre los cuales las Asociaciones de Vecinos son las más numerosas. Los Centros de Barrio eran dotaciones de locales que se hacía a las asociaciones de vecinos, para que éstas los gestionasen con el fin de que potenciaran su uso, incluso por otros colectivos. El Ayuntamiento apoyaba firmemente la celebración de actividades, fiestas y verbenas de barrio, pero para articular cualquier ayuda –económica o material– era necesario que los vecinos estuvieran constituidos como asociación.

Siguiendo con esta política, la postura de Participación Ciudadana respecto a los vecinos aún no asociados sería "¿Queréis que os atendamos? Pues sólo tenéis que asociaros". Así, los vecinos, para establecer relaciones con el Ayuntamiento se constituían en asociaciones. Surgen así asociaciones en prácticamente todas las zonas residenciales que no contaban con ellas y se revitalizan aquellas que habían languidecido. Paralelamente a la solución de sus problemas surge ahora una nueva reivindicación generalizada: que se las dote de centro de barrio para poder desarrollar su labor. En algunos casos, el área de Participación Ciudadana, prácticamente, constituye asociaciones, en virtud de una auténtica "ingeniería asociativa" (13). Los Centros de Barrio son auténticas armas de negociación entre los vecinos y el Ayuntamiento: por un lado constituyen la presencia física de la institución en los barrios, y por otro son una exigencia de los vecinos que junto a otras dotaciones (por ejemplo polideportivos), exacerbó los agravios comparativos entre barriadas vecinas, acentuando una confrontación política intralocal. Surgen asociaciones en zonas de muy reciente construcción, que desde su constitución se manifiestan muy activas, ejemplificando claramente el carácter asociativo apuntado para este período de expansión del asociacionismo vecinal (14).

Se intentó cambiar el modelo de relaciones entre las asociaciones de vecinos y el Ayuntamiento, en aras de una mayor institucionalización de las mismas: que las asociaciones siguieran ciertos trámites como la petición escrita de las reuniones y la presentación de proyectos para solicitar las subvenciones que el Ayuntamiento otorgaba para las verbenas o los proyectos de trabajo. Aún así las asociaciones seguían prefiriendo el contacto personal, aunque ahora el contacto con el alcalde pasa a ser un último recurso en caso de que los conflictos no encuentren solución, ya que se potencia el desarrollo de diferentes vías intermedias, de marcado carácter burocrático. No obstante el alcalde hace frecuente acto de presencia en actividades vecinales, por ejemplo las inauguraciones de los Centros Cívicos y de Barrio.

Otra consecuencia de esta complejización y formalización del sistema asociativo vecinal fue la creación de las Coordinadoras de Distrito e incluso la actual Federación de Asociaciones de Vecinos de Jerez "Solidaridad" en 1987. Las primeras

fueron iniciativas potenciadas desde Participación Ciudadana para que las asociaciones de vecinos de un distrito se reunieran con el fin de tratar los problemas comunes a la zona, consensuandose las necesidades y soluciones más urgentes, así como poniendo límites a la atomización asociativa (15). En lo relativo a la Federación Local de Asociaciones de Vecinos decir que en 1979 y 1984 se constatan dos intentos de constitución que no fraguaron por el clima político local del momento, en el primer caso y por el escaso apoyo municipal en el segundo. Sin embargo en 1987 se produce una conjunción de factores como son el apoyo del Ayuntamiento y el prestigio (junto a un carácter "apartidista") del líder catalizador de la idea, que aglutinaba a su alrededor a dirigentes de todas las tendencias políticas, se constituye así la Federación Local, con dicho líder como presidente entre 1987 y 1991.

Toda esta política de apoyo institucional dio sus frutos: los Centros Cívicos eran un foco de interacción vecinal, la Escuela de Animación Sociocultural adquirió prestigio regional, los Centros de Barrio fueron sede de un número importante de colectivos, aparte de los expresamente vecinales (especialmente de mujeres, deportivos, infantiles y juveniles), el ciclo festivo local tenía un notable referente en las fiestas y verbenas de barrio. En las elecciones municipales de 1987, el tema de la participación vecinal fue uno de los puntos más importantes del programa político del PA, que volvió a alcanzar la mayoría absoluta. Participación Ciudadana pasó de ser un Área de Servicios Sociales a ser una Delegación municipal con entidad propia. Entre 1987 y 1991 queda consolidado todo el proceso cuyas consecuencias más importantes fueron la dinamización de los barrios de las zonas más deprimidas de la ciudad, la incorporación de la mujer a los ámbitos asociativos y sobre todo que los vecinos a través de sus asociaciones, y en palabras de un informante, "no sólo piden el arreglo de una calle, sino que dicen cómo se quiere la calle", es decir, hay deseos y posibilidades de intervenir directamente en la vida sociopolítica de la ciudad "desde abajo".

¿Qué ocurrió entonces para que a principios de lo 90 se hable de nuevo de "crisis o decadencia" del movimiento vecinal? Desde el partido del Gobierno Municipal se recelaba de la excesiva identificación que solía haber entre los ejecutantes de esta política, es decir los animadores socioculturales y el personal de la Escuela Municipal de Animación Sociocultural, e IU. La gota que colmó el vaso fue que el presidente de la Federación de Asociaciones de Vecinos "Solidaridad" y artífice de la misma, formara parte de la candidatura a las municipales de 1991 por IU, compitiendo con el alcalde. A partir de entonces la estrategia del grupo municipal mayoritario respecto al movimiento vecinal fue distinta, o más bien se acentúo una estrategia que se había "descuidado" sustancialmente: captación de dirigentes vecinales y ocupación por grupos afines a los andalucistas de las juntas directivas de las asociaciones de vecinos, así como de la Federación Local de Asociaciones de Vecinos "Solidaridad". Desde Participación Ciudadana se tomó una actitud más firme respecto a las asociaciones que se identificaban manifiestamente con otros grupos políticos diferentes del que gobernaba el municipio (16). Con estas actuaciones cambió sustancialmente el efecto que la política vecinal tenía para el grupo municipal gobernante, la Delegación

de Participación Ciudadana se granjeó el descontento de quienes se vieron perjudicados, incluso personalizándose el conflicto, y en ciertos ámbitos se empezó a sentir la discriminación. El clima entre las asociaciones de vecinos y el Ayuntamiento, e incluso entre las mismas asociaciones, se enrareció de forma que surgieron dos grupos de asociaciones: las favorecidas (debido a su cercanía al partido en el gobierno municipal) y las discriminadas (por su postura crítica con dicho partido). El sistema asociativo vecinal no era ya un pilar mismo que sustentará en sí mismo al ayuntamiento, sino una arena política local en la que participaban los distintos grupos políticos.

La estrategia de Participación Ciudadana dio un giro importante: los Centros Cívicos pasaron a depender de la Delegación de Asuntos Sociales, que los vació de los contenidos de "participación" que se incentivaban desde la Escuela de Animación Sociocultural, dándoles un tono más "asistencial". La Escuela Municipal de Animación Sociocultural fue desmantelada en medio de una gran polémica, y todo el entorno vecinal quiere concebirse como un medio para que se haga más efectivo el "servicio" que el Ayuntamiento debe prestar a los ciudadanos.

En las últimas Elecciones Municipales, en 1995, el PA no consiguió la mayoría absoluta, gobernando con el apoyo del PSOE. En lo que llevamos de legislatura se pueden apreciar cambios importantes en lo que a las relaciones entre las asociaciones de vecinos y el Ayuntamiento se refiere. Curiosamente la Delegación de Participación Ciudadana ha pasado a denominarse "Relaciones Ciudadanas" y ha cambiado de titular. Ahora está al frente de la misma una concejala que en su trayectoria personal nunca tuvo relación con el Movimiento Vecinal. Su intención es la de coordinar los contactos entre las asociaciones de vecinos y el resto de las Delegaciones Municipales, ya que "estamos en una sociedad moderna y la línea de actuación va a ser darle una gran autonomía al ciudadano asociado y una gran autonomía a las Asociaciones legalmente constituidas. Daremos más infraestructuras a los vecinos para que ellos las gestionen. Ha habido demasiado protagonismo y tutela del Ayuntamiento y en la sociedad actual hay que dárselo a los vecinos porque, además eso ha repercutido mucho en las arcas municipales" (Diario de Jerez, 30/VII/95). El vecino es concebido, principalmente, como cliente del Ayuntamiento. La Delegada parece estar llevando con éxito una estrategia de "reconciliación" con las asociaciones de vecinos que se sentían discriminadas.

El barrio como contexto político

El barrio es ante todo el lugar donde se desarrolla la interacción social más cotidiana, el espacio físico en el que confluyen un variado número de grupos domésticos que comparten una misma zona de la ciudad, porque en ella tienen *su casa.* En este contexto geográfico y cultural se desarrolla la vida de los individuos, a excepción de su dedicación laboral, constituyendo primordialmente un ámbito de sociabilidad informal (la tienda, la salida del colegio, la plaza...) en el que los individuos que comparten una misma adscripción urbana entran en contacto y se ponen al día de sus

alegrías y *desgracias*. Ocurre que hay veces que dichas alegrías y desgracias afectan a la mayoría de los habitantes de la zona, porque ven como sus hijos deben andar más de lo normal para ir al colegio, porque al no haber plazas ni zonas verdes, o presentar éstas un estado deplorable, no pueden salir a tomar el sol, o porque deben trasladarse a otra zona de la ciudad para recibir asistencia sanitaria cuando cerca de su barrio estaba programado que se construyera un Centro de Salud. ¿Qué ocurre entonces? ¿Cómo dan solución los vecinos a esos problemas que no depende directamente de ellos sino de la voluntariedad político-administrativa?

En Jerez, al igual que en otras muchas ciudades del Estado Español, la fórmula que se ha institucionalizado para articular esas demandas –determinando y explicitando el interés colectivo– es la de las asociaciones de vecinos: organizaciones formales, con sus estatutos, reconocidas legalmente y con sus respectivas Juntas Directivas que se encargan de organizar la acción de los asociados a distintos niveles, y en definitiva a *defender los intereses del barrio*. Dichas asociaciones mantienen un sistema asambleario de elección de cargos que las legitima teoricamente como representantes de la colectividad. Surgen numerosos conflictos cuando el barrio no se siente identificado con la labor de la junta directiva de su asociación (personificada en el presidente) o ésta incumple los estatutos no convocando las Asambleas pertinentes (17), dándose el caso de creación de asociaciones paralelas en un mismo barrio (18).

Estamos pues frente a unos colectivos de articulación formalizada, cuyos integrantes están unidos por unos intereses comunes para la satisfacción de un objetivo básico: mejorar el entorno en el que viven. Este objetivo, tan básico y elemental, es normalmente difícil de satisfacer, debido a que no depende sólo de la voluntad de los vecinos, sino que participa de otros contextos de la vida política local, principalmente el municipal. Este hecho coloca a las Asociaciones Vecinales en un punto intermedio entre los vecinos a los que representa (el barrio), y las distintas administraciones con las que tienen que relacionarse para alcanzar sus objetivos, es decir, sus intereses pasan a tener una consideración política porque afectan a la esfera de la gestión de lo público en su más amplia concepción. En este sentido un dirigente vecinal nos manifestaba que "los poderes públicos nos necesitan (a las asociaciones de vecinos) porque extendemos las políticas municipales. Si el ayuntamiento tuviera que pagar la labor que realizan las asociaciones de vecinos no podría asumir los costes en cuanto a vigilancia, plantación de árboles, mujeres, salud, juventud...además de nuestra labor como detectores de problemas sociales".

Empezando por lo más inmediato, las principales preocupaciones de los vecinos son el mantenimiento del barrio: las calles, el mobiliario urbano, el alumbrado o las zonas verdes. No han sido pocas las veces en las que el Ayuntamiento ha aportado los materiales y los vecinos han puesto la mano de obra necesaria para plantar árboles, pintar bancos o colocar papeleras. Si bien esta es una labor que implica directamente a los vecinos, no son pocos los que nos dicen que "no estamos aquí para arreglar un bache" o "la época del bache ya pasó", refiriéndose a que ese es un tema típico de los primeros años del movimiento vecinal y que ahora pretenden llevar su acción a todas

las esferas de la vida social del barrio; principalmente a los temas relacionados con la salud, asumidos por el movimiento vecinal en Jerez presionando a la administración autonómica para la completa ejecución del mapa sanitario local, lo cual ha sido motivo de numerosas acciones reivindicativas como manifestaciones o cortes de tráfico, a la educación (educación de adultos o exigencias para la instalación de colegios e institutos en sus barrios), a problemáticas como la droga (ya comentamos como este tipo de reivindicaciones contribuyó a la creación de asociaciones de vecinos), a la seguridad ciudadana, a las movidas nocturnas de los jóvenes (motivo de creación de una Asociación de Vecinos en un barrio residencial, que se desactivó tras *solucionar* ese problema). Son este tipo de problemas los que en la actualidad catalizan el interés colectivo de los vecinos, y que los empuja a la acción política.

Por lo general, son las Juntas Directivas las encargadas de implementar las estrategias pertinentes para satisfacer el interés colectivo. Si bien no vamos a entrar en profundidades, si mencionar el carácter presidencialista de la mayoría de las asociaciones de vecinos, que como norma delegan en sus presidentes la toma de decisiones, y la representación casi exclusiva de la asociación ante las distintas esferas políticas locales. Podríamos incluso trazar una norma de procedimiento típica en el seno de una asociación de vecinos.

Una vez determinado el problema, se mandan escritos a la Administración pertinente (principalmente el Ayuntamiento) con el fin de ponerla al corriente, además de solicitar reuniones con el delegado del ayuntamiento con competencias en la materia, con el propósito de exponerle personalmente las problemáticas y conseguir un compromiso de solución. Se espera una contestación por un plazo prudencial tras el cual se suelen mandar escritos de protesta al mismo tiempo que se acude a los medios de información (generalmente la prensa local) para hacer pública la situación. La prensa local es fundamental para el Movimiento Vecinal y los dirigentes vecinales saben que el "político se mueve a golpe de presión social y prensa, y esa es el arma que tenemos los vecinos", a la vez que informa a unas Asociaciones sobre otras, lo cual de otra manera, dado el aislamiento en el que la mayoría está inmersa, sería imposible. Si aún así no hallan eco a sus peticiones se piensa en una acción de movilización de los vecinos. En este punto los dirigentes vecinales son tajantes a la hora de exigir el contacto personal con los políticos. Opiniones como "el contacto personal es obligado porque las asociaciones de vecinos tienen que colaborar con los ayuntamientos", "a mi me gusta verle la cara al que habla, nada de cartitas, ni teléfono" están bastante generalizadas. Este tipo de contacto personal se busca también en otros ámbitos menos oficiales, como por ejemplo en las verbenas del barrio, inauguraciones, actividades..., a las que se invita a los políticos para, en un ambiente festivo, exponerles los temas que preocupan a los vecinos, buscando un compromiso público de solución. Por lo general el contacto con los cargos públicos del ayuntamiento son el eje de la acción de las Juntas Directivas, la base de su estrategia. En este sentido hay que decir que en los últimos tres años este contacto se ha generalizado con los partidos de la oposición, a raíz del dualismo que mencionábamos anteriormente entre Asociaciones afines y no afines al gobierno municipal.

Por su parte, y a nivel más estricto de barrio, el local de la asociación es el lugar donde los miembros más activos de la misma pueden ser fácilmente localizados –aunque no se excluyen por supuesto sus casas u otros contextos cualesquiera–, pero no son el centro o, mejor dicho la base, de su funcionamiento político. Desde los ámbitos informales de interacción (el colegio, el bar, la tienda...) fluyen y se van conformando las primeras versiones de las problemáticas susceptibles de convertirse, una vez que su percepción sea mayoritaria, en un "asunto del barrio". Cuando la demanda alcance un grado adecuado, la propia asociación determinará y explicitará formalmente dicho asunto como uno de los objetivos de la acción colectiva representada por ella. Tanto de cara al barrio, como hacia el exterior de éste, las redes de relaciones son la vía de comunicación fundamental, y la asociación como tal despliega un papel mediático y formalizado. No suele tener el mismo éxito y resonancia cuando el asunto colectivo es generado desde la directiva de la asociación y desde aquí es expandido hacia el vecindario, aunque también se da este caso.

Así pues las asociaciones de vecinos pasan a ser un marco en el que contactan la élite política local y la ciudadanía, lo cual se agudiza en época de elecciones en las que las asociaciones son el marco perfecto para llevar a cabo el ritual de contacto, en el que los políticos se preocupan por los problemas de los vecinos y estos aprovechan para intentar que sus propuestas y problemas tengan eco en forma de promesa electoral. Y es que como nos comentaban en relación a este tema, "quedan pocos y pequeños foros en los que los partidos pueden dar sus mítines. En Jerez serían las peñas, las hermandades, las APAS –Asociaciones de Padres de Alumnos– (que no funcionan) y las asociaciones de vecinos".

Por otro lado las propias asociaciones de vecinos son también un contexto estratégico para los partidos políticos. En Jerez, a raíz de la experiencia protagonizada por el partido que gobierna en el Ayuntamiento desde 1979, tiene mucha fuerza la idea de que el partido que tenga influencia sobre el tejido asociativo (y en Jerez las asociaciones de vecinos tienen un gran peso específico en el mismo) es el que más probabilidades de ganar las elecciones tiene, en definitiva que uno de los pilares fundamentales para alcanzar la hegemonía política tal como la entiende Gramsci, es la implantación y el control del movimiento vecinal. Un dirigente vecinal comentaba que "los partidos políticos se han dado cuenta de que tienen que venir a las asociaciones de vecinos, y no al contrario". O las manifestaciones de un dirigente vecinal a la prensa local tras ser elegido secretario local del PA: "Queremos implantar la renovación en las estructuras del partido, que entre gente con experiencia procedente de colectivos vecinales para hacer un equipo compacto (...) En efecto, penetrar en el tejido asociativo vecinal sigue siendo el objetivo principal de los andalucistas, que con ello han hecho valer su posición de primer partido de la ciudad a lo largo de casi veinte años" (Diario de Jerez, 30/1/97). En este sentido está dando mucho de que hablar la campaña de contactos regulares con las asociaciones de vecinos que está llevando la oposición mayoritaria (Partido Popular) que está yendo a las asociaciones para ponerse al día de los problemas diarios de los vecinos, que por lo general acuden en gran número ese

día a la reunión. Recogen sus críticas, sus quejas, las posibles soluciones y si procede las exponen en el pleno del Ayuntamiento, como una forma más de hacer oposición. Y es que lo primero que se oye cuando se entra en una asociación de vecinos es que "aquí tienen cabida todos los colores" (refiriéndose a la tendencia política) o "cada cual tiene su color" o "estamos abiertos a todos los colores".

Por otro lado, las asociaciones de vecinos gozan de unas instalaciones (19) que deben llenar de un contenido social para justificar su existencia en el barrio. En este sentido las actividades de las asociaciones de vecinos han cambiado sustancialmente de las que desarrollaban a finales de los setenta.

Desde una primera etapa en la que eran plataformas de reivindicaciones y discusión política de carácter globalizador, ahora tienden más a asumir un papel de "prestadoras de servicios" relacionados con el ocio y el tiempo libre de los vecinos. Esta función se vio favorecida al cambiar la concepción que desde el poder municipal se tenía acerca de los Centros Cívicos, pasando a las asociaciones de vecinos el protagonismo en su gestión. Nos encontramos con centros vecinales que son auténticas academias con clases particulares para niños, inglés, aerobic, musculación, talleres de artesanía, corte y confección... La gestión de los locales y la oferta de actividades pasa a ser una de las preocupaciones básicas de las asociaciones, entre las que imperan expresiones como "nosotros tenemos esto abierto todo el día, esto no se cierra", "la asociación tal está vacía de contenido, sólo tiene el nombre". Este afán por que se vea movimiento en los Centros de Barrio no significa la dinamización de las actividades de las asociaciones de vecinos, pues la mayoría coincide en que la gente viene, realiza su actividad y se va, siendo muy pocos los que se involucran en la asociación para participar de forma activa en sus Juntas Directivas, pues por lo general los vecinos huyen de las responsabilidades que suponen dichos cargos.

Sobre este nuevo ámbito de las asociaciones de vecinos hay diferentes opiniones: por un lado los que piensan que si las asociaciones no ofrecen ciertos servicios al vecino estarían condenadas a desaparecer, y los que piensan que la actividad principal –y casi exclusiva– de las asociaciones debe ser la reivindicativa, a pesar de que "la administración quiera darles un papel de dinamizadoras del tiempo libre de los vecinos". Está claro que en principio lo uno no debería contradecir a lo otro, y de hecho en la mayoría de los casos lo que ocurre es que las juntas directivas se dedican a los problemas del barrio, mientras que ceden sus instalaciones para la realización de actividades (en la mayoría de las ocasiones éstas son coordinadas por profesionales que dan un porcentaje de su beneficio a la asociación, en concepto de mantenimiento de los locales). El "desacuerdo" viene cuando se le da más énfasis a un tipo de actividad que a otra, porque esto repercute en los discursos acerca de lo que sean las asociaciones de vecinos cara al barrio. Mantener un discurso de corte reivindicativo supone pretender que el barrio, los vecinos que lo componen, deben integrarse y participar en las gestiones que le afectan, deben implicarse en la vida del barrio y por ende de la ciudad. Esto se explicita mediante expresiones como "las asociaciones de vecinos son vehículos de democracia real" o "la democracia no consiste en votar cada cuatro años".

Pero en la vida de los barrios se evidencia otra cosa bien distinta, y es que este discurso ha cuajado poco en los vecinos, que conciben a las asociaciones como ámbitos para actividades de ocio y tiempo libre, y/o medios para que se solucionen los problemas del barrio. En cualquiera de los casos la asociación no parece ser un ámbito de participación política mayoritaria, sino más bien una institución prestadora de servicios; se da así una separación agudizada entre el núcleo dirigente de la asociación y el resto de los vecinos. Realmente la asociación es un marco de interacción política entre los vecinos en cuanto éstos participen de sus actividades de ocio, en esos momentos los locales de la asociación adquieren el mismo carácter que otros ámbitos del barrio (la salida del colegio, el bar, la tienda...). Al mismo tiempo, los locales son el marco para la interacción de los vecinos con sus líderes, normalmente de manera informal (pocas veces en el contexto de las actividades de la propia asociación: asambleas, reuniones...) y asimétrica, ya que el encuentro tiene como base un desigual acceso a la información y a la capacidad de incidir sobre el sistema político-administrativo. Los testimonios al respecto son explícitos: "asociaciones como oficinas de gestión de sus problemas", los cuales delegan en las Juntas Directivas, y estas por lo general en sus presidentes. Concebir a las asociaciones de vecinos preferentemente como dispensadoras de servicios, supone entender al vecino como un cliente de las mismas, por lo que en este caso la relación vecino/asociación descansa sobre un principio de utilidad, con el que no se identifican las personas implicadas voluntaria y activamente en esas asociaciones, aunque sí reconocen que "en las asociaciones de vecinos no te metas en elucubraciones ideológicas. Lo que hay son necesidades a flor de piel (...) Los vecinos requieren a la Junta Directiva para solucionar sus problemas y no los llames a otras historias".

Mención aparte merece el papel de los líderes o dirigentes del movimiento vecinal. Si bien es cierto que en su mayoría son hombres, se constata que el número de mujeres aumenta sobre todo desde la segunda mitad de los años 80, lo cual no es de extrañar ya que las asociaciones de mujeres están tomando gran auge en la sociedad jerezana, y además, en la mayoría de las ocasiones, ellas son las principales usuarias de las actividades que se realizan en los Centros de Barrio, hay ya asociaciones de vecinos en Jerez cuyas juntas directivas están constituidas en su totalidad por mujeres (20). Los líderes masculinos manifiestan en múltiples ocasiones que las mujeres son "el alma de la asociación", pues son las que demandan y participan en sus actividades de ocio, y a la hora de las movilizaciones, como en el caso de los Centros de Salud, "son las primeras en acudir". Aún así, el campo de la decisión y gran parte de la acción sigue siendo, en este tipo de asociaciones, eminente y mayoritariamente masculino.

Los líderes vecinales gozan de un indudable prestigio en su barrio, cimentado en su participación activa en las reivindicaciones más importantes para el vecindario, así como en una labor regular que ha refortalecido su red de relaciones entre los vecinos, todo esto hace que el conjunto de los vecinos deleguen en ellos su representación. Uno de los destacados nos dice que "en 1984 surgió un problema en la Barriada porque el Ayuntamiento quería cobrar unas contribuciones especiales a los vecinos por el arreglo de una plaza. Elaboré unas octavillas convocando a los vecinos en la plaza

para iniciar acciones de protesta. Tuve que estar al frente del problema y ya aproveché para meterme de lleno en el Movimiento Vecinal". De todos modos su labor nunca está exenta de críticas, si bien la mayoría de las veces, como ellos dicen, ésta se suele hacer en el bar, en la tienda o en la puerta del colegio –nunca en el seno de la propia asociación–, no es menos cierto que también constatan cierto recelo por parte de los vecinos por la opinión generalizada de que "si estamos aquí es porque obtenemos algo a cambio o algo buscamos".

Líderes de estas características son o han sido las cabezas visibles del movimiento vecinal, y en más de una ocasión se conoce a tal asociación de vecinos "porque *fulanito de tal* proviene de allí". La mayoría ha ocupado las presidencias de sus asociaciones, y aunque no continúen en las mismas, suelen estar detrás de las juntas directivas actuando en la sombra, como nos decía uno de ellos "no voy por la presidencia pero intentaremos que no entre ningún *bombero*" o en el mejor de los casos "para enseñar al nuevo presidente como funcionan las cosas, las reuniones con los del ayuntamiento y cosas así". Ellos son los que gestionan los contactos y las negociaciones con las administraciones y con los políticos, y los que reproducen los discursos acerca de lo qué son y para qué sirven las asociaciones de vecinos. Y lo más importante, son los que contactan personalmente con los vecinos, porque viven en el barrio, son conocidos y la gente acude a ellos, no sólo a los Centros de Barrio, sino también directamente a sus casas. Y no son aislados los casos de líderes vecinales que al cambiar de lugar de residencia forman o reactivan una Asociación de Vecinos en el nuevo barrio. Por todo ello son una pieza fundamental de lo que es el movimiento vecinal.

Si tuviéramos que hacer el retrato del líder vecinal este sería el de un hombre, de mediana edad (entre los 40 y 50 años), casado, con hijos, que si bien no tiene porque ser natural de Jerez, si ha desarrollado su vida laboral y familiar en la ciudad y posee un nivel de instrucción medio. Y lo que es más importante, en su gran mayoría han participado o participan en otros ámbitos políticos, principalmente en partidos (más frecuente el PA, seguido del PSOE e IU), seguidos de sindicatos (preferentemente CCOO (21) seguido de UGT) y en las APAS (Asociaciones de Padres de Alumnos). No se da, sin embargo, una participación destacada de estos líderes vecinales, en el otro gran pilar del sistema asociativo local: las hermandades. Resaltar en este punto que suelen ser personas con cierta trayectoria de militancia desde la dictadura, coincidiendo en movimientos de corte católico como las JOC o la HOAC. Esta presencia múltiple en el sistema asociativo local justifica testimonios como "los que nos movemos somos siempre los mismos", "quienes militan lo hacen en todo" que nos ilustran acerca de la conexión de las asociaciones de vecinos, a través de sus dirigentes, con otras esferas de la realidad sociopolítica jerezana. Los líderes vecinales están insertos en otras redes de relaciones políticas más amplias, básicamente en el contexto de partidos y sindicatos, que precisamente conectan más directamente con la ciudadanía a través de estos líderes en particular, y del movimiento vecinal en general. Esta es también la vía indirecta para que estas organizaciones *manifiestamente políticas* pue-

dan influir en –y no sólo ser influidas por– los vecinos. Los líderes vecinales ejercen también de correas de transmisión, bloqueando o facilitando el posicionamiento de las asociaciones respecto a determinados temas, gracias a su influencia sobre sus vecinos. Como vemos, el flujo político circula en todas direcciones, pero el movimiento vecinal ocupa una posición bisagra incuestionable a nivel local.

La participación en el movimiento vecinal es, en muchas ocasiones, el *trampolín* para participar plenamente en la política local; no faltan ejemplos en los que los dirigentes vecinales forman parte de las listas en las elecciones locales, obteniendo en algunos casos sus actas como concejales del ayuntamiento (22). También se da el caso contrario, líderes que son conocidos en el barrio por su trayectoria sindical o política, a los que los mismos vecinos le proponen la participación en la asociación. Este sería el caso de un ex-concejal que nos explica así por qué fue elegido presidente de su asociación de vecinos: "mi experiencia en la política local me proporcionó bastante conocimiento sobre el Ayuntamiento en sí, las leyes y la legalidad, y en eso creo que pensaban cuando me propusieron la presidencia que yo acepté"; o de un conocido militante sindical: "dos o tres del barrio que ya se habían reunido para montar la asociación me propusieron participar por mi fama de militancia activa (...) en un momento en el que estaba más libre del compromiso del sindicato", a raíz de aquí se convirtió en uno de los líderes más destacados del movimiento vecinal al igual que este otro que nos manifiesta que empezó en el movimiento vecinal "a petición de mi mujer y conocidos del barrio que me piden ayuda. Desde USO se abogaba mucho por la lucha en el barrio. Así que traslado mi formación sindical y la adecúo al movimiento vecinal". Este último después fue concejal y tras esa etapa vuelve a colaborar con la asociación de vecinos.

Apuntes sobre cultura política

Llegados hasta aquí cabría pensar que hemos olvidado el aspecto principal de una aproximación al barrio como contexto político: ¿Qué es el barrio? ¿Cuales son sus límites espaciales y sociales? La heterogeneidad interna y creciente en los barrios de las ciudades andaluzas es manifiesta, ¿nos faculta esa circunstancia para hablar del barrio como contexto político, o precisamente lo invalida? ¿no es más oportuno –y clásico– empezar delimitando social y económicamente a esos colectivos sociales que llamamos *vecindario de un barrio* y a partir de ahí aproximarnos a su funcionamiento político? Pensamos que el *interés* que moldea a un agregado de personas como *colectivo político* no es tanto fruto exclusivo de condicionantes previos como –en gran medida– una consecuencia de la propia actividad política. Es la labor política de esos líderes vecinales que hemos descrito (sustentada sobre redes de relaciones sociopolíticas articuladas en torno a ellos) la que apoyada en una división urbanística y administrativa desde fuera, y una serie de recursos simbólicos en gran medida internos (límites urbanos y sociales aceptados y reproducidos, verbenas y festividades de barrio...) la que crea la conciencia de colectivo (Escalera, Ruiz y Valcuende, 1993). Estos colectivos son indudablemente heterogéneos, pero coyunturalmente se articulan desde el

punto de vista político constituyendo el vecindario de un barrio: como colectivo de personas que tienen una práctica política en tanto en cuanto comparten unos intereses comunes y presentan una articulación social propia (por frágil que ésta sea). Se construye así una homogeneidad político-simbólica al compartirse un interés común sobre una más o menos acusada heterogeneidad socioeconómica. Nuestra intención en estas páginas es precisamente invitar a la reflexión sobre esa cultura política que le sirve de base y lo hace posible.

Aquí hemos tomado como base etnográfica el barrio, pero no es difícil comprender que el objeto político principal sigue siendo el mismo a otros niveles colectivos: establecer con nitidez y solidez la *comunidad política*, un proceso de homogeneización colectiva que justifique un sistema de poder autocentrado, este hecho político se sustenta sobre un modelo de red de relaciones interpersonales y un discurso de identificación colectiva. Desde el barrio hasta el estado, pasando por la localidad, los diferentes niveles colectivos siguen este mismo esquema, condicionados –lógicamente– por el tamaño y complejidad funcional de los mismos. Cómo y por qué medios preferentes se constituyen los colectivos como tales (como comunidades políticas más o menos estables y sólidas) bien podría ser una forma de penetración en las bases de su cultura política.

De forma simplista encontramos que el movimiento vecinal en Jerez plantea la defensa del interés colectivo dentro del sistema de poder local. El primer recurso para hacerlo es la *delegación*. La formalización de las relaciones a través de la asociación de vecinos, no es más que el marco legal para delegar en la junta directiva, y más concretamente en su presidente, la representatividad del colectivo. No se detecta una participación activa ni constante de los vecinos, sino un instrumentalismo y consolidación de las redes sociopolíticas que hacen de algunos vecinos los representantes, por delegación, del barrio.

A nivel interno cualquier vecino está facultado para introducir en la opinión pública problemáticas específicas que encontrarán o no eco entre la colectividad, pasando a instituirse en problema de barrio, a ese nivel es ya un problema delegado en los representantes, que lo fijan y explicitan formalmente para su actividad de *mediación* ante el sistema de poder local. Los colectivos que forman la ciudad funcionan en articulación con otros, y sus miembros participan al mismo tiempo de diferentes colectivos.

El líder vecinal ejerce la delegación en su mediación, como *representante* del colectivo ante otras instancias. De cara al barrio su posición de prestigio esta cimentada sobre sus redes de relaciones personales, pero es que de cara al exterior también son sus redes personales las que propician un mejor o peor cumplimiento de esa mediación: sus contactos, conocer personalmente a este o aquél cargo político... Como ya apuntara Isidoro Moreno (23) (Moreno, 1985) y como confirman los testimonios de los propios líderes vecinales en Jerez, las relaciones cara a cara son la base de esa articulación social en todas las direcciones. Los líderes vecinales deben ser accesibles para sus vecinos, pero deben de tener accesibilidad de cara a otros ciudadanos que

ocupen una posición preeminente en la política local. Es la accesibilidad cara a cara a las personas y no la estructura de "cargos" lo que sustenta el sistema de articulación y el éxito político.

Son el carácter del líder, como agente político más activo, y del liderazgo, como fenómeno político más básico, los elementos más significativos para acercarnos a la configuración de la cultura política. El papel de los líderes –en este caso vecinales– como mediadores del interés colectivo (tanto en su explicitación en un discurso de identificación, como en su actuación representativa dentro del sistema político local), los hace representantes en un doble sentido: representa a los vecinos "hablando en su nombre", sustituyéndolos, y los representa a través de un discurso de identificación que define al colectivo y por tanto a sus problemas y soluciones (Laclau, 1993). Todo ello deriva en un sistema político marcado por el *personalismo*, que sintetiza todo el carácter de la mediación, la delegación, la representación, el modelo de redes de interacción, que nos han servido para comprender la acción política a nivel del barrio.

No nos resistimos a afirmar que el referente del barrio nos ilustra sobre el carácter político local más general. La política local en Jerez reproduce el mismo modelo que se da en sus barrios. El personalismo, en la misma medida que hemos venido viendo, es el componente principal de la cultura política, y es que el propio movimiento vecinal ocupa un papel destacado en el sistema de poder local. Pero la posibilidad de correlacionar conclusiones va más allá. Hemos visto como el interés colectivo en el movimiento vecinal ha sufrido en los últimos años un desplazamiento hacia un mayor instrumentalismo, relacionado con la infraestructura urbana por un lado, y las actividades individuales de ocio y tiempo libre por otro, todo esto ha dejado en un muy segundo plano la reivindicación y participación política más clásica de finales de los setenta y primeros ochenta. Se ha instalado un discurso del movimiento vecinal como prestador de servicios y no como contexto de participación activa, y el vecino ya no es un ciudadano sino más bien un cliente; este mismo discurso se ha instalado plenamente en la política municipal, dándole un carácter muy especial que la asemeja a la de las asociaciones de vecinos.

El localismo, tan característico de la política andaluza, puede tener una de sus vías explicativas en la radicalización del personalismo. Al disponerse el poblamiento en núcleos relativamente alejados entre sí y con un potencial demográfico considerable (pensemos básicamente en el Bajo Valle del Guadalquivir), y estar tan personalizadas las relaciones sociopolíticas, es lógico que la localidad sea el contexto político más activo, y por tanto la *comunidad política* con mayor potencial para los andaluces. Jerez es una buena muestra de ello, e incluso en sus barrios se da también esa especie de compartimentalización y fragmentación político-simbólica.

Hemos venido reflexionando sobre formas y contenidos de participación política que encontramos repetidos a diversos niveles locales, y que teniendo en el personalismo y el liderazgo sus elementos principales, nos sitúan ante una cuestión capital para seguir profundizando en la cultura política andaluza: la motivación individual y la valoración social del liderazgo sociopolítico.

Notas

(1) Propuesta metodológica para el estudio del poder local. La política a nivel local se entiende como un sistema de poder en el que determinados grupos con intereses confluyentes articulan una serie de relaciones formales e informales que derivan en coalición para ejercer de forma hegemónica el poder sobre la ciudad (Stone, 1993 ;como avance de su aplicación al caso de Jerez, Ruiz Ballesteros, 1996)

(2) Archivos Municipales

(3) Datos poblaciones extraídos del Reglamento Orgánico del Municipio de Jerez, 1988.

(4) Como por ejemplo en la barriada Federico Mayo

(5) En un artículo del 17 de octubre de 1972 en La Voz del Sur ya se habla sobre el papel que dichas asociaciones tienen en la articulación vecinos/Ayuntamiento, orientándonos sobre la existencia del fenómeno ya a principios de los 70; mientras que en otro artículo del 22 de octubre de 1976 del mismo periódico encontramos claras referencias al auge que el Movimiento Vecinal está tomando en la ciudad.

(6) Asociaciones de Vecinos que surgen en barriadas de bloques construidas por las distintas administraciones públicas, en los que por lo general la calidad de las viviendas y el tratamiento del entorno deja mucho que desear. Nueve asociaciones integrarían esta tipología en el caso de Jerez, con casos tan llamativos como los de la barriada Federico Mayo en la zona sur de la ciudad donde a causa de los barrizales que se formaban con las lluvias se pasó a denominar popularmente "El Chicle", siendo su Asociación de Vecinos "Horizontes de Xeresur" una de las primeras en constituirse. Además constan en este apartado las siguientes Asociaciones de vecinos: la de Juan XXIII, "San Pablo" en San Telmo Viejo, "Centro Social La Asunción" (hoy "La Integración) en dicha barriada, "Jerez 2000" en San Telmo Nuevo, "Nuestra Señora de Belén" de San Valentín, "San Nicolás" de Los Naranjos, la de San Juan de Dios y "Nuevos Tiempos" de san Ginés de la Jara. Dichas asociaciones encaminan sus reivindicaciones a la consecución de mejoras en su infraestructura (asfaltado, alumbrado público).

Dentro de este mismo grupo debemos apuntar las Asociaciones surgidas en los grandes polígonos periféricos de promoción privada. Este sería el caso de: "Al-Andalus" de Vallesequillo, "La Alternativa" del Polígono San Benito, "Nuevo Mundo" en San Joaquín y "Pueblo Nuevo" en La Granja.

Como caso muy específico destacar la Asociación que se constituyó en Montealto, una zona residencial de Jerez habitada por clase alta, surgida por la problemática que enfrentó a los vecinos con el Ayuntamiento a raíz de la instalación de la Facultad de Derecho en las cercanías de la urbanización.

(7) Encontramos asociaciones de vecinos que surgen en asentamientos ilegales en autoconstrucción: "Aspiraciones" en Picadueña Alta, "Barrio Nuevo" en El Rocío, "Federico García Lorca" en San Enrique, "La Prosperidad" en San José Obrero, "Pozo La Víbora" en Picadueña Baja y "Pago San" José en San José, e incluso algunos con núcleos de chabolas, caso por ejemplo de Torresoto. La principal reivindicación de estas asociaciones es la normalización de su situación, para pasar una vez que se logra a solicitar los servicios públicos que como ciudadanos tienen derecho.

(8) "Alunados" del Pelirón, "La Esperanza" de la Pita, "La Jerezana" del Olivar de Rivero, "Macarena" de Barbadillo, "Manuel de Falla" de Nueva Andalucía (entonces llamada "Fermín Salvochea"), "Plus Ultra" del Agrimensor, "Pago del Membrillar" de San José Obrero 2ª fase, "La Unión" de San José Obrero 3ª fase, "Los Zodiacos" en La Milagrosa y la de la Hijuela de los Siete Pinos (ya desaparecida al solucionar los vecinos el problema de la expropiación de los terrenos y negociar nuevas viviendas).

(9) Si bien en 1989 surge una Asociación de Vecinos llamada "Centro Histórico" y que engloba al barrio de San Miguel, no será hasta 1992, año en que se crean las Asociaciones de Santiago "La Muralla" y San Miguel "Cruz Vieja" (a raíz de una problemática muy específica como fue la lucha contra la droga) cuando podamos considerar que el fenómeno se ha generalizado en esta zona de la ciudad.

(10) Es el caso de la barriada de La Plata, de las más antiguas de Jerez, que hasta 1985 no constituyó su Asociación de Vecinos, de La Constancia (que el año pasado empezó a denominarse "Fraternidad") y "Fátima" en la barriada España.

(11) Por ejemplo el conflicto con la inmobiliaria DARSA, que fue el origen de asociaciones de vecinos como "El Barranco" de la Barriada El Calvario, "La Venencia" del Pago La Serrana y "Verde Esperanza" de Eduardo Delage, lideradas por la más veterana "Nuevos Tiempos" de San Ginés de la Jara.

(12) Una prueba de ello son los "Encuentros de Chapín", en los que los distintos concejales explicaban a los dirigentes vecinales las distintas actuaciones sobre el Municipio.

(13) Un caso claro sería el de la asociación de "Los Viñedos" en la barriada de la Vid.

(14) Serían los casos se las asociaciones "Andalucía" en Vallesequillo II, "Azul y Blanca" en residencial La Cartuja, "Ceret" en Ciudadsol, "Nazaret" en Residencial Nazaret, "Los Rosales" en los Arcos, "Tharsis" en Las Torres de Córdoba y "Verde y Blanca" en La Constitución. Paralelamente surgen otras asociaciones de vecinos que por su dinámica y funcionamiento se asemejan más a una comunidad de propietarios, como sería el caso de las asociaciones de vecinos "las Palmeras" en Montealegre, "Prindel" en Princijerez, "Xerezita" en La

Merced, la del Almendral (que ya no funciona) o "Guadalete de Cortes" en Zafer (prácticamente sin actividad).

(15) Con este fin se crearon las Coordinadoras de la Zona Este, Norte, Sur y Oeste, de las cuales sólo pervive la última.

(16) Caso de la asociación "Aspiraciones" en Picadueña Alta", así como de las Coordinadoras de Distrito en las que grupos no afines a los andalucistas tenían algún peso, caso de las Coordinadoras Este y Oeste, desapareciendo la primera.

(17) Como en La Vid o Vallesequillo II.

(18) Barrios de San Mateo o El Agrimensor.

(19) En la mayoría de los casos estos locales son cedidos y acondicionados por el Ayuntamiento, el cual también mantiene una serie de subvenciones anuales a las asociaciones de vecinos, amén de otras extraordinarias por diferentes conceptos. Que duda cabe que todo ello crea una dependencia de estas asociaciones respecto a la institución municipal.

(20) Son los casos, por ejemplo, de la AV "Azul y Blanca" de la Bda. de la Constitución, y la AV "San Nicolás" de Los Naranjos.

(21) Muchos de los más destacados provenientes de USO.

(22) En el caso del PA, y coincidiendo con su cambio de estrategia a principios de los 90, observamos como en sus listas a las elecciones locales del 83 aparecen dos líderes vecinales, en las del 87 serán cuatro y el las elecciones del 91 y el 95 aparecen cinco destacados miembros del movimiento vecinal en cada una de ellas.

(23) El profesor Moreno nos habla de "una acentuada tendencia a la personalización de las relaciones sociales" calificada como uno de los componentes estructurales de la etnicidad andaluza.

Bibliografía

Ayuntamiento de Jerez: *Los centros cívicos en Jerez* Delegación de Participación Ciudadana y Bienestar Común, 1989.

Ayuntamiento de Jerez: *Encuesta Sofemasa* 1983.

Castells, M.: *La ciudad y las masas. Sociología de los movimientos sociales urbanos.* Alianza. Madrid, 1986.

Castells, M.: *Los movimientos sociales urbanos.* Siglo XXI. Méjico, 1974.

CAVA (Confederación Asociaciones de Vecinos de Andalucía): *Libro-Guía del Movimiento Vecinal.* Sevilla, 1992.

Escalera Reyes, J.: *Sociabilidad y Asociacionismo.* Diputación de Sevilla. Sevilla, 1990.

Escalera, J; Ruiz, E. y Valcuende, J.M.: "Antropología Política de las Identidades Colectivas en la Cuenca Minera de Riotinto" en *Sistemas de Identidad y su expresión en las sociedades locales* (E. Martin, coord.) VI Congreso de Antropología. Tenerife, 1993. Págs. 89-101.

Laclau, E.: "Power and representation" en *Politics, Theory and Contemporary Culture* (M. Foster) Columbia University Press. Nueva York, 1993.

Moreno Navarro, I.: "Etnicidad, conciencia de etnicidad y movimientos nacionalistas: aproximación al caso andaluz" *Revista de Estudios Andaluces* nº 5, 1985. Pags. 13-38.

Ruiz Ballesteros, E.: "Poder local, cultura política e identificaciones colectivas. Estudio Antropológico en Jerez de la Frontera I" *Anuario Etnológico de Andalucía.* Consejería de Cultura, Junta de Andalucía. Sevilla, 1996. Pags. 133-144.

Stone, C.N.: "Urban regimes and the capacity to govern: A political-economy approach" *Journal of Urban Affairs.* 1993 Vol. 15 pags. 1-28.

Demófilo. Revista de cultura tradicional de Andalucía, núm. 24 (1997)

ANÁLISIS DE UN SÍMBOLO DE IDENTIDAD: NTRA. SRA. DE LOS SANTOS DE ALCALÁ DE LOS GAZULES (*)

Celeste JIMÉNEZ DE MADARIAGA
Universidad de Huelva

Resumen

Gran parte de los estudios sobre religiosidad popular han prestado especial atención a las devociones que adquieren cierta notoriedad en contextos sociales y territoriales específicos. En 1972, W. Christian resaltaba el protagonismo ejercido por algunas devociones a nivel local (1), de manera que "cuanto más perfilada está una unidad socio-geográfica, cuanto más delimitados están sus límites, más probable es que posea un símbolo cultural, un protector, un patrón en forma de imagen de santuario" (1978:125). Así podemos distinguir, por un lado, devociones generalizadas de carácter universal, sustituibles e irrelevantes en el espacio y; por otro lado, devociones particularizadas de carácter local, insustituibles, con un territorio de gracia o área de influencia delimitado. La tipificación de una devoción concreta según niveles de generalización dependerá, en definitiva, de la interpretación que los colectivos hagan de unas devociones respecto a otras. Una devoción puede ser general o local dependiendo de la situación en que nos encontremos, el lugar y el tiempo.

* * *

En principio, entre las variantes devocionales de una misma índole (advocaciones de Cristo, la Virgen, los santos), no se establece un orden de prioridades ni se valoran las imágenes de devoción según grados de mayor o menor importancia; todas las representaciones iconográficas de la Virgen, por ejemplo, se suponen tienen igual consideración como categoría sagrada. Pero cuando las devociones se asocian a determinados colectivos territorialmente definidos, bajo la condición de símbolos de identidad, se les confieren rasgos diferenciales y es posible reconocer entre ellas un orden jerárquico conforme a intensidad o fuerza del foco y conforme a la amplitud del

(*) Este estudio es resultado del trabajo de campo llevado a cabo entre los años 1988 y 1991 dentro del proyecto «Análisis de las relaciones entre una comunidad y su patrona: el caso de la Virgen de los Santos de Alcalá de los Gazules» del que formaron parte: J.A. Carrillo, D. Díaz Jiménez y J. Muñoz, dirigido por Salvador Rodríguez Becerra de la Universidad de Sevilla. El proyecto fue subvencionado por la Dirección General de Bienes Culturales de la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía.

territorio de gracia. En estas circunstancias, la imagen de devoción es revestida de un excedente de significación en tanto se transforma en un símbolo que comunica identidades colectivas vinculadas a territorios.

Ntra. Sra. de los Santos, patrona de Alcalá de los Gazules, es un claro exponente de devoción particularizada como símbolo de identidad local. En Alcalá, la Virgen de los Santos constituye un elemento de identificación dominante que ejerce, además, como motor de las relaciones sociales y de poder en la comunidad a través de una hermandad tipo comunal (2) y asociaciones diversas. En torno a ella se organizan algunas de las más importantes celebraciones festivo religiosas de la localidad, destacándose la romería anual que congrega al conjunto de alcalaínos, incluso a los ausentes por la emigración. Consecuentemente se produce una apropiación del símbolo de manera que la Virgen de los Santos sea indiscutiblemente "alcalaína" a diferencia de otras devociones de otros lugares más o menos cercanos. Pero, ¿cómo argumentamos que una imagen de devoción constituya un símbolo de identidad, en este caso, local?

Para explicar los mecanismos mediante los cuales un símbolo, una devoción, se interpreta según significados identitarios, nos basaremos en los tres niveles o campos de sentidos propuestos por V. Turner (1990:56), adaptándolos a las peculiaridades del ejemplo etnográfico escogido: la devoción a la Virgen de los Santos de Alcalá de los Gazules (3).

Sobre la vinculación de la Virgen de los Santos a Alcalá de los Gazules

Al preguntar a cualquier alcalaíno sobre la relación Alcalá-Virgen de los Santos, de un modo u otro su respuesta señala implícita o explícitamente la estrecha reciprocidad que vincula ambos conceptos. Pero aún más, por lo general el carácter alcalaíno de la Virgen se justifica por el hallazgo de la imagen en el término de Alcalá o por el patronazgo. Esto nos lleva a plantear las leyendas de aparición y origen del santuario en tanto expresan el reconocimiento colectivo de la vinculación entre la imagen y la comunidad (H. Velasco, 1989:401-410).

El origen de la advocación y devoción de la Virgen de los Santos se remonta al período de luchas cristiano-musulmanas (4). Tras una primera incursión en la zona protagonizada por el ejército de Fernando III, la conquista total de Alcalá se consuma en 1264 por las huestes de Alfonso X, el Sabio, (5) quien asigna a la Orden Militar de Santa María de España la repoblación del lugar. Pero Ronda y su serranía, Ubrique, Jimena y Algeciras seguían siendo aún musulmanas.

La crónica de Alfonso Onceno narra cómo en torno a 1339, tropas cristianas procedentes de Jerez y Arcos se aproximan a Alcalá para enfrentarse a una infiltración musulmana al mando de Abomelique (Abd al Malik), rey de Algeciras. Una violenta batalla se desarrolló entre ambos bandos en las cercanías del río Alamo donde es vencido y muerto Abomelique. Victoriosos, los soldados cristianos regresan a su campamento en el llano del Jardal o Hardal y allí dan gracias a Dios por el triunfo con el canto del "Te Deum laudeamus" que proclama tres veces "santo" al Señor de los

ejércitos. En memoria y recuerdo de aquella contienda se alza una cruz, la Cruz el Humilladero, en cuyo basamento de piedra se inscribe la leyenda: "Santus, Santus, Santus".

Del origen del santuario existen dos documentos que hacen referencia a la iniciativa de su construcción en el lugar donde se encontraba la Cruz del Humilladero, aunque ninguno especifica la fecha concreta en que se llevó a cabo dicha iniciativa. El primero es del escribano público de Alcalá Carlos del Fierro, fechado en diciembre de 1723, quien transcribe un escrito de Fray José de Anastasio Carmelita Descalzo donde se narra la invención milagrosa de la imagen de la Virgen de los Santos y el origen del santuario del Jardal (6). El segundo documento se trata de un poema anónimo del año 1724 (7). En ambos, con pequeñas variantes, se describe el suceso de forma similar y en resumen viene a ser el siguiente: Debido a una fuerte sequía, el pueblo de Alcalá de los Gazules fue en procesión hasta la Cruz del Humilladero rogando la llegada de lluvias. Una vez concentrados allí, un desconocido pastor o mancebo alzó su voz diciendo que era voluntad del Altísimo levantar en ese sitio un templo donde se venerara a la Madre de Dios y animó a los alcalaínos a que volvieran al pueblo ya que llegando a sus casas se haría el milagro de la lluvia. Dicho esto, el pastor desapareció y todo ocurrió como él predijo, por lo que se iniciaron los trámites para la construcción de una ermita en el lugar santo de la Cruz del Humilladero en cuyo basamento de piedra se encontraba la inscripción de "Santus, Santus, Santus"; de ahí que la imagen que habitara en el santuario llevara la advocación de "Virgen de los Santos".

Según esta interpretación, la iniciativa de la construcción del santuario precede a la adquisición de la talla. No se produce un hallazgo o aparición milagrosa de una imagen que indique la categoría sagrada del lugar, como ocurre con otras leyendas. En este caso, se dispone previamente de un lugar sagrado, la Cruz del Humilladero, donde ya era costumbre acudir en rogativas. La Cruz no sólo consistía en una señal conmemorativa de aquella histórica batalla sino que además era un símbolo sagrado hacia el cual se dirigían determinadas prácticas religiosas (8). Por consiguiente, simplemente se efectúa una sustitución del referente de la cruz por una imagen y un santuario, particularizando el símbolo universal "Virgen María" en una advocación concreta "de los Santos", en relación al lugar donde se sitúa y vinculándola, al mismo tiempo, con la comunidad alcalaína.

Distintos autores (W. Christian, 1978; H. Velasco, 1989; S. Rodríguez, 1995) han resaltado la tendencia a ubicar santuarios en lugares geográficamente estratégicos y con alguna importancia económica para las poblaciones cercanas. El lugar escogido para la construcción del santuario a la Virgen de los Santos era idóneo por varias razones: primero, como hemos visto, por la existencia previa de un símbolo sagrado; segundo, por las mencionadas connotaciones históricas que tiene el llano del Jardal para los alcalaínos; tercero, por tratarse de una frecuentada ruta hacia los caminos que enlazan el valle del Guadalete con la Janda-Tarifa y el valle de Palmones-Algeciras; y cuarto, según nos dice Ramos Romero (1983:374), por ser centro de intercambio de

productos, trato de ganado y hato de acampada con descansadero de recuas y reses, pilas y pozos de agua abundante.

En cuanto al origen de la imagen de la Virgen encontramos varias versiones, si bien todas coinciden en presentarla como una talla esculpida por manos no humanas. La condición sagrada hace inapropiado atribuir su adquisición a un determinado escultor por una operación de compra venta o donación (9). El origen se enmarca en lo "milagroso" facultando a la imagen de la capacidad de obrar milagros.

La primera versión se recoge en los textos del escribano y el poema anónimo referidos anteriormente, ambas con una descripción similar. El escribano narra cómo una vez terminada la ermita, "*enviaron dos diputados a la ciudad de Gibraltar en donde había un artífice para que hiciese una imagen de Nuestra Señora y yendo en medio del camino, encontraron dos mancebos y habiéndose saludado preguntaron a los diputados donde iban, y habiéndoles dado a entender lo expresado, y el fin de su viaje les dijeron los mancebos que se volviesen que dentro de tantos días tendrían la imagen en el sitio que referían. Y se despidieron y al plazo asignado se apareció la imagen en el sitio sobre el canto del trisagio donde hoy se venera. Y el referido canto se puso en la pared debajo del nicho de la Santa Imagen de María a quien por las circunstancias se puso Nuestra Señora de los Santos*".

Esta misma versión de la leyenda se relata por nuestros informantes alcalaínos con connotaciones que marcan aún más la naturaleza sobrenatural de los hechos:

> "*Cuando ya estaba realizada la capilla dijeron: vamos a por escultores que los hay de fama en Gibraltar. Y salieron tres personas a caballo, y llevando una legua o más se encuentran con otras tres personas y dicen: ¿dónde vais? –vamos en busca de escultores –y nosotros en busca de trabajo. Y dicen los escultores: dejarnos víveres para tres días y no molestarnos. Y cual fue la sorpresa de las autoridades de Alcalá que cuando volvieron estaba la comida intacta y la Virgen en el camerino. Por eso dicen: la Virgen de origen desconocido, nadie sabe quién la hizo. Por eso este sitio tiene esa gracia especial, celestial, de Dios*" (Alcalaína de 60 años).

Una segunda versión sobre el hallazgo y aparición de la Virgen de los Santos, trasmitida por tradición oral, se acerca más al prototipo general de leyendas de aparición de imágenes milagrosas:

> "*La leyenda cuenta que era un pastor, él tenía sus ovejas y se había puesto al respaldo de una palmerita que había allí, pero dicen que la palmera verdadera está debajo del camerín. Y estaba el pastor en el respaldo de la palmera cuando vio a una muñequita. Y dijo: ¡qué bonita!, ésta para mi niña. Y se la metió en un bolsillo y llegó a su casa y había desaparecido. Y al otro día llegó otra vez a la palmera y se encontró a la muñequita y le dijo: hoy no te vas a perder. Cogió la manga de la chaqueta y la sujetó con ella. Cuando llegó a su casa le dijo a su hija: aquí está la muñeca. Y la muñeca desapareció. Al tercer día volvió y estaba la muñeca allí en la palmera y dijo: pues hoy no te vas a perder.*

Y ocurrió lo mismo. Y al cuarto día entonces le habló que por qué, que cómo desaparecía ella. Y entonces la Virgen le habló y le dijo: Yo no soy una muñeca, yo lo que quiero es un camerín aquí. Y entonces el pastor volvió al pueblo, avisó y ya vinieron las autoridades y ya le hicieron el camerín" (Alcalaína de 56 años).

Esta leyenda es bastante conocida y está muy difundida por Alcalá, a pesar de su poco parecido con la anterior y a pesar de romper con la explicación de la advocación de los Santos por el trisagio de la Cruz del Humilladero. La talla de un pastorcito situada en la capilla del santuario representa para muchos alcalaínos al descrito en la narración, así como también existe el convencimiento de que la palmera se encuentra aún bajo el camerín. Por otro lado, en cuanto a la primera versión se dice que sobre la piedra del trisagio se edificó el santuario y que por tanto forma parte de éste. En ocasiones se recurre a algunas de estas creencias ampliamente aceptadas y de difícil verificación para proporcionar una mayor credibilidad a la leyenda.

El esquema que sigue el relato de la aparición de la Virgen de los Santos al pastor coincide con algunas de las secuencias expuestas por H. Velasco (1989) sobre las leyendas de hallazgos y apariciones de imágenes:

- alguien sin relevancia social (un pastor) encuentra la imagen fortuitamente en un lugar muy concreto marcado por la naturaleza (bajo una palmera);
- no existen señales previas, ni sonidos, ni resplandores por lo que el pastor cree haber encontrado una muñeca;
- la belleza de la imagen excusa el intento de adueñamiento del pastor;
- la resistencia de la imagen a ser trasladada y sus misteriosas desapariciones indican el sitio donde desea permanecer y su cualidad sobrenatural;
- la supuesta muñeca revela ser la Virgen y su sagrada voluntad de que se le rinda culto en ese preciso lugar;
- el pastor se convierte en testigo que informa a las autoridades para, finalmente, institucionalizar lo sucedido mediante la construcción de un santuario.

La veracidad de las distintas leyendas, más o menos apoyadas en documentación histórica, carece de importancia en tanto los mismos alcalaínos no la cuestionan, lo importante es el hecho de que la Virgen apareciera en el territorio de Alcalá. Según la leyenda, fue la Virgen de los Santos quien eligió a Alcalá y el lugar concreto donde construir el santuario y fueron los alcalaínos quienes respondieron a este deseo. Por consiguiente, la vinculación de la Virgen con Alcalá y la apropiación que la comunidad hace de ella como símbolo de identidad está justificada puesto que se promueve por disposición divina. Dicho de otra manera, la leyenda e interpretación exegética argumenta el símbolo de identidad alcalaíno "Virgen de los Santos". Este argumento se refuerza, todavía más, mediante estrategias de institucionalización, entre otras, la otorgación de una Solemne Indulgencia Plenaria en 1739, la concesión del Patronazgo en 1877, la dependencia de la ermita-santuario respecto a la parroquia de Alcalá, la

gestión de los asuntos concernientes a la Virgen por parte de una hermandad comunal, etc. Con todo, el carácter alcalaíno de la Virgen de los Santos se legitima y oficializa, particularizando esta devoción a nivel local.

Usos y prácticas rituales

La representatividad de la Virgen de los Santos como símbolo de identidad local no sólo se aprecia por lo que los alcalaínos dicen y las explicaciones e interpretaciones que ofrecen, se aprecia además por el uso que la comunidad, en su globalidad, y los individuos, en particular, hacen de ella. La vinculación de la Virgen con Alcalá se manifiesta, también, mediante determinados rituales colectivos que constituyen actos de reafirmación de la identidad local en los cuales la Virgen, símbolo dominante, condensa todo el universo cultural alcalaíno. A través de estas celebraciones festivo-religiosas se reproduce la comunidad y el sentimiento de pertenencia a un colectivo, se refleja la estructura social como un conjunto integrado, las distintas partes o sectores que la componen y los grupos de poder. La función integradora del símbolo Virgen de los Santos y de los rituales que protagoniza, se expresa con claridad en este comentario de un alcalaíno: "*el mayor milagro de la Virgen es mantener unida Alcalá*".

La romería entraña la mayor declaración popular y colectiva de devoción a la Virgen de los Santos y se celebra el domingo anterior al 12 de septiembre, día de la festividad de la Virgen. Desde la madrugada, los peregrinos se dirigen, andando o a caballo, hacia el santuario a 5 Km. del pueblo; algunos formando parte de las dos asociaciones romeras existentes en Alcalá que intervienen en la fiesta: los Amigos del Camino y las Canasteras. Los distintos actos que se desarrollan durante este día son organizados por la Hermandad, entre los que se destacan la misa, la procesión y el desfile. Antes de finalizar la procesión, las autoridades, las asociaciones citadas y los romeros en general desfilan ante la Virgen y ante una representación de la hermandad rindiéndole un homenaje. En el desfile sobresale por su vistosidad la actuación de abundantes caballistas.

Tras estos actos, el día transcurre a modo de jornada de campo reuniéndose grupos de amigos y familiares para comer y compartir la fiesta. La mayoría se acomodan a la sombra de algún árbol mientras que otros lo hacen en los "cuartos" o habitaciones del santuario que alquilan para este fin. La Hermandad, en nombre de la Virgen, invita a los asistentes a el "rancho", un guiso de carne con patatas que se ofrece con el objetivo de que todos los peregrinos tengan algo que comer y recuerda las antiguas peticiones de su intervención durante las hambrunas.

La romería concentra a la mayor parte de la población alcalaína en el común reconocimiento de su adhesión a la patrona. Al constituir un ritual de reafirmación de la identidad local, muchos emigrantes alcalaínos retornan eventualmente con la intención de participar en este acontecimiento y con su presencia confirmar los vínculos de pertenencia a la comunidad. La romería es, asimismo, compartida con gran cantidad de visitantes atraídos por la expansión de la fama milagrosa de la Virgen de los Santos

y por el atractivo y diversión que proporciona la fiesta. Sin embargo, ningún colectivo asociado de procedencia no alcalaína actúa interviniendo en los actos programados, no aparecen asociaciones, peñas, ni hermandades filiales establecidas fuera de Alcalá. Aunque no existe un rechazo explícito hacia los devotos y curiosos forasteros, sí observamos un tácito alarde de "alcalaísmo" en las actitudes y elementos que se muestran. Las aclamaciones a la Virgen durante el recorrido procesional, por ejemplo, aluden repetidamente el carácter alcalaíno y su singular patronazgo, así como los cánticos que se le dedican. Agregarse activamente a la fiesta con toda su efectividad significa para los foráneos profesar, al menos, una mínima simpatía por Alcalá y sus nativos.

La Festividad de la Virgen, el 12 de septiembre, suele no coincidir con la romería que siempre se lleva a cabo en domingo para facilitar la asistencia de gente. Esta fecha se fija como fiesta local no laborable en señal de la oficialización de su patronazgo, demostrando una posición diferencial respecto a "los otros", el resto de localidades de los alrededores que no la contemplan. Durante este día se oficia una misa en el santuario y se realizan algunos actos lúdicos festivos. Hay que tener en cuenta que estas fiestas en honor a la Virgen se dividen en secuencias de distintos días (romería, onomástica y octava) con un programa de actos variados y que, simultáneamente, se celebra la Feria en Alcalá. De nuevo observamos una situación preferente de los alcalaínos respecto a la Virgen de los Santos en el uso del tiempo y el espacio festivo. Mientras que la presencia de forasteros se concentra en la romería y en el santuario, los alcalaínos disponen de varias jornadas festivas y distribuyen la actividad entre dos espacios: el santuario y el pueblo.

En la Octava, una semana después de la Romería, la comunidad alcalaína vuelve a unirse en torno a la Virgen, en el santuario, pero esta vez con menor asistencia de público y con un mayor recogimiento en las prácticas religiosas (no se procesiona la Virgen, por ejemplo). Es una ocasión para la convivencia entre los vecinos de Alcalá, intensificar las relaciones sociales y compartir, en un acto de comensalidad conjunto, uno de los platos propio del lugar, el gazpacho caliente. Esta comida ritual, preparada y ofrecida también por la Hermandad, se sirve en un único y amplio dornillo que colocan en el patio principal del santuario, donde todos los asistentes comen del mismo recipiente como si de una gran familia se tratara. Los alcalaínos suelen decir que la Octava es la verdadera Romería de Alcalá ya que, por el número menor de forasteros, pueden gozar más íntimamente de la fiesta y de su patrona. La Octava significa la mayor expresión festiva de la hegemonía alcalaína hacia la Virgen de los Santos.

Este mismo día por la tarde se realiza el ritual de la Presentación de los niños. Todos los niños nacidos durante el año son pasados bajo el manto de la Virgen, asegurando simbólicamente su protección e introduciéndolos en la comunidad alcalaína. Este rito de paso (Van Gennep, 1986) confirma la importancia de la Virgen de los Santos como símbolo de identidad local: aunque los niños hayan sido bautizados e inscritos en el registro civil, logran su plena incorporación en la comunidad alcalaína

al solicitar el patrocinio de la Virgen y aceptar un compromiso de devoción (lógicamente, de forma indirecta, a través de los padres como en el bautismo). La acción protectora de la Virgen deriva principalmente del manto (10). La imagen se encuentra de espaldas al pueblo, lo que sirve a los alcalaínos para argumentar la particular custodia de Alcalá por su patrona.

> *"Se dice que la Virgen de los Santos da la espalda al pueblo porque así su manto cae sobre Alcalá protegiéndola"* (Alcalaíno de 58 años).

Los alcalaínos tienen la costumbre de rezar bajo el manto, cubrirse totalmente con él, besarlo y tocarlo para así obtener la protección de la Virgen. Según dicen, *"bajo el manto se habla mejor con la Virgen"*, de modo que el oscuro espacio del manto se convierte en un lugar especialmente sagrado aislado del resto. El manto tiene además la facultad de vincular a los no alcalaínos con Alcalá. *"Meterse bajo el manto"* implica también un rito de agregación ya que cualquier forastero, que tenga algún tipo de relación con los alcalaínos y con su Virgen por parentesco, amistad o afinidad, al realizar esta práctica es mayormente aceptado por la comunidad alcalaína.

> *"Tú te metes debajo del manto de la Virgen y ya tú también eres alcalaína"* (Alcalaína de 40 años).

Pero el rito más evidente de apropiación de la Virgen de los Santos por Alcalá consiste en el Traslado de la imagen al pueblo, hecho que ocurre ocasionalmente por algún evento excepcional, desgracias colectivas y, de manera periódica, cada cinco años en el mes de mayo. Sobre la Virgen de los Santos recae la responsabilidad del bienestar común de Alcalá por cuanto sustenta el patronazgo. Desde antaño, la función protectora de la Virgen favorecía preferentemente a la población alcalaína como podemos comprobar por la solicitud de su intercesión en momento de inminente peligro y catástrofes a gran escala. Repetidamente, a lo largo de la historia, aparecen referencias de las llevadas de la Virgen a Alcalá para paliar calamidades, el azote del hambre, epidemias y sequías (11).

La falta de lluvias ha sido y es uno de los principales problemas de una sociedad basada en la producción agrícola y ganadera. En este sentido, entre las facultades milagrosas de la Virgen de los Santos se le atribuye la capacidad de obrar "el milagro de la lluvia". Recordemos que ya en una de las leyendas de aparición se relaciona el origen de la devoción con el fenómeno de la lluvia, cuando los vecinos de Alcalá fueron a la Cruz del Humilladero rogando agua para aliviar una fuerte sequía. En tiempo de escasez de aguas, la imagen era llevada a Alcalá por un itinerario concreto " el Camino de la Virgen" siguiendo el trayecto del río Barbate, donde en el "Charco de la Virgen" se mojaba abundantemente la imagen implorando el final de la sequía al grito de *"¡Virgencita de los Santos, agua!"* bajo el convencimiento de que si la Virgen tiene agua, por similitud, proporcionaría la deseada lluvia. Algunas personas aún recuerdan haber asistido a este mágico ritual cuando eran niños.

> *"Ya eso no se hace porque se estropearía de tanto echarle agua como se le echaba antes. Yo me acuerdo que la metían en el Charco y ¡a echarle agua a*

la Virgen! Ya no lo hacen porque se estropearía la imagen" (Alcalaína de 40 años).

En principio, el poder milagroso de la Virgen de los Santos no beneficia exclusivamente a los alcalaínos, se trata de una figura sagrada accesible a cualquier devoto de cualquier lugar como podemos comprobar por las sobradas muestras de devoción de personas forasteras. Sin embargo, el alcalaíno concede siempre prioridad a esta advocación en concreto respecto a otras a la hora de pedir el favor divino, ante la convicción de un trato especialmente propicio por parte de su patrona. En Alcalá es habitual encomendarse a la Virgen de los Santos ante la adversidad, desgracias personales, enfermedades, etc. En estas circunstancias, se establece una relación de intercambio mediante una "promesa" que implica el previo compromiso del individuo hacia la Virgen de agradecerle o pagarle de algún modo si el favor solicitado se concede. Como en otros muchos casos, el cumplimiento de la promesa conlleva la ejecución del acto prometido: oraciones, ofrendas, donaciones, sacrificios... Pero en Alcalá es frecuente la práctica de hacer público y difundir el milagro mediante el ofrecimiento de un exvoto a la Virgen, y más concretamente, exvotos tipo pictóricos, hasta tal punto que en el santuario de los Santos encontramos una de las más importantes colecciones conservadas en Andalucía (Rodríguez y Vázquez, 1980). Los exvotos materializan y demuestran la relación entre los alcalaínos y la Virgen de los Santos y nos ayudan a delimitar hasta dónde se extiende su territorio de gracia. Por su análisis diacrónico descubrimos parte de la historia local de Alcalá, las enfermedades más frecuentes, los accidentes, las actividades laborales, así como hábitos y costumbres del pasado y del presente, interiores de viviendas, mobiliario, indumentaria, aspectos urbanísticos y arquitectónicos, medios de transporte, etc. Los exvotos colectivos, promovidos por los cabildos, testimonian el milagroso patrocinio de la Virgen de los Santos ante peligros que afectan a la comunidad alcalaína en su globalidad; trasmiten, por tanto, el particular usufructo que Alcalá ostenta y los motivos que refuerzan su uso efectivo como símbolo de identidad local.

La primacía de la Virgen de los Santos

Al plantearnos ordenar el conjunto de devociones significativas entre los alcalaínos observamos que otorgan a aquéllas de nivel local una prioridad preferente respecto a otras devociones de localidades cercanas o incluso generalizadas. Sin duda alguna, entre las devociones locales sobresale de una manera incomparable la Virgen de los Santos. La devoción al patrón, San Jorge, ha quedado en cierta medida eclipsada por la intensidad que ha logrado alcanzar la Virgen. La Fiesta de San Jorge representa, por lo general, un motivo de manifestación lúdica más que propiamente religiosa debido, sobre todo, a que la atención de los asistentes se centra en la "suelta" de vaquillas efectuada ese día.

Otras devociones locales que merecen mención corresponden a imágenes procesionales de Semana Santa, destacándose Jesús Nazareno, el Santo Entierro y el

Cristo del Perdón. La adhesión a cada una de estas devociones, canalizada a través de sus respectivas hermandades, suele ser excluyente puesto que se asocian a sectores distintos de la población alcalaína en razón al lugar donde se ubican (el Barrio Alto respecto al Santo Entierro, por ejemplo) o a las categorías socio-económicas con las que se las relacionan. De cualquier modo, la devoción a estas imágenes bajo ningún concepto se contrapone a la Virgen de los Santos, por el contrario, más bien se complementan en tanto se trata de diferentes variantes devocionales (Cristos de Pasión y una Virgen de Gloria) que implican prácticas diferentes.

Aparte de las devociones locales, ninguna de las importantes devociones existentes en la zona y la provincia aparece entre las inclinaciones de los alcalaínos, ni siquiera aquéllas de amplia influencia en Andalucía, como la Virgen del Rocío. La primacia de la Virgen de los Santos incapacita de efectividad a otras imágenes de su misma condición cercanas a Alcalá.

No obstante, descubrimos indicios de la repercusión de algunas devociones generalizadas (San Pancracio, Santa Rita, San Judas Tadeo, etc.) que responden a las últimas tendencias actuales en torno a los santos de moda. Estas devociones generalizadas carecen de manifestaciones rituales colectivas, a veces ni siquiera encontramos imágenes de ellas en las iglesias alcalaínas, son objeto de culto individual y dependen de predilecciones personales.

El predominio de la devoción a la Virgen de los Santos ha provocado la necesidad de un figurativo acercamiento de la imagen al pueblo. En Alcalá, se han instalado dos réplicas de la Virgen para culto público, una en la iglesia de la Victoria y otra en una pequeña capilla en la calle "Virgen de los Santos", calle que popularmente se conoce por "La Salá". A pesar de no ofrecer las mismas garantías milagrosas que la original, las réplicas aportan dos alternativas factibles en el caso de imposibilidad para desplazarse hasta el santuario. La imagen de la capilla o la ermita de La Salá reúne aún más adeptos que la de la iglesia, algunas ofrendas, donaciones e incluso promesas tienen por objeto esta imagen en concreto. El orden de preferencias decrece en una escala que se remite del santuario a la ermita y de la ermita a la iglesia, postergando esta última a actos religiosos meramente oficiales donde la imagen de la patrona se hace imprescindible.

Aún con eventuales sustitutivos, se antepone a todos los efectos la imagen originaria del santuario como única y verdadera Virgen de los Santos. La presencia de esta imagen forma parte de la cotidianidad de la vida comunitaria e individual de los alcalaínos. Todo establecimiento público o domicilio privado luce una estampa, fotografía o cuadro de la Virgen. También, en la mayoría de los actos oficiales y acontecimientos festivos de la comunidad no faltan las alusiones a la patrona: en la Cabalgata de Reyes Magos, entre las agrupaciones carnavalescas, en el Pregón de Semana Santa, en el palio de un paso procesional, etc. Es costumbre dar nombre a las hijas por esta advocación o, incluso entre los varones, por cualquier antroponímico acompañado del apelativo "de los Santos" (por ejemplo, Elisa de los Santos, Antonio de los Santos).

Esta denominación distingue e identifica a los hombres y mujeres alcalaínas, de modo que el hecho de llamarse "... de los Santos" sobrepasa la función puramente nominal para convertirse además en un gentilicio que denota el lugar de procedencia. Por la advocación de los Santos se denominan, además, lugares específicos del pueblo y los alrededores: "Calle de Ntra. Sra. de los Santos", "Camino de la Virgen", "Charco de la Virgen", "Los Santos".

La Virgen posee ciertas propiedades de uso colectivo como tierras, ganadería y casas. La Hermandad es la encargada de custodiar, de administrar estos bienes, y de sacar rentabilidad de ellos. El caserío, el cercado y las fanegas de olivar frente al santuario se sitúan en terrenos del municipio de Alcalá; las casas, algunas cedidas a familias necesitadas, se ubican en el mismo pueblo; y la ganadería se encuentra repartida entre los principales ganaderos del lugar. Así, la relación entre los alcalaínos y la Virgen se estrecha en razón a la utilización real de los bienes materiales y, en última instancia, a la repercusión de los beneficios sobre el mismo pueblo. Al igual que Alcalá, la Virgen, mediatizada por la Hermandad, se identifica también con aquellas actividades laborales mayormente desarrollada por la población alcalaína: la agricultura y la ganadería. Como nos decía un alcalaíno: "*la Virgen tiene mucho dinero, tierras, vascas...*"

Con todo, la Hermandad de la Virgen de los Santos adquiere una significación social que rebasa los fines religiosos sobre los cuales formalmente se erige. La amplia dimensión pública, la extensión del número de afiliados y la densidad de la red de relaciones le otorgan un papel fundamental en el contexto del asociacionismo local. En consecuencia, la Hermandad se convierte en objeto de interés de personas e instituciones sociales, políticas y religiosas al actuar como instrumento de prestigio social y poder, a través de la cual la Junta de Gobierno accede a posiciones de liderazgo en el ámbito local.

Con independencia de la Hermandad, en torno a la devoción a la Virgen de los Santos surgieron recientemente otras dos asociaciones según el modelo de peñas culturales de carácter laico: Amigos del Camino (1986) y Las Canasteras (1987). Ambas peñas se originan con la finalidad de formalizar mediante la agrupación de personas su particular modo de entender y practicar la devoción a esta imagen. O sea, se produce una apropiación de la devoción a nivel de colectivos asociados de manera que la Virgen de los Santos, además de ser un elemento de identificación de la comunidad en general, lo es también de estas asociaciones en particular junto con sus propios símbolos de identidad: una rueda de carreta en el caso de los Amigos del Camino y una canasta en el caso Las Canasteras. Cada una de las peñas integra a miembros afines de diferentes sectores de la población alcalaína, mientras que los Amigos del Camino está compuesta por conjuntos de familias de distintos estratos sociales, Las Canasteras agrupa exclusivamente a mujeres que representan la clase pudiente de Alcalá (Muñoz Gil, 1991:193). En definitiva, el símbolo Virgen de los Santos, a través de su interpretación por los diversos grupos y colectivos locales, ejerce una posición dominante en la articulación del tejido social alcalaíno.

A nivel individual, la interiorización de la devoción a la Virgen de los Santos se hace patente en todos los momentos cruciales de la vida de los alcalaínos, principalmente en los ritos de paso que marcan el ciclo vital de las personas. Al poco tiempo de nacer, muchos de los niños son inscritos en la Hermandad y presentados públicamente a la Virgen en el mencionado acto de la Octava. Desde la infancia, los alcalaínos aprenden a relacionar su pueblo con la Virgen de los Santos, la práctica de algunos juegos infantiles, como el de la imploración de la llegada de lluvias, así lo demuestra.

> *"Y cuando no hay agua, los chiquillos de 8 y 9 años salen por las calles con una Virgen de su casa y una sillita a pedir agua a la Virgen. Eso ahora es menos, pero antes..."* (Alcalaína de 48 años).

Con la adolescencia, los chicos forman pandillas independizándose de sus familias durante los días de romería en prueba de su supuesta madurez. Entre ellos, el Camino es un momento clave para demostrar el grado de resistencia y aguante andando desde Alcalá al santuario, a veces durante la noche, bebiendo, cantando y bailando. El Camino y la Romería suelen ser ocasiones propicias para iniciar los noviazgos. A la hora de buscar novio, no existe creencia alguna de que la Virgen de los Santos tenga entre sus atributos la capacidad de facilitar noviazgos, pero sí la imagen del pastor que "encontró a la Virgen". La imagen del pastor que se encuentra en el santuario, está ataviada con un sombrero y un bastón. La tradición dice que para conseguir novio, la joven debe quitarle el sombrero y golpear la frente con el bastón, por lo cual la imagen presenta un serio desgaste en la cabeza.

Gran parte de las parejas alcalaínas deciden casarse en el santuario, o bien se desplazan a éste para visitar a la Virgen tras la ceremonia o en la primera oportunidad que les sea posible. Los desposados suben al camerín donde suelen entregar como ofrenda el ramo de flores de la novia y rezar cubiertos por el manto de la Virgen. Nuevamente aparece el rito de protección y entrada en la comunidad, esta vez bajo el nuevo status social de casados.

Las enfermedades y peligros de muerte son las situaciones que provocan un acercamiento más directo e intencionado a la Virgen de los Santos. Si el mismo enfermo no puede trasladarse al santuario, lo hará un familiar próximo o se le proporcionará algún tipo de referente iconográfico de la Virgen. Las personas enfermas acostumbran a tener cerca de sus camas estampas y fotografías de la Virgen de los Santos intentando, mediante la aproximación del símbolo sagrado, atraer la atención de la patrona a su caso personal.

La protección de la Virgen es igualmente importante ante la muerte. Cuando un alcalaíno muere siendo hermano de la Virgen, circunstancia que ocurre la mayoría de las veces, los familiares solicitan a la Hermandad el "paño de muertos" para que cubra el féretro en el velatorio y el sepelio. En estas circunstancias, el fallecido no es cubierto por el manto de la Virgen sino por un paño bordado representativo de ésta. Sin embargo su lectura viene a ser la misma: pedir a la Virgen de los Santos la protección del alma del muerto y, por analogía con el significado identitario de la Virgen que simbólicamente lo cubre, recalcar la identidad alcalaína del difunto.

Combinado los tres niveles o sentidos propuestos por Turner, el estudio de la devoción a la Virgen de los Santos nos revela y confirma como este elemento en concreto constituye para los alcalaínos un símbolo de identidad local. La interpretación exegética justifica, mediante la leyenda, la apropiación de la imagen y el espacio sagrado del santuario por parte de los alcalaínos y explica el origen de la vinculación Virgen de los Santos a Alcalá. El uso que individuos y la sociedad alcalaína en general hace de la imagen mediante rituales colectivos y manifestaciones públicas de devoción refuerzan el carácter alcalaíno de la Virgen y sirven para reproducir la identidad de la comunidad local. Y finalmente, la posición predominante de la Virgen de los Santos respecto a otras devociones locales y no locales, y respecto a la cotidianidad de la vida alcalaína tanto a nivel colectivo, asociativo como individual refleja la incidencia de este símbolo en situaciones diversas, en la interacción, relaciones y articulación social de Alcalá.

Notas

(1) Se trata del ya clásico estudio sobre religiosidad popular basado en el análisis etnográfico del valle santanderino de Nansa. Este libro fue publicado en New York en 1972, y en versión en castellano por la editorial Tecnos en 1978.

(2) Respecto al nivel de identificación simbólica, según la tipología de hermandades diseñada por I. Moreno Navarro (1985:40).

(3) Todas las referencias etnográficas que pondremos como ejemplos proceden de la recopilación y análisis realizado durante los años 1988-91 por el equipo de investigación del que formé parte, destinado a estudiar "la relación entre una comunidad y su patrona: el caso de la Virgen de los Santos de Alcalá de los Gazules". Este equipo fue dirigido por Salvador Rodríguez Becerra, profesor titular de Antropología Social de la Universidad de Sevilla.

(4) S. Rodríguez Becerra (1995:113) atribuye el origen de gran parte de los santuarios andaluces y la extensión de las devociones marianas al hecho de la conquista y la repoblación de Andalucía, a través de la acción de órdenes militares y de algunos monarcas como Fernando III y Alfonso X.

(5) Un tratado de Abn Abdalla de Granada hace mención expresa de la cesión musulmana de Alcalá a Castilla por estas fechas. M. González Jiménez señala la referencia de este tratado en "En torno a los orígenes de Andalucía", Ed. Universidad de Sevilla, 1980.

(6) Archivo municipal de Alcalá de los Gazules, Actas Capitulares, 1723, legajo 15.

(7) Texto hallado por Domingo Ruiz Torres en el Archivo Municipal de Alcalá de los Gazules, publicado íntegramente en el Boletín de Feria y Romería de 1988, pp. 15-19.

(8) M. Ramos Romero (1983), muestra el carácter sagrado que tenía en tiempos la Cruz del Humilladero para los alcalaínos y cuantos pasaban por el lugar. Los

peregrinos y caminantes daban gracias, hacían rogativas y pedían la protección divina ante la Cruz.

(9) H. Velasco (1990:401-402) señala que en las leyendas de aparición y hallazgos de imágenes se evita aludir al material del que la talla está hecha, como si los símbolos sagrados no fueran objetos adecuados de compra venta o de donaciones, o pudieran perder su valor si se hubieran visto tallar o se conociera el tronco o piedra de donde proceden.

(10) La creencia en la acción protectora de los mantos de las imágenes de devoción es algo muy común y extendido. J. Delumeau (1989:165) anota cómo en una pintura del 1424 aparece ya la Virgen protegiendo bajo su manto a los devotos.

(11) Marcos Ramos (1983:265), por ejemplo, señala una Traída de la Virgen a Alcalá el 31 de Agosto de 1801 para remediar el hambre y la epidemia que se extendía por la provincia.

Bibliografía

Christian, W.: *Religiosidad popular. Estudio antropológico en un valle español.* Editorial Tecnos. Madrid, 1978.

Delumeau, J.: *El miedo en Occidente.* Taurus Alfaguara. Madrid, 1989.

Moreno Navarro, I.: *Cofradías y hermandades andaluzas.* Andaluzas Unidas. Sevilla, 1985.

Muñoz Gil, J.: "Análisis de las asociaciones la sociabilidad en la comarca de Medina Sidonia (Cádiz). *Anuario Etnológico de Andalucía 1991.* Junta de Andalucía. Sevilla, 1992. págs. 185-194.

Rodríguez Becerra, S.: "De ermita a santuario: reflexiones a partir de algunos casos de Andalucía". En *Romarías e peregrinacións* (A. Fraguas, X.A. Fidalgo y X.M. González, Coords.). Consello da Cultura Galega, 1995. págs. 111-119.

Rodríguez Becerra, S. y Vázquez Soto, J.M.: *Exvotos de Andalucía.* Argantonio Ediciones Andaluzas. Sevilla, 1980.

Romero Ramos, M.: *Historia de los pueblos de la provincia de Cádiz. Alcalá de los Gazules.* Diputación de Cádiz. Cádiz, 1983.

Turner, V.: *La selva de los símbolos.* Siglo Veintiuno. Madrid, 1990.

Velasco Maillo, H.: "Las leyendas de hallazgos y apariciones de imágenes. Un replanteamiento de la religiosidad popular como religiosidad local". En *La Religiosidad Popular* (C. Alvarez, M.J. Buxo, y S. Rodríguez, Coords.). Tomo II. Anthropos y Fundación Machado. Barcelona, 1989. págs. 401-410.

Van Gennep, A.: *Los ritos de paso.* Taurus. Madrid, 1986.

Demófilo. Revista de cultura tradicional de Andalucía, núm. 24 (1997)

UNA APROXIMACIÓN ANTROPOLÓGICA A LA FIESTA DEL CORPUS EN ZAHARA DE LA SIERRA

Antonio BRU MADROÑAL
I.E.S. "Martínez Montañés". Sevilla

Resumen

El presente artículo es un análisis desde el punto de vista antropológico de la principal fiesta de Zahara de la Sierra: El Corpus Christi. Dicho análisis está basado en vivencias personales y en testimonios orales obtenidos en la localidad.

La visión que exponemos, particularmente en lo que se refiere a la interpretación que contiene, no se ofrece como completa ni incontestable, pues, aparte de basarse en muchos datos cuyo registro sólo se contiene en la memoria de quien escribe o de sus informantes, está hecha por quien no es especialista en Antropología Cultural. No obstante, el autor considera que, en tanto no se ofrezca otra más autorizada, la visión expuesta es válida porque, desde luego, es razonablemente verosímil.

Para su exposición, el presente trabajo se ha dividido en cuatro apartados, que se corresponden con una introducción, una descripción de la fiesta, un relato de las distintas formas de participación en ella y, finalmente, su interpretación.

* * *

Introducción

Zahara de la Sierra es un municipio de la provincia de Cádiz situado en torno a un promontorio rocoso –lo que le ocasiona una topografía muy accidentada– que está situado entre la Sierra de Líjar y las primeras estribaciones de la de Grazalema.

Durante todo el Antiguo Régimen fue villa de señorío de los Ponce de León comprendiendo su territorio los actuales términos de Algodonales, El Gastor y parte de los de Grazalema y El Bosque. Por su situación entre el Valle del Guadalete y el extremo Occidental de la Andalucía Penibética, en la Baja Edad Media fue lugar de comercio entre la Andalucía reconquistada y el reino Nazarí de Granada; y por sus proximiadades pasaba el camino entre ambas zonas. Así lo demuestra la toponimia (1) y la *Ciuitates Orbis Terrarum*, de Braun (2) prueban, fue lugar de paso entre el valle del Guadalete y el Oeste de la Andalucía Penibética.

Hasta los años sesenta del presente siglo –época en que empieza a producirse la crisis de la agricultura tradicional, que se agudiza conforme avanzan los planes de desarrollo emprendidos entonces–, la población tenía unos 3.000 habitantes que, en su mayor parte se dedicaban al sector primario. Sobre todo, a una agricultura que, salvo

en las riberas de huertas de Arroyomolinos y de Bocaleones, era de secano cerealístico y de olivar, trabajados ambos sin ningún tipo de energía mecánica.

La escasa población activa restante estaba ocupada en la administración –funcionarios municipales, enseñanza y sanidad– algunos establecimientos mercantiles –tiendas y bares que se explotan familiarmente– y artesanales –reparación de calzados, peluquerías...– y unas actividades industriales –herrería, varias panaderías y tres molinos de harina, explotados unas y otros también en régimen familiar, y uno (3) de aceite. Este último, era el único centro de trabajo que reunía, si bien sólo estacionalmente, a unas dos decenas de hombres.

Desde los años citados anteriormente hasta la actualidad y como es de suponer, Zahara ha conocido una serie de transformaciones. Entre ellas consideramos interesante citar:

- La disminución de su población, que se ha reducido hasta casi la mitad (4).
- La pérdida de importancia del valor de la producción agraria –aunque sólo sea proporcionalmente– respecto a otros sectores ocupacionales.
- Un aumento de los costes de explotación de las tierras y cultivos no mecanizables muy superior al incremento del valor de la producción.
- La transformación de la propiedad agraria. Una gran parte de las tierras ha pasado al sector público –bien para la creación de un Parque Nacional, bien con ocasión de la construcción de un embalse–. Como consecuencia de ello y de la transformación anterior, prácticamente ha desparecido totalmente el tipo de propietario que vivía exclusivamente de los ingresos que le proporcionaban sus tierras por aparcería, arrendamiento o explotación mediante trabajo asalariado.
- La institucionalización por parte de los poderes públicos de unas fuentes de ingresos como el Empleo Comunitario o los Planes de Empleo Rural para disminuir los efectos de la escasez de trabajo agrícola y su estacionalidad.
- Una notabilísima mejora de las condiciones de vida de la mayoría de sus habitantes. En la actualidad, si hacemos casos a las estadísticas, tienen uno de los más altos índices de bienestar social de la provincia (5).
- Por todas estas modificaciones, que conllevan un cambio radical respecto a las fuentes de empleo, las relaciones sociales tradicionales de clientelismo, patrocinio e influencia, han disminuido notablemente de grado y, sobre todo, han cambiado de protagonistas casi totalmente.

El calendario festivo de la localidad, está compuesto de:

- El Día de San Juan –24 de Junio–, que es la fiesta específica del ya citado lugar de Arroyomolinos.
- La feria, tradicionalmente celebrada entre el 20 y el 23 de Agosto (6). Sin embargo, desprovista hoy de toda función mercantil y modificados los hábitos de diversión popular, ha quedado reducida a una especie de verbena –en oca-

siones combinada con una suelta de vaquillas– con sesiones de tarde y madrugada y ha acomodado su calendario para que parte de sus días coincidan con el fin de semana más próximo a su fecha tradicional.

- El Día de S. Simón y S. Judas Tadeo (28 de Octubre), en que se conmemora la conquista definitiva de la plaza por las tropas cristianas en 1483. Durante el régimen de Franco, tenía un contenido casi exclusivamente oficialista –en esencia consistía en una ceremonia cívico-religiosa y una recepción en la Casa Consistorial a las que podían denominarse "fuerzas vivas" locales–. Desde la elecciones democráticas, se le ha tratado de dar carácter popular.
- El Carnaval, que sólo desde la finalización del anterior régimen, al igual que sucedió durante la II República, ha cobrado auge.
- Y el Corpus Christi, que es, sin duda, la fiesta mayor de la localidad y que –al contrario de la feria–, mantiene un modelo de celebración que apenas ha variado desde mediados de siglo hasta el momento actual.

Descripción

Cualquier persona que en el día en que la Iglesia celebra el Corpus Christi se acerca a Zahara, aparte de los rasgos típicos de toda fiesta local –bullicio en la calle, presencia masiva de gente en los bares, música interpretada por una banda durante la mañana y celebración de los actos de culto, y por un grupo de "música moderna" desde la terminación de aquéllos, baile...–, puede observar otros que son comunes a esta fiesta religiosa en buena parte de España –misa solemne y procesión eucarística por un circuito de calles adornadas con materias vegetales y colgaduras–. Pero además se encontrará con que el tapiz vegetal formado en esas vías es sumamente tupido y que aparte de cubrir el suelo comprende también las paredes. También, todo visitante que asista a la procesión verá que su recorrido está salpicado por unos altares –unos diez– que, salvo el situado ante la fachada de la Ermita de San Juan, los demás están junto a la entrada de algunas viviendas y en los cuales el Santísimo hace estación (7).

La procesión eucarística, en lo fundamental, se compone de los siguientes elementos: los ciriales, que abren paso; el llamado *Guión*, banderola de plata labrada con motivos religiosos; una bella custodia con el Santísimo que, bajo palio, lleva el párroco; una banda de música que entona himnos eucarísticos; y detrás una gran muchedumbre de zahareños y de forasteros que acuden a la fiesta.

La materia que cubre el suelo de las calles es casi exclusivamente juncia, que suele traer mezcladas plantas aromáticas que, como el poleo, crecen junto a ella. La capa que compone alcanza el espesor suficiente para componer una alfombra con distintos tonos de verde que apenas deja ver el pavimento sobre la que está depositada.

Por su parte, las paredes de las calles por las que la procesión pasa se tapizan con ramos de árboles tales como el fresno, el álamo, el sauce, el castaño y el eucalipto. Esta cubierta normalmente tapa toda la planta baja de las casas salvo sus accesos. Además, en los balcones se ponen colgaduras que engalanan aún más las fachadas.

En cuanto a los altares antes aludidos, en esencia constan de una mesa cubierta de paños con encajes y bordados, y adornada con jarrones de flores. En alguna ocasión y por su simbolismo ecuarístico, en los jarrones se colocan espigas de trigo y racimos de uvas –inmaduras por la relativa lejanía a la época de la vendimia–. También alguna pequeña escultura de motivo religioso y otros objetos de mayor o menor valor artístico suelen adornar los altares. Junto a cada altar, que está adosado a la pared aunque separado de ella por una colgadura, se disponen macetas.

A nuestro juicio, el exorno del circuito procesional –de una belleza plástica auténticamente impresionante–, las calles que lo componen, la localización de los altares y algunos rasgos de la procesión eucarística son, además de las formas de participación de los vecinos en la fiesta, los elementos en los que radica la especificidad del Corpus en Zahara y los que dan pie a su interpretación antropológica.

Participación

En la participación de los zahareños en el Corpus pueden distinguirse aspectos que se corresponden respectivamente con su preparación y con su celebración. Además en ambas existen facetas que son coincidentes con las de cualquier otra fiesta local, especialmente de las que tienen lugar en el ámbito rural, y otras que se deben al carácter específico que la que nos ocupa tiene en Zahara.

Entre las primeras, que afectan a la práctica totalidad de los zahareños, pueden citarse, por ejemplo, el blanqueo de fachadas y la adquisición de vestuario para ser estrenado dicho día.

Por otra parte, en cuanto a la celebración propiamente dicha, además de los actos religiosos, en los distintos domicilios tienen lugar reuniones de familiares y amigos en las que se comparten comida y bebida, que exista una afluencia mayor a los bares que en los días ordinarios (8) y que, al igual que sucede durante la feria, la banda municipal toque diana y haya baile en la Caseta Municipal.

Sin embargo, son las facetas relacionadas con los aspectos específicos, ya apuntados, los que tienen verdadero interés para llevar a cabo una interpretación de la significación y funciones que la fiesta del Corpus tiene en Zahara. Dicha interpretación la llevaremos a cabo tomando como fundamento basándonos en las obras que relacionamos en la tipología de funciones que se exponen en una muy divulgada obra sobre las fiestas andaluzas (Rodríguez Becerra, 1985: 25-40) y teniendo en cuenta algunas consideraciones sobre el significado de los símbolos señaladas por Turner (Sperber, 1988, 34-35). Apoyándonos en ello, vamos a centrar nuestra atención sobre la forma en que la comunidad local participa en la preparación de la fiesta del Corpus y en en algunos algunos rasgos de la propia celebración.

Así, la simple observación nos revela que, aunque, en general, todos los habitantes del pueblo toman parte en la fiesta, lo hacen diferenciadamente según su edad, domicilio, sexo y status social.

Los niños, por ejemplo, participan en la fiesta desde varios días antes y, hasta no hace muchos años, continuaban haciéndolo hasta unas fechas después de que acabara formalmente. Naturalmente su participación tiene lugar mediante el juego –como es sabido, poderoso medio de enculturación–. Así, en Zahara se confeccionan juguetes y se practican juegos directamente relacionados con el Corpus.

Los juguetes aludidos son una especie de látigos y fustas –*cachiporras* en la terminología local– que se hacen con la juncia; naturalmente desde que ésta empieza a ser traída a las casas días antes de la festividad.

Durante los dos días en que las calles permanecen adornadas, la capa de juncia permite a los niños rodar gozosamente por el suelo –*rodar botija*–, librar batallas con bolas hechas con dicha materia o poner trampas para hacerse caer unos a otros. Además los ramos que cubren las paredes les posibilita enormemente el juego del escondite.

También antes, tras la fiesta, cuando los vecinos habían de retirar ramos y juncia y limpiar las calles –en la actualidad el Ayuntamiento hace estas labores en un sólo día– parte de aquellos materiales se acumulaban en algunos de los lugares más bajos del pueblo y los críos continuaban jugando sobre aquéllos. Así, por ejemplo, practicando la lucha, revolcándose, saltando más o menos acrobáticamente ...

Por su parte, los adultos que poseen casa en las calles por las que transcurre la procesión son, casi con exclusividad, directa o indirectamente los auténticos protagonistas de la preparación de la fiesta, pues han de preocuparse de recoger las materias con las que adornarán calle y paredes. Por ello, en los días previos, cada uno tiene que hacer acopio de la juncia y en la víspera, de los ramos, que no pueden cortarse con mayor anticipación sin que se estropeen.

Para esta operación, antes de la crisis agraria ya mencionada, quienes empleaban permanentemente obreros agrícolas y tenían animales de labor los enviaban a donde había juncia y los árboles adecuados –principalmente las riberas de huertas de Arroyomolinos y de Bocaleones– para su corta y acarreo.

Los pequeños propietarios que disponían de un animal de carga realizaban estas faenas para sí mismos, no siendo raro que tardaran más de un día en completarlas. El resto de los vecinos habían de procurarse los materiales necesarios encargándolos a arrieros mediante la correspondiente remuneración. Puede decirse que estos últimos eran los únicos que cobraban específicamente por tareas relacionadas con la preparación del adorno de las calles, pues ni a la juncia ni a los ramos se les ha atribuido valor material alguno. La primera porque se solía obtener en parajes –márgenes del río o arroyos, sobre los que nadie ejerce un dominio directo–. Los segundos porque los dueños de las arboledas de las que se sacaban los han venido ofreciendo de forma gratuita. Ello les permitía realizar un acto piadoso y tener protagonismo en la celebración si no disponían de casa en la parte del pueblo que se adorna o aumentarlo en el caso contrario.

En la actualidad, debido a las transformaciones socioeconómicas ya aludidas, la búsqueda de juncia y ramos, su corta –en gran medida fuera del término municipal–

y traída son realizadas para la inmensa mayoría de los vecinos por personal a cuenta del Ayuntamiento, el cual cobra a cada uno la parte correspondiente de los gastos en función de las cantidades que de una y otros necesiten.

De todas formas, al igual que antes, los vecinos que tienen casa en el recorrido procesional son quienes continúan sosteniendo el rasgo más distintivo de la fiesta.

Ahora bien, la preparación de la fiesta no acaba aquí, pues, en las primeras horas de la mañana del Corpus hay que adornar las calles. Labor en que hombres y mujeres desempeñan actividades distintas.

Primeramente, los hombres colocan los ramos en las fachadas; lo que se lleva a cabo según unas pequeñas reglas que apuntan a que la pared quede cubierta al máximo posible. Así, por citar sólo dos, los ramos han de situarse de forma que el haz de las hojas quede hacia el exterior, y los más altos y frondosos a ambos lados de la puerta de la casa.

Como es muy difícil que cada vecino pueda realizar las operaciones descritas individualmente, lo normal es que se realicen en grupo, como mínimo por parejas. Por ello es corriente que aquellas casas cuyos dueños cuentan con trabajadores empleados más o menos de forma permanente sean adornadas por éstos, solos o con la colaboración de sus patronos. Por el contrario, quienes no disponen de este tipo de empleados –la inmensa mayoría– han de llevar a cabo el adorno en cooperación con familiares, amigos y sus vecinos inmediatos.

Tapar el suelo con la juncia también ha de hacerse intentando que el pavimento quede totalmente oculto. Para ello los haces que cada vecino a acopiado en su casa son desparramados en manojos en el trozo de suelo que queda entre su fachada y la mediación de la calle. Esta operación es más sencilla y se realiza después de la colocación de los ramos.

Tanto en la colocación de los ramos como en la echada de la juncia el Ayuntamiento tiene un menor protagonismo que en su corta y traída. Se limita a adornar los edificios que dependen de él, como la propia Casa Consistorial y la Biblioteca, y de la Iglesia, y también echar la juncia delante de ellos y en las zonas centrales de las plazas y de algún trozo de calle de mayor anchura de la que los vecinos pueden cubrir totalmente a sus expensas.

Pero también en el adorno del circuito procesional tiene la mujer un papel específico. Se trata de la colocación de colgaduras en los balcones. Ahora bien, como en la inmensa mayoría de los casos las colgaduras suelen ser colchas hechas de encaje, puede considerarse que, aunque sea de forma indirecta, las mujeres dedican muchísimo tiempo a la preparación del exorno de las calles. En cualquier caso, la exposición pública de su labor artesana es ocasión para que quede de manifiesto su habilidad en tejer con las agujas y el hilo.

Otras mujeres, las dueñas de las casas que instalan altar, tienen además otro cometido en la preparación de la fiesta. Pues se encargan de su colocación y engalanamiento.

Por lo que a la procesión respecta, los hombres tiene un papel más destacado que las mujeres, pues tales son los que llevan el palio y el portador del guión.

Por otra parte, las familias ante cuya casa transcurre la comitiva se sitúan en el umbral de su puerta mientras ésta pasa, y a la que suelen incorporarse tras ello.

En la actualidad, transcurridas la celebración de la misa y la procesión ecucarística, la fiesta se torna exclusivamente profana con los mismos contenidos lúdicos que los de cualquier otra y además, como la cubierta vegetal de las calles se presta, éstas se convierten en una especie de escenario en el que, como hemos dicho antes, los niños juegan y los jóvenes, sentados sobre la juncia, conversan, cantan ...

Significación

Como cualquier fiesta comunitaria, la del Corpus en Zahara está cargada de significación y funciones, algunas de ellas manifiestas y otras más o menos ocultas.

La significación más patente es, evidentemente, la religiosa. Ello se infiere de la celebración de unos actos litúrgicos, de la acomodación de su fecha al Calendario Eclesiástico y de que las únicas calles que se adornan son sólo aquéllas por las que la procesión transcurre (9).

Obviamente, la significación religiosa del día Corpus es común en todo el mundo católico (10). Por esta razón, si su celebración tiene en Zahara unas características peculiares se debe a que tiene además otras significaciones o funciones de tipo social que, aunque no siempre están presentes de manera consciente en todos los que en la fiesta participan –de una u otra forma todo el pueblo–, no por ello han dejado de influir en que la fiesta haya adquirido la forma en que ahora la conocemos y que, a grandes rasgos, se mantenga con escasas variantes a lo largo de generaciones.

A nuestro modo de ver, las funciones aludidas son:

- Ser elemento a través del cual se refuerza la identificación de los naturales con la comunidad a la que pertenecen, es decir, con la localidad.
- Permitir una manifestación explícita de las diferencias de status social de sus habitantes (11).
- Servir de vía para el reforzamiento de los lazos que unen a los distintos componentes de las familias y a los vecinos en general.

A continuación tratamos de explicar cada una de estas tres funciones.

Para los zahareños, la fiesta del Corpus es el símbolo más representativo de su comunidad. Y en demostración de ello ofrecemos varios datos.

El primero es el hecho de que cuando alguien natural de Zahara, o se considera como tal, desea invitar a algún forastero visitar la localidad, particularmente si esta visita es la primera, la fecha que elige para que tenga lugar es la del día del Corpus.

El segundo es que esta fiesta es la fecha más atractiva para que los zahareños que viven fuera visiten el pueblo (12).

El tercero se manifiesta a escala institucional y administrativa. Se trata de que el motivo que el Ayuntamiento elige para promocionar turísticamente al pueblo está casi siempre (13) relacionado con la fiesta que nos ocupa, y particularmente con el exorno de las calles.

En nuestra opinión, la principal vía por la que tiene lugar la identificación de los naturales de Zahara con la fiesta del Corpus es la emoción estética que surge al contemplar sus calles adornadas. En el día del Corpus, el circuito de calles adornadas es recorrido por muchos zahareños ya antes de que la procesión tenga lugar, buscando aquellos sectores en los que –como la calle Alta–, por su estrechez más resalta la belleza general del conjunto. Ahora bien, si a dicha emoción añadimos los demás sentimientos que despiertan los otros componentes vivenciales de la fiesta –tanto los puramente presentes como los evocadores del pasado–, es lógico que la fuerza emotiva que sobre los zahareños ejerce el Corpus alcance un grado mayor que los que despierta cualquier otra de las fiestas de la localidad.

En cualquier caso, hasta tal punto es notable la impresión anímica –de admiración por su magnificencia– que el día del Corpus causa en los zahareños que ha dejado su huella en el lenguaje. Así, por ejemplo, para expresar asombro ante un suceso o actitud más o menos incomprensibles existe en Zahara una expresión muy concreta: "¡Esto es más grande que el Día del Señor!" (14).

Por ello, incluso para los no creyentes, el Corpus es la fiesta mayor del Zahara.

Pero también el día del Corpus es la ocasión en que, de forma explícita y con un cierto refrendo de carácter religioso, se manifiestan las diferencias de status social que había entre los distintos habitantes de la localidad. Insistimos en que estas diferencias de status no son actuales sino que, como hemos apuntado, tienen su referente en el pasado, en la época en que la celebración del Corpus tomó en Zahara la forma que en la actualidad presenta (15) y que se corresponde con aquélla en que la tierra no sólo era prácticamente la única fuente de riqueza sino también la que confería el prestigio social. Fenómeno éste que, como es sabido, ha persistido en la sociedad andaluza y, por consiguiente, en la zahareña, al menos hasta principios de los años sesenta.

Para poder comprender la significación de la fiesta del Corpus como medio de expresión de la diferenciación social es preciso considerar previamente la distribución de la propiedad de la tierra en la localidad hasta los años citados y el grupo de calles que recorre en exclusiva la procesión eucarística y casi todas las demás procesiones que se celebran en el pueblo.

Hasta el inicio de los Planes de Desarrollo, la tierra se distribuía, en líneas generales, en tres grupos de propietarios:

- El primero, cuyos miembros recibían, como en tantísimos lugares de Andalucía, la denominación de "señoritos", estaba compuesto por quienes, independientemente de contar o no con otras fuentes de ingresos, disponían de las tierras suficientes para poder vivir de ellas sin necesidad de trabajarlas con sus propias manos. Este grupo estaba compuesto aproximadamente por una decena

de familias nucleares, algunas de ellas emparentadas entre sí. Conjuntamente estas familias poseían más de la mitad de las tierras del término municipal, al menos de las cultivables.

- El segundo estaba compuesto por quienes disponían de las tierras suficientes para que, eso sí, trabajándolas directamente pudieran vivir exclusiva o casi exclusivamente de los ingresos que éstas les proporcionaban.
- El tercer grupo lo formaban aquéllos que poseían una cantidad de tierras cuyas rentas sólo eran una parte complementaria de sus ingresos, en su mayor parte obtenidos mediante su trabajo en tierras ajenas o en otras actividades. Este grupo de propietarios era el más numeroso pero su importancia social era muy reducida en comparación con los dos anteriores y, sobre todo, en relación con el primero.

Por otra parte, el circuito que recorre la procesión está compuesto por dos plazas y tres calles (16) y, a nuestro juicio, goza de cierta superioridad, podemos decir, respecto al resto de las vías de la población. Esta superioridad, a nuestro modo de ver, se manifiesta en que dichas vías, particularmente en las dos plazas y en la calle que las une:

- Hacen las veces de –permítasenos la expresión– de *centro urbano*. De esta forma, en ellas se ubican los edificios más importantes desde el punto de vista religioso, político-administrativo, económico, cultural y recreativo. En cada plaza se encuentra una Iglesia y, en una de ellas, además, el Ayuntamiento. También en ambas plazas y en la calle que directamente las comunica se encuentran las oficinas bancarias, la Casa de la Cultura y la mayor parte de los establecimientos de hostelería. Las otras dos calles, desde luego sin llegar al mismo grado, también han sido lugares notables. En una de ellas se abrió la primera entidad de ahorro y crédito que hubo en la localidad y en la otra estuvo el primer cine del pueblo y la Casa-Cuartel de la Guardia Civil antes de que la situaran a las afueras.
- Todas ellas fueron las primeras en ser pavimentadas con cemento. El resto continuó con su empedrado primitivo durante casi veinte años.
- En no pocos casos un ascenso de status social de un natural de Zahara se traduce en la adquisición de una vivienda en alguna de las calles o plazas por las que pasa la procesión del Corpus o en sus inmediaciones.
- Y lo que es más revelador, de la decena aproximada de propietarios del primer grupo, la mayor parte poseía vivienda y, en ciertos casos, algunos otros inmuebles en dicho sector del pueblo. Donde además, vivían más propietarios de los otros dos grupos que familias que no dispusieran de ninguna tierra. Mientras tanto, en el resto del pueblo, la proporción de dueños de tierras que vivía en él respecto a los no propietarios era sensiblemente menor.

Por ello estimamos que, en principio, la fiesta del Corpus era la ocasión y el

instrumento del que se valían los propietarios de tierras para que, colectivamente, se reflejara de forma manifiesta su superior status sobre los no propietarios. Debido a los cambios socioeconómicos ya citados, en el presente puede decirse que esta función del Corpus está fosilizada. Ahora bien, en las calles por las que pasa la procesión eucarística no todos los que vivían eran grandes propietarios y, en algún caso, ni siquiera pequeño. ¿Por qué entonces llegaron a adornarse todas las fachadas, incluso las que no eran de viviendas? Creemos que por razones estéticas, religiosas y de simple imitación.

Indudablemente, el extraordinario efecto estético que el adorno de las fachadas y pavimento causa, sólo se alcanza mediante el exorno completo del circuito procesional. La colocación de ramos y juncia exclusivamente ante las viviendas de los propietarios produciría una discontinuidad que lo imposibilitaría. Era preciso que se adornaran todos los edificios.

Por otra parte, no conviene olvidar que el coste en trabajo o en dinero que el adorno de la casa comporta, particularmente si la fachada no es muy grande –como solían ser las de los pequeños propietarios o las de los que carecían de tierras–, no era ni es excesivo. Considerando esto, adornando sus fachadas y trozo de calle, estas familias –algunas, de economía muy modesta– podían participar en la fiesta de un modo semejante a como lo hacían los más pudientes y con tal ocasión mostrarse, aunque sólo fuera ilusoriamente, como sus iguales y consiguientemente superiores a los que vivían en otras zonas del pueblo. Además, por mediar el sentimiento religioso, se esforzarían en ello (su forma de pensar por este sentimiento podría ser semejante a: "si el Señor pasa por delante de nuestra casa ella debe estar como las de los demás").

En contra de la interpretación expuesta se puede objetar que, aunque en menor proporción, también había propietarios –incluido alguno del que hemos llamado primer grupo– que vivían fuera del circuito procesional establecido y que éstos, para hacer notar también su superioridad, pudieron presionar para que se estableciera una rotación de las calles por las que pasara la procesión eucarística. De esta manera ellos y sus vecinos también tendrían ocasión de adornar sus casas. Nosotros desconocemos que este tipo de presiones haya tenido lugar alguna vez; en cualquier caso, si existieron nunca tuvieron efecto.

De todas formas, también que existe otro factor que, quizá, también ha contribuido a que el circuito procesional se haya establecido rígidamente tal y como ahora lo conocemos. Se trata de que es el único conjunto de vías del pueblo que permiten trazar un tapiz vegetal continuo.

No obstante, creemos que el factor determinante en que el grupo de calles que se engalanan sea siempre el mismo es el sociológico. Dichas vías son las que invariablemente sigue la otra procesión más solemne que se celebra en Zahara, la del Santo Entierro. Por el contrario, otras procesiones suelen variar, al menos en parte, su itinerario para pasar también por otras calles del pueblo.

Como hemos apuntado ya, todos los vecinos de las calles por las que pasa la procesión del Corpus, al adornar sus casas, pese a las notabilísimas diferencias de

status existentes entre ellos, se mostraban ante los demás vecinos del pueblo como iguales. Por ello posiblemente, los grandes propietarios, con el refrendo eclesiástico correspondiente, encontraron la manera de sobresalir. Esta fue la colocación ante su puerta de los altares ya referidos para que el Santísimo hiciera estación (17). Con ello, tenemos la repetición de un elemento religioso y precisamente en la misma fiesta como símbolo de diferenciación social.

Por otra parte, del mismo modo que el adorno de sus fachadas y trozo de calle igualaba a todos los que poseían casa en el recorrido procesional, la colocación de altares manifestaba equiparados, por encima de las diferencias de fortuna que también se daban entre ellos, a quienes los instalaban.

Somos conscientes de que, que algunos altares –dos o tres– están, y antes también lo estaban, colocados ante viviendas que no son ni eran de grandes propietarios y hubo alguno de éstos que jamás tuvo un altar ante la suya. Sin embargo ello no invalida la explicación que ofrecemos sobre el origen de la generalidad de ellos. La concesión de un altar era –como lo es ahora, potestad exclusiva del párroco–. Por ello, bastaba cierta influencia o ascendiente sobre él para poder conseguirlo. No es de extrañar, por tanto, que las casas que poseen altar y no pertenecen ni han pertenecido a grandes propietarios sean o fueron de personas muy vinculadas a la parroquia por una relación profesional o por una acendrada, al menos externamente, religiosidad.

Además, sabemos que el gran propietario –de notorio sentir religioso– cuya vivienda no contó con altar (18) también puso de relieve –es posible que sin proponérselo– su pertenencia a la elite socioeconómica local a través de la vía religiosa y, más concretamente, eucarística. Sin embargo lo hizo con un matiz singular e incluso exclusivo. Sabemos que esa persona fue la que adquirió el notable *Monumento* en el que se expone el Santísimo de Jueves a Viernes Santo. De esta forma, para nada necesitaba situar en el Corpus un altar en su puerta.

Como consecuencia de los cambios socioeconómicos habidos en Zahara desde los ya referidos años sesenta, se ha producido una alteración en la distribución de los altares. Estos cambios, según se infiere de nuestra observación, responden a las reglas siguientes:

1. La casa donde se instala un altar conserva el derecho a mantenerlo después de que las personas que vivían en ella trasladen su domicilio a otro lugar fuera del circuito procesional. De esta forma el nuevo propietario, si quiere, puede seguir instalándolo.
2. En el caso de que el nuevo propietario decida no seguir con la instalación, el vecino de una casa próxima puede instalarlo ante la suya.

A título de curiosidad, añadimos que entre los años sesenta y los actuales no ha variado el número de altares aunque sí su distribución. A continuación indicamos la que existía antes y la de ahora:

Lugares	*Años sesenta*	*Actualmente*
Plaza de España	2	1
Calle S. Juan	2	2
Plazoleta	1	2
Calle Ronda	1	2
Calle Alta	4	3
Total	10	10

Por otra parte, en la procesión eucarística también existen dos rasgos que corroboran nuestra interpretación de que una de las funciones de la fiesta del Corpus es la de demostración de status.

Uno, es que el portador del *Guión*, que es figura destacada singularmente en la composición del cortejo, lleva el apellido de una de las familias del primer grupo de propietarios (19), la cual, de modo exclusivo y de generación en generación, realiza este cometido (Pérez Regordán, 1987: 14) (20). El otro, es que los portadores del palio son personas de un sector social distinto de las que portan los pasos de las imágenes de las procesiones que se celebran en el pueblo. que no trabajan la tierra. Actualmente, quienes llevan el palio son artesanos –por tradición, trabajadores manuales distinguidos–, administrativos, funcionarios, etc. Antes, según mis noticias eran propietarios de tierras. Por el contrario, quienes llevan los tronos de las imágenes son trabajadores manuales agrícolas o con una cualificación profesional, al menos supuestamente, inferior a los artesanos. Es decir, el llevar el palio también supone el reconocimiento de un cierto status social.

Por último, como indicamos anteriormente, la tercera función social de la fiesta del Corpus es la de ser vehículo a través del cual se refuerza la cohesión entre los miembros de las familias –en sentido extenso–, entre los vecinos y entre toda la comunidad local.

El adorno de las fachadas, por precisar la cooperación de dos personas al menos, es ocasión para que acudan a ayudar a los dueños de las casas miembros de su familia o amigos. Por consiguiente es ocasión para reforzar los lazos de solidaridad entre todos ellos, máxime si se tiene en cuenta el contexto festivo, la identificación del pueblo con la fiesta y, para muchos también, su significación religiosa. En cualquier caso, hay que destacar que las tareas de exorno, a pesar de requerir cierto esfuerzo físico, por la participación en la fiesta que implican, no suelen ser consideradas tediosas ni pesadas para la mayoría de los que las llevan a cabo. Por ello no hay vecino de las calles por las que la procesión pasa que pudiendo participar en ellas no lo haga.

Asimismo el adorno de las calles es motivo para que se refuerce la cohesión

entre todos los vecinos de la localidad. Así, de una parte, quienes tienen su domicilio fuera del circuito procesional y trabajan en el adorno de las casas de sus empleadores o en las faenas que el Ayuntamiento lleva a cabo en el referido conjunto de calles, también participan –aunque con la correspondiente retribución– en la preparación de la fiesta de forma análoga a como lo harían si vivieran en la parte del pueblo donde se celebra.

De otra parte, como el exorno de las calles representa un coste para la parte de la comunidad que, real o supuestamente, tenía mayor capacidad económica, la fiesta del Corpus pudiera ser, a través de lo lúdico, el precio simbólico que dicha parte de la comunidad había de pagar a la otra parte, la menos favorecida económicamente, por permitirle manifestar la superioridad de su status. Quizá, con ello se logra un equilibrio social que ha producido que, hasta el presente, nadie se haya cuestionado seriamente la forma en que la fiesta se celebra ni su traslado a otra zona del pueblo (21).

No podemos acabar este artículo sin dejar de reconocer que se dejan de lado en el análisis de la fiesta de referencia algunos aspectos de su celebración que, indudablemente, arrojarían más luz sobre el sentido antropológico de la misma.

En primer lugar se prescinde de establecer la cronología a lo largo de la cual la fiesta ha ido adquiriendo la fisonomía con la que ahora la conocemos. Tal tarea comporta una labores de investigación que escapan de las que, según indicamos al inicio, hemos utilizado. Sin embargo éstas sí nos han permitido conocer algunas modificaciones que han tenido lugar desde la terminación de la Guerra Civil hasta la actualidad y que son:

1. La ampliación de la celebración al día siguiente al jueves, hecho que se registró en la inmediata posguerra. No podemos precisar las razones que llevaron a esta prolongación de la fiesta pero, desde luego, lo cierto es que con el mismo coste se obtiene un refuerzo de todas sus funciones y de su significación.
2. La procesión tiene una composición menos rígida. En la actualidad al Santísimo sigue el conjunto de los fieles sin un orden especial. Antes, tras los ciriales que la iniciaban, iban los niños en una fila y las niñas en otra. Le seguían las mujeres en dos filas. Tras ella iba el Guión y tras él el Santísimo al que seguía la corporación municipal. Inmediatamente detrás iba la banda de música y finalmente, sin guardar ningún tipo de filas, los hombres. Por cierto que esta disposición según sexos y edades era la que se seguía habitualmente también en la asistencia a los cultos en la parroquia a lo largo del año. No hay que olvidar que a los más solemnes, los de Semana Santa, también asistía en un lugar preferente y reservado para ella, la citada corporación.
3. Como ha quedado apuntado, el Ayuntamiento tiene un mayor protagonismo en la preparación de la fiesta y, concretamente, en el exorno de las calles. Ello se ha traducido visualmente en una uniformidad casi total en el adorno de las paredes, pues los ramos que proporciona son todos de eucalipto.

4. Hasta la aplicación de los acuerdos del Concilio Vaticano II, el contenido religioso de la fiesta del Corpus se manifestaba también por la tarde. A esa hora, desde la víspera y durante siete días más se celebraba la Octava.
5. El traslado de la fiesta al domingo con motivo de la última alteración del calendario litúrgico. Con ocasión de este traslado, el lunes se ha reinstaurado la procesión vespertina de la Virgen del Rosario, que hasta los años cincuenta salía el jueves.

A nuestro modo de ver, el que la fiesta se haya adaptado al cambio de día de la semana sin reticencia alguna por parte de nadie ni síntoma de decadencia viene a ratificarnos en la idea, antes ya expresada, de que su significación religiosa es la que a nivel consciente tiene mayor relevancia y por ello sirve de soporte –o pretexto, si se quiere– al resto de su carga significativa y funcional.

Finalmente debemos señalar que en el presente artículo tampoco tratamos el hecho de que el modo de celebrar la fiesta, al menos en el adorno de las calles, es emulado en Algodonales y El Gastor. Ello, a nuestro juicio, debe guardar alguna relación con que ambas localidades dependieron administrativamente hasta el siglo XIX de Zahara. Como prueba de ello, cabe decir que ni Grazalema ni Prado del Rey, que aunque son pueblos vecinos no dependieron de ella, no llevan a cabo ningún intento de imitación.

Notas

(1) En el presente, todavía se conoce como Cañada de Arcos una vía que es parte al menos del camino que comunica Zahara con Prado del Rey. Por otra parte las ordenanzas de la villa, recopiladas en el siglo XVI, citan como camino de Ronda uno que pasaba por una parte de su actual término municipal conocido como Arroyomolinos.

(2) En dicha obra existe una vista de la población desde sus proximidades, en la que consta: "Camino de Málaga para Xeres".

(3) En algún año llegaron a funcionar dos.

(4) Los últimos datos estadísticos ofrecen la cantidad de 1.600 habitantes.

(5) Según estudio elaborado por el Banco Bilbao-Vizcaya.

(6) Las fechas citadas formaban parte del calendario general de ferias de Agosto de la Serranía gaditana. Así la de Zahara estaba encajada entre la de Puerto Serrano y la de Grazalema. Ello permitía a quienes realizaban actividades comerciales o relacionadas con los espectáculos –turroneros, tratantes de ganado, pequeños grupos de teatro o circenses– trasladarse de una a otra dando continuidad a sus actividades.

(7) Mientras que el cuartel de la Guardia Civil estuvo en una de las calles por las que pasa la procesión Eucarística, también instalaba un altar.

(8) Esta mayor asistencia es constatable aunque se descuente de ella la parte que le corresponde por la masiva presencia de los forasteros que acuden a ver la fiesta.

(9) Únicamente desde unos años para acá se adorna también una calle muy estrecha y corta que es la que une, aproximadamente en su mitad, los dos grandes tramos –de ida y de vuelta– del recorrido procesional.

(10) Su objetivo es la exaltación de la Ecucaristía. Promovida su institución desde finales del siglo XII, en 1264 Urbano IV fijó su celebración el jueves siguiente a la octava de Pentecostés. Su oficio litúrgico fue compuesto en gran parte por Sto. Tomás de Aquino.

(11) Estas diferencias de status hay que referirlas al pasado. La celebración, como es obvio, se generó y se ha mantenido, hasta años bastante recientes, en una sociedad plenamente agraria. Si en el presente, con una estructura económica y social muy diferente, el Corpus se sigue celebrando en Zahara con arreglo a los cánones con los que se configuró, se debe a que cumple perfectamente con las otras significaciones que tiene y a la tendencia de todas las fórmulas rituales a conservarse con las menores transformaciones posibles.

(12) A esta afirmación puede objetarse que son más numerosos los emigrantes que acuden el pueblo durante la feria. Sin embargo ello está relacionado con que Agosto es mes de vacaciones y sólo éstas posibilitan la venida de quienes viven en lugares lejanos –Cataluña fue el destino mayoritario de las familias que emigraron en la década de los sesenta– sin faltar a las obligaciones laborales.

(13) Sin duda, hasta la creación del Parque Natural *Sierra de Grazalema* fue el único.

(14) Día del Señor es la denominación popular que el Corpus Christi tiene en Zahara y en algunas otras localidades.

(15) Según Pérez Regordán (*Diario de Cádiz* de 1987, p. 14), en los libros parroquiales de Zahara –en la actualidad, los de más interés como fuentes históricas están depositados en el Obispado de Jerez–, aparecen fechados en 1634 gastos destinados, entre otras finalidades, a la compra de juncia para adornar las calles por las que pasaba la procesión eucarística. Sin embargo, nosotros creemos que en aquella época las características formales y funcionales de la fiesta serían muy diferentes. Las formales porque el núcleo urbano y, consiguientemente el posible circuito procesional, estaba situado en la ladera opuesta a donde hoy se encuentra. Las funcionales porque la sociedad existente era de composición estamental y no de clases. En nuestra opinión, sin descartar precedentes anteriores, es muy posible que los rasgos que la fiesta tiene en la actualidad se originaran principalmente en el siglo XIX, y más concretamente tras la desamortización de los bienes de la Iglesia y de los comunales (1835-1855). Pues sólo entonces, la propiedad agraria adquirió los rasgos fundamentales con los que llegó hasta mediados del siglo XX y el casco urbano ocupaba ya –incluidos los templos actuales– el lugar que ahora tiene.

(16) La procesión recorre a la ida la plaza de España –donde está el templo parroquial–, la calle San Juan, la Plazoleta y la calle Ronda; y en su vuelta la calle Alta y nuevamente la Plaza de España.

(17) Dado que, hasta el Concilio Vaticano II, la Iglesia también participaba plenamente de una concepción jerárquica de la sociedad, no puede extrañarnos la utilización de las ceremonias religiosas, o el distinto modo de llevarlas a cabo, como rasgo de diferenciación social. En prueba de ello podemos citar, por ejemplo, que hasta entonces, los entierros canónicos –un rito de paso– se catalogaban en tres categorías. De ellas, la superior se distinguía de las demás, al menos en Zahara, porque el trayecto hasta la iglesia estaba jalonado por un cierto número de paradas en cada una de las cuales el oficiante llevaba a cabo ciertas fórmulas rituales sobre el féretro. Forzoso es resaltar que quienes eran enterrados conforme a esta categoría solían ser miembros de las familias de los que hemos dado en llamar grandes propietarios.

(18) En la actualidad dicha casa sí cuenta con él en razón de que quienes ahora tienen la propiedad son, desde luego, personas muy vinculadas a la parroquia y con una muy meritoria trayectoria, a nuestro juicio, en labores de asistencia social.

(19) Por lo demás, durante una serie de años, cuatro altares estaban situados a la puerta de otras tantas casas pertenecientes a esta familia –en sentido amplio–.

(20) Según este investigador, el privilegio consuetudinario que la aludida familia posee, tiene su origen en haberse distinguido un antepasado suyo en los hechos que determinan la toma de 18 de Octubre de 1483.

(21) Sólo desde 1994, en que el Ayuntamiento aprobó la ordenanza pertinente, se ha hecho obligatorio para cada vecino de las calles que componen el itinerario procesional adornar sus fachadas y trozo de calle inmediato a ellas. Sin embargo dicha medida sólo se ha adoptado como precaución ante la posibilidad o el hecho de que casas que forman parte de aludido itinerario pasaran a manos de forasteros que, poco arraigados en el pueblo, no llevaran a cabo el adorno voluntariamente. En cualquier caso nunca ha habido que aplicar la referida ordenanza.

Bibliografía

Pérez Regordan, M.: "El Corpus en Zahara de la Sierra". En *Diario de Cádiz*, 1987, 18-6-1987, pp. 14.

Rodríguez Becerra, S.: *Las fiestas de Andalucía.* Editoriales Andaluzas Unidas Sevilla, 1985.

Sperber, D.: *El simbolismo en general* Barcelona. 1988.

Demófilo. Revista de cultura tradicional de Andalucía, núm. 24 (1997)

AGRICULTURA Y SOCIEDAD EN SANLÚCAR DE BARRAMEDA. UN MODELO DE EVOLUCIÓN RECIENTE EN LA ESTRUCTURA SOCIAL AGRARIA GADITANA

Cristina CRUCES ROLDÁN
Universidad de Sevilla

Resumen

A través de la descripción del sector agrario de la localidad de Sanlúcar de Barrameda, sus condicionantes ecológicos y sus diversos procesos históricos de transformación, se pretende analizar la evolución vivida por los distintos sectores sociales implicados, con especial interés en los pequeños propietarios viticultores y la transformación de los tradicionales horticultores navaceros en "nuevos agricultores" dedicados a la flor cortada en invernaderos. Se presentan los efectos de estos cambios en la construcción de la estructura social agraria del municipio, entendiéndola como un resultado de la reorganización de la agricultura y las nuevas técnicas y condiciones de la producción, en el marco de la intensificación capitalista en el campo andaluz.

* * *

En el conjunto de Andalucía, la provincia de Cádiz destaca por su gran diversidad geográfica, socio-económica, y, en un sentido amplio, cultural. A la vez que un raro ejemplo de asentamientos concentrados en sus sierras, Cádiz goza de una zona litoral extensísima, objeto de colonizaciones fenicias y griegas, que se concretan en focos de poblamiento litoral de tres mil años de antigüedad, de la singularidad del Campo de Gibraltar y de una campiña de extraordinario valor ecológico y agrario, beneficiaria aún de sedimentos cuaternarios. La condición de apertura al mar, sus ventajas estratégicas en tanto que "frontera" tanto por el norte como por el sur, y la riqueza de sus campos y de su pesca –utilizada para algunos de los primeros núcleos elaboradores de vino, telas y pastas de pescado– han hecho de la provincia un foco de continuidad civilizatoria, y se han traducido en una gran variedad de tradiciones y costumbres que se fundamentan en la continua recepción y reelaboración posterior de influencias de diversos pueblos.

Sin embargo, injusto sería olvidar que tales riquezas y potencialidades naturales, a las que más recientemente se han unido el sector turístico y el desarrollo de los servicios en general, han estado marcadas en los últimos siglos por un sistema de grandes desigualdades sociales que aún perdura. En lo que refiere al sector agrario, primordial para la provincia, y como doble resultado de la repoblación y los repartimientos y, más tarde, de las desamortizaciones del siglo XIX, la sociedad gaditana

está aún hoy muy polarizada entre "grandes propietarios" y "obreros sin tierra" (Moreno, 1991b:24). Históricamente, han sido muchas y fortísimas las movilizaciones políticas de estos últimos, con un profundo y notable desarrollo de la ideología anarquista entre los trabajadores del campo (Lida, 1972 y 1988; Malefakis, 1970; Calero, 1976; Termes, 1977; Kaplan, 1977; Maurice, 1990). El "movimiento obrero" tuvo así un hondo calado en la provincia, tanto en el periodo comprendido entre 1869 y 1936, cuanto en los últimos años del franquismo y durante los primeros de la "Transición Democrática".

Esta situación de desigualdad se agudiza en nuestros días en ciertas comarcas agrarias, sobre todo del interior, debido a la dependencia que siguen manteniendo respecto al sector primario y sus industrias de transformación. El desempleo agrario aparece como un problema estructural cuyos efectos sólo están atenuados en lo económico gracias a la implantación de una política de asistencia y subsidio a los efectivos obreros excedentarios. No olvidemos que la sierra y más adelante la campiña –zona de fugaz inmigración en la etapa de instalación de cultivos industriales y de regadío– sufrió un simpar desplazamiento de mano de obra intra y, sobre todo, extraprovincial, y así Cádiz pasó de ser tierra de recepción de pueblos y culturas a convertirse en tierra de emigración en los años sesenta.

Actualmente, asistimos a un cierto proceso de "retorno", más esperanzado que realista, de parte de aquella población. Pero, sobre todo, constatamos que las desigualdades derivadas del sistema latifundista y, más adelante, de la fuerte penetración de capital extranjero en el sector, sólo se han salvado relativamente en algunos municipios litorales más proclives al minifundismo, donde se han vivido en las últimas décadas algunos procesos de reconversión agraria de gran interés. Sanlúcar de Barrameda, en la Costa Noroeste de Cádiz, destaca junto a otras localidades por su especial trayectoria socio-económica a este respecto. Los acontecimientos vividos desde la década de los 70 son muestra de un modelo en el cual los pequeños propietarios tradicionales de viña y regadío han vivido cambios notabilísimos a consecuencia de las transformaciones globales sufridas por la producción y los mercados agrarios.

En este artículo queremos presentar algunos de los resultados de un trabajo de investigación más amplio (Cruces, 1994c) cuyo propósito es precisamente conocer, describir y analizar, desde una perspectiva microsocial localizada en el municipio de Sanlúcar de Barrameda, las formas y mecanismos de penetración del capitalismo avanzado en los sistemas familiares de explotación directa de la tierra, y examinar cómo han reaccionado los grupos orientados a la explotación de los recursos domésticos ante las nuevas exigencias productivas. Todo ello desde el punto de vista material y en sus referentes culturales e ideológicos, siguiendo sus regularidades y efectos sobre la estructura de clases y la cultura locales.

Al centrarnos en la situación de los pequeños propietarios, queremos salvar a este sector social del injusto olvido al que ha sido relegado en los estudios sobre estructura social agraria en Andalucía, más bien volcados en reconocer el modelo

latifundista prevalente. La representatividad teórica de los pequeños agricultores (Bernal, 1972 y 1974) y su fuerte protagonismo para la definición de la estructura social agraria actual de la provincia, aconsejan privilegiarlos en un volumen como el que hoy completamos. Y es por ello que, sin olvidar la contextualización del conjunto de la agricultura y la sociedad agraria sanluqueñas, navaceros (pequeños horticultores), "nuevos agricultores" (propietarios de invernaderos) y viñistas se convertirán en nuestro objeto de interés preferente.

Sanlúcar en el marco del Bajo Guadalquivir

Sanlúcar de Barrameda, asomada al mar en la desembocadura del Guadalquivir, fue centro religioso-sagrado en la Antigüedad prerromana y bética, enclave urbano continuado hasta nuestros días, y Villa de Señorío desde la conquista castellana en 1264 hasta su incorporación a la Corona, en 1645 (1). Desde finales del siglo XV, una intensa actividad comercial asoció el control del río al carácter de antepuerto de Sevilla.

Polarizada en su estructura social desde hace siglos, Sanlúcar se erige en uno de los centros más importantes del movimiento obrero andaluz desde la segunda mitad del siglo XIX hasta nuestros días, constituyendo un hito histórico relevante su constitución como cantón independiente en el verano republicano de 1873.

Sanlúcar ocupa, desde el punto de vista territorial, un espacio de 16.618 ha de transición entre el Guadalquivir y el Atlántico. La arteria fluvial entre Sevilla y su antepuerto, Sanlúcar, ha sido decisiva en la historia de ambas ciudades. El medio natural sanluqueño se compone de una amplia zona de marismas (5.500 ha), gran parte de las cuales se incluyen dentro de un plan de desecación impulsado por la Mancomunidad del Bajo Guadalquivir. Se trata de terrenos de morfología llana, con condiciones de semiaridez matizadas por la influencia marina y marcado carácter salino –1.800 ha, de hecho, se explotan como salinas–, que han servido tradicionalmente como pastos frescos de temporada y aprovechamientos agrícolas de regadío para la población.

Además de masas forestales de gran interés ecológico, encontramos en Sanlúcar una alta proporción de suelos de uso agrícola, algunos de ellos muy fértiles. Junto a las "mariscalas" –una de las muchas series de bujeos, aptas para el cultivo de secano– destacan la serie de dunas arenosas extendidas paralelamente al litoral, bajo las cuales hay una capa freática dispuesta sobre arcillas, y las "albarizas" o tierras blancas arcillosas de llanuras monticulares, donde se sitúan las viñas de primera calidad del Marco de Jerez. No obstante, la viña se cría también en "albarizones" y "barros", terrenos de calidad inferior. Finalmente, en la zona litoral o de ribera toman carta de naturaleza la actividad pesquera y la turística.

A esta diversidad edafológica se une una serie de ventajas climáticas que hacen de esta localidad un verdadero paraíso para el cultivo: temperaturas templadas y escasa oscilación térmica, gran incidencia de los rayos solares, alta humedad relativa del aire y ausencia de vientos de levante en favor de las brisas.

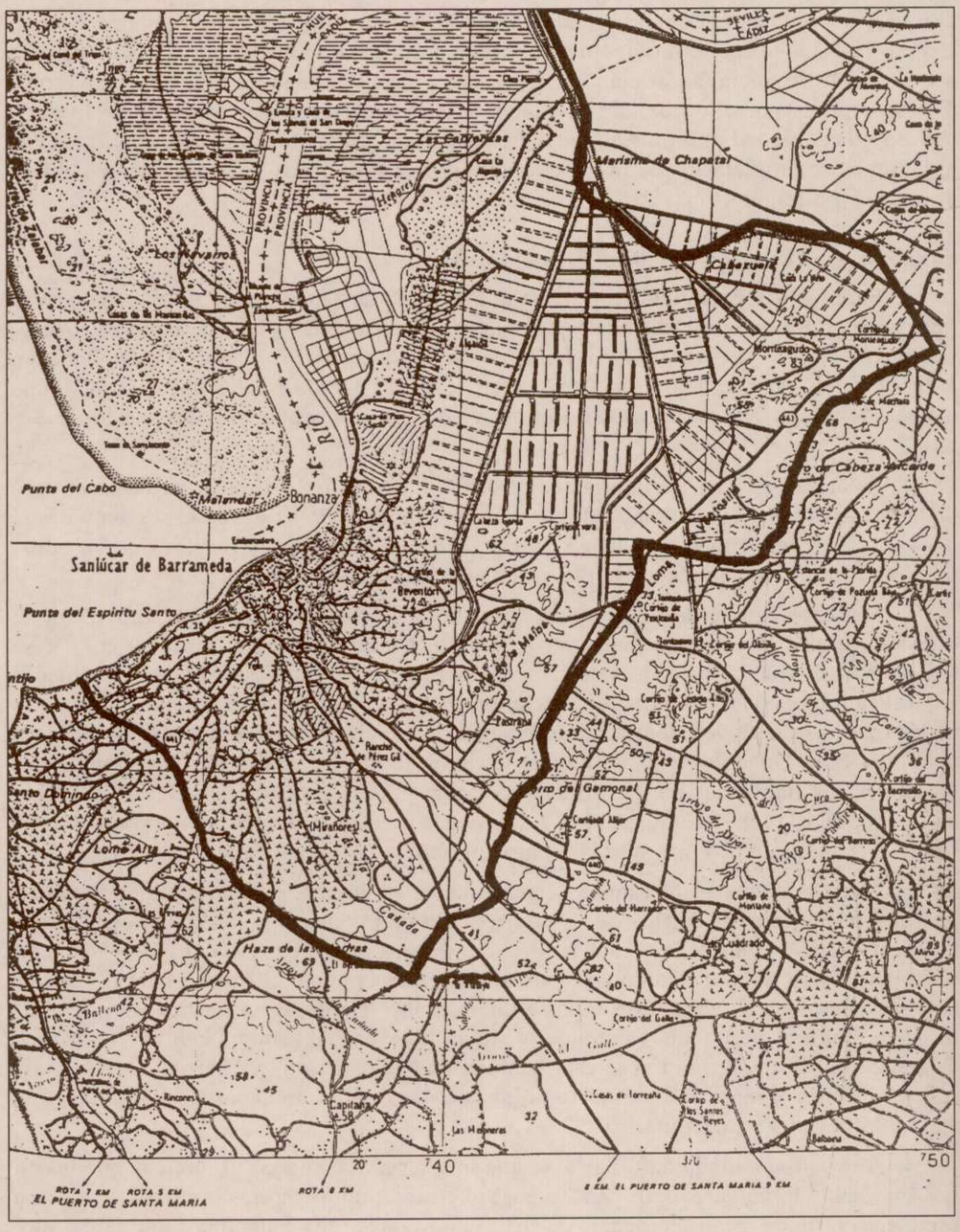

Punta del Cabo
Malandar
Bonanza
Sanlúcar de Barrameda
Punta del Espíritu Santo
Marisma de Chapatal
Montesagudo
Loma Alta
Cerro de Gamonal
Las Haberas
ROTA 7 KM
ROTA 5 KM
EL PUERTO DE SANTA MARIA
ROTA 8 KM
8 KM. EL PUERTO DE SANTA MARIA 9 KM

Fig. 1.

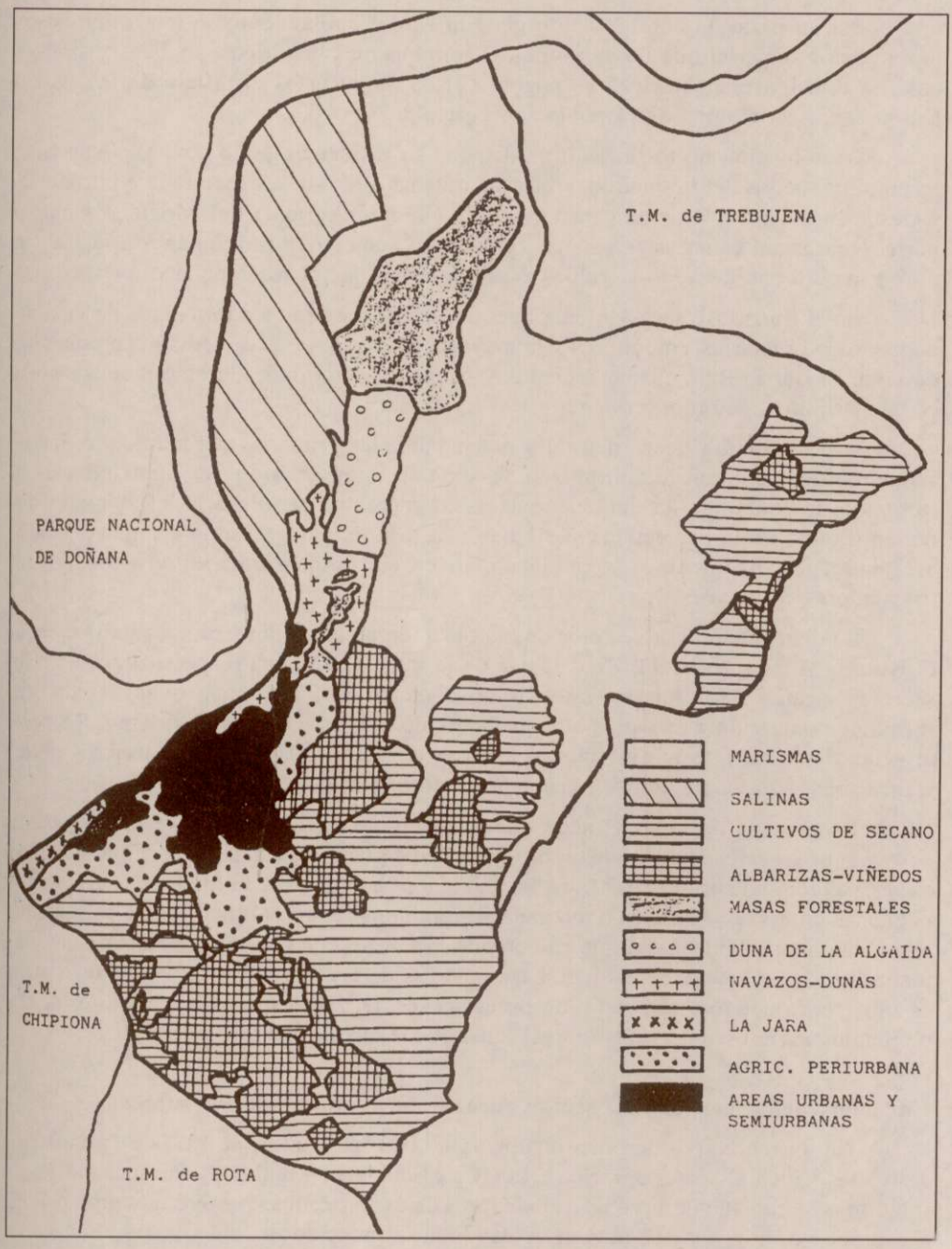


Fig. 2. Áreas de dignóstico del medio físico (PGOU Sanlúcar de Barrameda)

Por su parte, la configuración geográfica del poblamiento se realiza en base a una división material que lleva implícitos componentes históricos, sociales y simbólicos. La división por "barrios" y "pagos" (2) de Sanlúcar es el reflejo de la segmentación socio-económica de la población agrícola.

La población horto-floricultora dispone su residencia junto a su explotación en torno a los ruedos del municipio, en forma muchas veces desestructurada e infradotada y destacando sólo el trazo en damero de la Colonia Agrícola del Monte Algaida, al norte. No obstante, ciertas zonas más cercanas al núcleo o al litoral han ido sustituyendo en las últimas décadas el valor de uso agrícola por el residencial o turístico.

En el Barrio Alto, el Sanlúcar histórico, se concentran los jornaleros de viña, los pequeños propietarios viticultores y la mayoría de los mayetas o medianos propietarios de viña. El Barrio Bajo es más reciente, y ocupa las actividades terciarias relacionadas con la Administración, el comercio y el turismo.

A pesar de la riqueza natural y potencialidades primarias del municipio, impulsadas políticamente en los últimos años, y de su integración en las áreas urbanas de la región, la economía de Sanlúcar está escasamente desarrollada, sus habitantes disponen de una renta per capita muy baja, y la tasa de paro se sitúa en más del 60%, afectando principalmente a la población joven sin empleo anterior y a un 57% de trabajadores eventuales.

La distribución por sectores de la población activa es muy representativa: según el Padrón Municipal, el 32,1% y 33,5% de la misma se ocupa respectivamente en los sectores primario y terciario, este último característico de una pequeña ciudad, en forma de comercios y servicios a pequeña escala muy vinculados al turismo. Respecto al primario, a más de la agricultura, justo es destacar la fuerza de la pesca –hoy en franca crisis–, la acuicultura y, en menor medida, la ganadería.

La pujanza de la construcción en el pueblo y en localidades cercanas permite destacar un 10,2% de la población activa dedicada a esta actividad. Finalmente, el escaso sector industrial (19,3% de la población activa) está íntimamente asociado a pequeñas empresas y talleres o mediana y gran industria agroalimentaria. Destaca entre ellas la industria bodeguera, que ha cobrado gran brío con la nueva expansión del vino manzanilla, y en que cabe distinguir las bodegas de elaboración y las de crianza. Aquí es muy representativo el cuerpo de obreros especializados que ha compuesto los tradicionales gremios de arrumbadores, toneleros y otros del Marco de Jerez.

Caracterización general del sector agrario en Sanlúcar de Barrameda

En un municipio de poco menos de 60.000 habitantes, el 39% de la población activa se dedica al sector agrario. Esta cifra oficial es, en realidad, aún más elevada si incluimos el elevado número de trabajadores de explotaciones propias a tiempo parcial. Sin embargo, hay tres sectores agrícolas bien diferenciados:

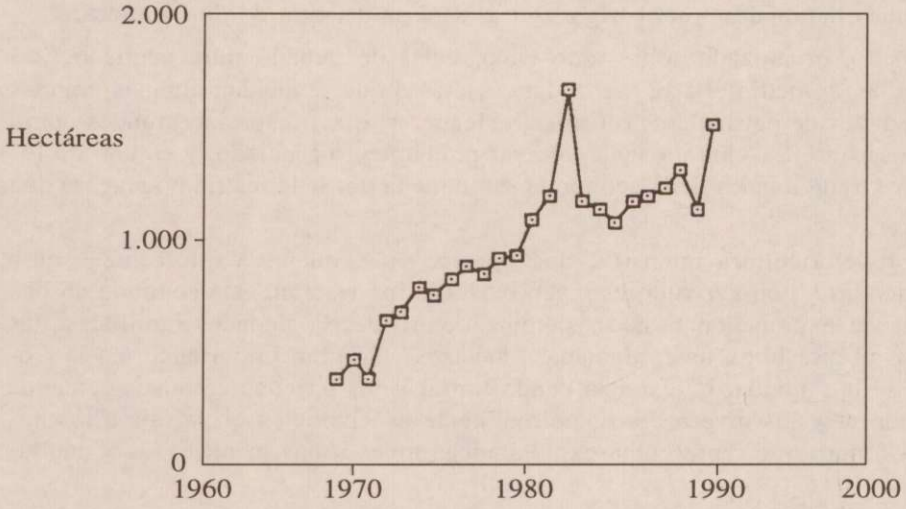
- El secano extensivo, en régimen de gran propiedad, da lugar a una forma de poblamiento particular: las "cortijadas". La importancia del secano extensivo no es tan extrema en Sanlúcar como en muchos pueblos de la campiña. Los cultivos más habituales son el trigo y el girasol en sistema de dos mitades.
- El viñedo, organizado sobre todo en parcelas de tamaño muy pequeño (2-3 aranzadas) y medio (10-12 aranzadas) (3), a las que se añaden algunas grandes propiedades de particulares o firmas bodegueras, que no son tan grandes como las de secano. La viña no suele generar poblamiento asociado, y es uno de los motores tradicionales de la economía sanluqueña por la industria bodeguera que asocia.
- La horto-floricultura intensiva, que aparece en pequeñas explotaciones muy tecnificadas y con agricultores receptivos a la innovación, está centrada en dos formas de explotación básicas, siempre dentro de propiedades familiares: las huertas al aire libre, antes llamadas "navazos", de gran importancia en la Colonia de la Algaida, La Jara, la banda litoral y los terrenos arenosos cercanos a Bonanza, y los invernaderos, normalmente asociados en el paisaje a los anteriores, pero que representan explotaciones mucho más tecnificadas y capitalizadas.

Añadiremos a lo anterior un tipo de agricultura periurbana de pequeños propietarios, localizada en los ruedos y caminos a El Puerto de Santa María, Jerez, Sevilla o Rota, en pagos donde se alternan frecuentemente la pequeña extensión de viña y huerta con invernaderos o ganadería menor, y en la que se localizan algunas naves, cooperativas, cobertizos, y pequeños talleres.

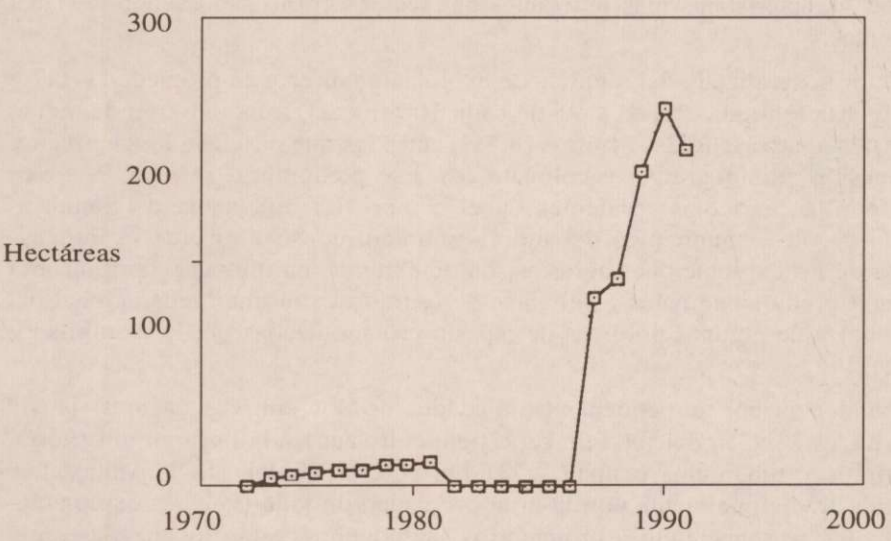
Entre las características más relevantes del sector agrario sanluqueño destacamos las siguientes:

- El carácter generalizado del régimen de explotación directa en propiedad (70,7% de la superficie total censada y 95 de cada 100 fincas), frente al arrendamiento (23,6%), la aparcería (0,2%) y otros (5,5%) entre los que destacan los regímenes de concesión administrativa y colonato (4). Ese predominio se vincula a casi 2.000 familias agrícolas residentes en el campo. La relevancia de Sanlúcar, como la de otros municipios del litoral gaditano, consiste en que la inmensa mayoría de las explotaciones agrarias son de explotación directa y familiar, por lo general predios pequeños resultantes de la transmisión intergeneracional del patrimonio y de algunas políticas de reparto protagonizadas por la Administración (5).
- La dependencia en las pequeñas propiedades de dos cultivos básicos: la vid (2.862 ha, el 28,23% del total de superficie cultivada) y la horticultura (hortalizas, flores y tubérculos ocupan 2.521 ha, el 24,86% del TSC). Ambos han coexistido tradicionalmente con la gran propiedad de viña (muchas explotaciones de viña, perteneciendo a propietarios sanluqueños, están localizadas en el término municipal de Jerez) y la gran propiedad extensiva.

Evolución del cultivo de hortalizas
Sanlúcar de Barrameda. Años 1968-1991



Evolución del cultivo de la flor
Sanlúcar de Barrameda. Años 1972-1991



Resultados municipales censo agrario 1982. Sanlúcar de Barrameda (Cádiz)
Número de explotaciones censadas según superficie total (Ha)

	Explotaciones	*% del total*
Número total explotaciones	1.812	100,00
0.1 - 5 ha	1.628	89,85
5 - 10 ha	43	2,37
10 -20 ha	42	2,32
20 -50 ha	79	4,36
50 -100 ha	6	0,33
más de 100 ha	14	0,77

- La orientación comercial de la producción desde antiguo a través de cooperativas locales y bodegas privadas, mercados locales para productos de huerta, y el mercado nacional y de exportación (sobre todo, a Holanda) en que la flor cultivada en invernaderos ha sido el producto protagonista.
- El incremento progresivo y constante del regadío, que prácticamente se ha triplicado desde 1968. Desde 1980 el terreno cultivado total se mantiene constante, y el regadío se asienta sobre terrenos antes de secano como consecuencia de la difusión de la "nueva agricultura":

Evolución tierras de regadío, secano y evolución total tierras de cultivo 1968-1991 (en hectáreas)

Año	*Regadio*	*Secano*	*Total tierras de cultivo*
1968	673	6.811	7.484
1972	708	7.188	7.896
1976	942	8.517	9.459
1980	1.042	9.104	10.146
1984	1.108	9.033	10.141
1988	1.393	8.741	10.134
1991	1.821	8.307	10.128

Fuente: Estadísticas de Cultivo Sanlúcar de Barrameda
Cámara Local Agraria (elaboración propia)

- El crecimiento de la producción, sobre todo de hortalizas y flor cortada, debido al aumento del terreno cultivado y al fuerte incremento en la productividad. En los gráficos adjuntos se comprueba que la progresión del terreno cultivado de regadío (hortalizas-flores) que hemos visto en el cuadro anterior, y que representa casi un 30% de aumento en 20 años, es ampliamente superada por la evolución de la producción bruta entre estas mismas fechas (6).
- La tendencia a la especialización productiva, que en el caso de la viña ha sido una constante, y que en el de la huerta no implica el monocultivo sino, en muchos casos, la diversificación dentro de un mismo tipo de cultivos, ya tradicional pero hoy acrecentada. En el secano extensivo, se ha producido la diversificación de cultivos por la cesión de espacio del cereal en favor de las oleaginosas.

Uno de los aspectos más destacables en este conjunto es el problema del desempleo agrario, marcado en gran medida por el desarrollo del sector vitivinícola, y que afecta no sólo a los trabajadores por cuenta ajena, sino también a los trabajadores por cuenta propia que en muchos casos han sido realmente propietarios-jornaleros. La reducción de jornales más destacada del mercado asalariado del Jerez en los treinta últimos años se ha producido, sobre todo, en el periodo 1985-1990, en comparación al quinquenio anterior. Sigue habiendo un alto número de trabajadores especializados en Sanlúcar, pero este relativo nivel de especialización no ha evitado que una gran parte del "ejército de parados" que representaban los minifundistas sanluqueños haya dejado de ser estructuralmente útil al sistema de gran y mediana propiedad.

La gran propiedad ha mecanizado y simplificado algunas de las labores de la viña, e incluso ha abandonado este cultivo; el mayeta, muy a su pesar, ha limitado las contrataciones y cultiva ahora su viña de forma menos intensiva y minuciosa que antaño. Se ha cerrado, asimismo, el sistema tradicional de contrataciones entre los pequeños propietarios y sustituido por la estricta "ayuda familiar" o el "tornapeón" (7). En los datos siguientes se comprueba el desplazamiento generalizado y la reducción de los efectivos que más trabajan en favor, primero, del intervalo medio (100-150 peonadas) y más adelante –y no por casualidad– del que recoge el número mínimo de peonadas exigido para cobrar el subsidio de desempleo en la fecha (60 peonadas):

El ciclo de desempleo en Sanlúcar se rebaja a los mínimos en Junio y Septiembre, y se dispara en Marzo. En mayo se observa una baja del desempleo, debida fundamentalmente a la castra en la viña. A finales de verano comienzan la recolección y envasado de la flor cortada y se recolectan otras cosechas de huerta, con lo que decrece el número de desempleados, al igual que en Septiembre con la vendimia. En el otro extremo, en los meses de febrero, marzo y abril se producen las máximas de paro. Son las fechas de crianza y cuidado de los frutos, en la que la demanda de mano de obra es escasa. En el caso de la viña, sólo en Diciembre y Enero decrece algo el desempleo gracias a la poda.

Relación número de trabajadores cuenta ajena que cotizan a la Seguridad Social según número de peonadas trabajadas (Sanlúcar de Barrmeda)

Nº Peonadas Trabajadas	*1980*	*%*	*1985*	*%*	*1990*	*%*
más de 200	135	5,8	110	3,5	136	2,7
150-200	237	10,2	226	7,2	289	5,7
100-150	533	22,9	695	22,2	1.086	21,5
50-100	831	35,7	1.359	43,4	2.705	53,8
menos de 50	592	25,4	743	23,7	816	16,3
Total	2.329	100,0	3.131	100,0	5.032	100,0

Fuente: Delegación Provincial del INEM, Cádiz (elaboración propia).

Es bien sabido que los trabajadores por cuenta ajena de Andalucía y Extremadura tienen hoy derecho a percibir una prestación asistencial por desempleo o subsidio de desempleo agrario (SDA) que se aplica desde 1984 como contribución especialmente diseñada para los trabajadores adscritos al Régimen Especial Agrario de la Seguridad Social (REASS). Recientemente, el Plan de Empleo Rural (PER), en el que se engloba, ha sido sustituido por el llamado "Acuerdo de Empleo Agrario" (AEA), pero se mantienen sus tradicionales requisitos, uno de los cuales era la obligación de presentar un número determinado de peonadas trabajadas para cobrar el subsidio. Lo cual da lugar a un cierto fraude para su consecución y provoca diversos efectos perversos: control del orden público por alteración de las reivindicaciones jornaleras, simulada incorporación de trabajadores ajenos al sector agrario –sobre todo jóvenes que no se dedican efectivamente ni se corresponden culturalmente con el colectivo de los "jornaleros" sanluqueños tradicionales–, clientelismo político (al partido gobernante en el municipio, y en definitiva al Estado) y personal (a los patronos), "intercambio" o la "donación" de firmas de peonadas ficticias, deshoras, trabajo no pagado, presiones, y otros (Gavira, 1993 y Palenzuela, 1990).

El regadío en Sanlúcar: la implantación de la "nueva agricultura"

Los regadíos de huerta de Sanlúcar están fundamentalmente constituidos por numerosas, pequeñas e incluso exiguas explotaciones, la mayoría de las cuales no supera la hectárea de superficie. En el cuadro siguiente así se observa, si bien el número total de hectáreas está ampliamente rebasado en la actualidad, y la cifra de propietarios debe ser puesta en solfa, en tanto que ni ésta ni ninguna otra fuente es capaz de recoger el número real de unidades familiares que explotan de forma independiente cada finca.

Catastro de Propiedad Rústica de 1990
Estadística de los Regadíos de Huerta de Sanlúcar de Barrameda

Tamaño	*Total propietarios*	*%*	*Total superficie*	*%*
0-1 Ha	473	88,1	215.28.52	64,8
1-2 Has	50	9,3	72.98.89	21,9
2-5 Has	11	2,1	31.90.58	9,6
5-10 Has	3	0,5	12.41.80	3,7
Más de 10	0	0	0	0
Total	537	100,0	332.59.79	100,0

Esto último se produce no sólo por la imposibilidad legal de escriturar de forma independiente pequeños trozos de terreno, sino porque las parcelas son divididas a medida que los grupos domésticos van desagregándose y no hay un excesivo celo por formalizar la transmisión. Además, dentro de una misma unidad de residencia pueden situarse dos, tres o más unidades de trabajo, como en el caso de hijos no independizados que tienen una explotación propia que cultivan individualmente dentro de la explotación familiar (8).

Por otra parte, las políticas de reparto de tierra han jugado un sólido papel en la conformación de la actual estructura de la propiedad de la tierra en Sanlúcar. Dos momentos han sido determinantes en la formación de campesinado parcelario, aunque sus resultados aportan matices de gran interés: la instalación de la Colonia Agrícola del Monte Algaida a principios de siglo (9) y la concesión de parcelas de marisma aledañas a La Colonia y Los Llanos realizada desde los años 1974-6 a 1990. En el primer caso, hay un grupo de agricultores asentados como colonos desde hace casi un siglo que, por su peculiar evolución a lo largo de éste, nos permite identificarlos como navaceros y viticultores incipientes y más tarde "nuevos agricultores". En el segundo, con condiciones de producción mejoradas, se ha creado un grupo de horticultores incorporado casi plenamente a la "agricultura de primor": los parcelistas. Ambos tipos de explotación tienen mayores dimensiones que las de la estructura derivada de la herencia de los horticultores y floricultores.

Sin embargo, el sector social protagonista de la más importante transformación productiva de las últimas décadas ha sido el de los pequeños horticultores de regadío, muchos de ellos "navaceros", así llamados por cultivar explotaciones en forma de huerta excavada denominadas "navazos" (Ruiz Gil y otros, 1991). Mientras que la huerta es superficial, el navazo es una pequeña explotación en forma de cubeta que, originariamente, permite a la planta el riego por la propia raíz gracias al flujo y reflujo de las mareas. Este sistema, posiblemente árabe y ya generalizado en el siglo XVIII,

fue patrimonio de Sanlúcar en los terrenos de dunas arenosas. Su estructura se enmarca en unos bardos de arena laterales dispuestos a modo de cortaviento, que sirven para el cultivo de frutales y otros arbustos, con la capa freática de agua dulce localizada a poca profundidad desde la superficie, una vez excavada, y con una alta capacidad de insolación y elevadas temperaturas interiores gracias a su naturaleza microclimática.

Su especial constitución hizo de los navazos un marco idóneo para el cultivo de hortalizas tempranas de gran calidad y amplia variedad, de afamado nombre en los mercados locales y comarcales y de elevados rendimientos por unidad de superficie (10), pero también altamente demandantes de fuerza de trabajo, tanto en las faenas propias del cultivo cuanto en la continua necesidad de abonado de contenido orgánico, tarea que realizaban manualmente después de extraerlo de los pozos negros de Sanlúcar.

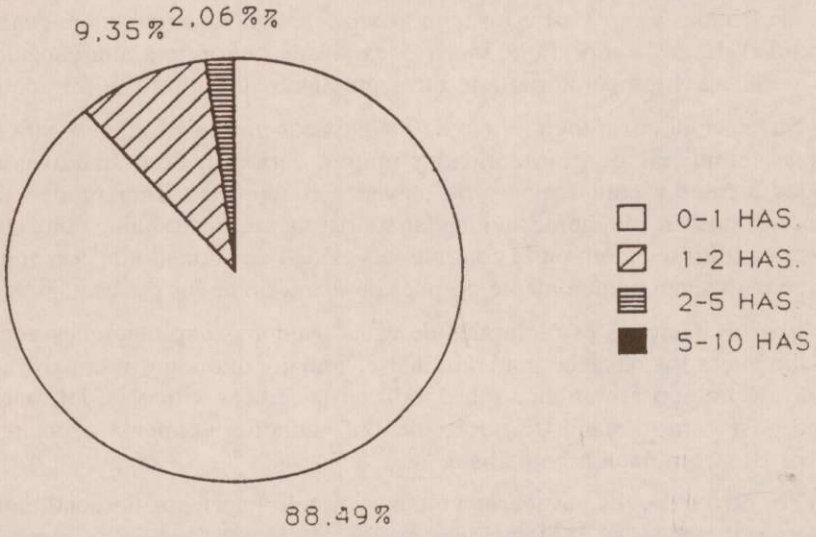
Las limitaciones estructurales de estas pequeñas explotaciones condujeron tradicionalmente a los navaceros a combinar el trabajo autónomo y la participación en el mercado de trabajo asalariado, sobre todo en las fincas vitícolas del marco de Jerez, sirviendo así como "mano de obra colchón", aunque altamente especializada, a los objetivos de acumulación capitalista.

Por otro lado, los navaceros vivían –y hoy lo hacen sus descendientes– en casas anejas a estas pequeñas explotaciones en los pagos periféricos, los ruedos, o bien en zonas del núcleo mismo de la población. En definitiva, el navazo era una verdadera unidad productiva y reproductiva, además de residencial, donde la mano de obra familiar era flexiblemente utilizada.

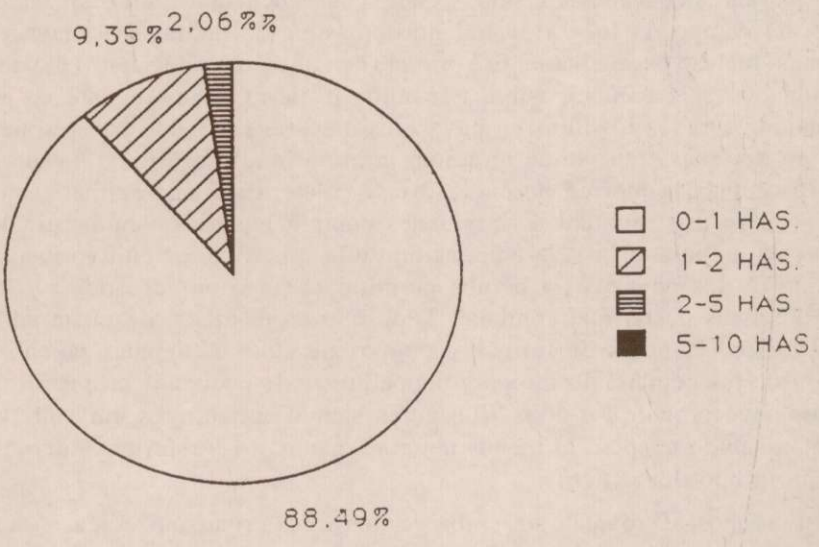
Durante la década de los 60, y como consecuencia de la mecanización de ciertas faenas del campo, la fuerza de trabajo doméstica de las familias navaceras terminó resultando incluso excedentaria. Esa primera "crisis de reproducción" (11) de los navazos tradicionales (se hacía imposible transmitir la tierra de modo que se permitiera la conversión de todos los hijos en navaceros a su vez) se saldó con respuestas estratégicas tan diversas como la emigración, la movilidad profesional, la sucesión troncal –que sustituía a la teórica herencia divisa bilateral, a su vez matizada patrilinealmente–, el recurso puntual a actividades complementarias semimarginales (recolección, venta ambulante) o a la ampliación de la superficie de cultivo mediante el allanamiento de los navazos (la bomba permitió el riego en superficie) y la roturación ilegal de zonas de bosque comunal. Todo ello en el marco de plena adopción de la mecanización, cambios de formas y objetos de cultivo (tomate, zanahoria) y fuerte difusión de las comercializadoras y cooperativas de pequeños propietarios. Gracias a ello, los navaceros de los años 70 seguían siendo agricultores muy innovadores, que se habían sabido adaptar, al menos temporalmente, a las reformas internas y externas al propio grupo doméstico.

Los años 80 marcan sin embargo una transformación radical en estas estrategias, y desembocarán en la transformación definitiva del paisaje social sanluqueño. La agricultura siguió cambiando y la continuidad del sector navacero ya reorganizado se encontró con lo que denominaremos su "segunda crisis de reproducción", en que la

Huertas: relación tamaño-explotaciones totales



Huertas: relación tamaño-extensión ocupada



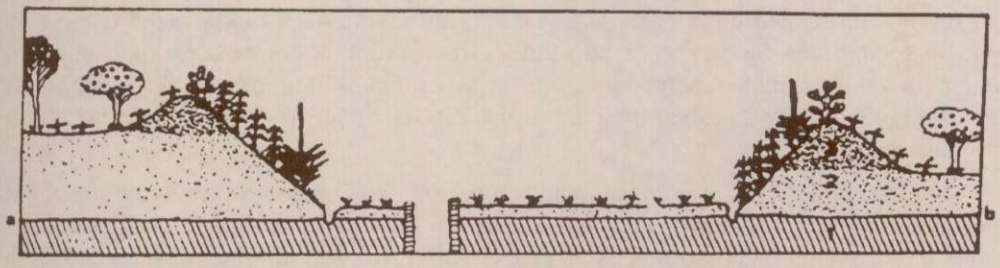


Fig. 3. Reconstrucción ideal de un navazo según Ruiz Gil y otros. 1: nivel freático, 2: suelo de arena donde se excava el navazo, 3: arena producto de la excavación utilizada para el resguardo («bardo»)

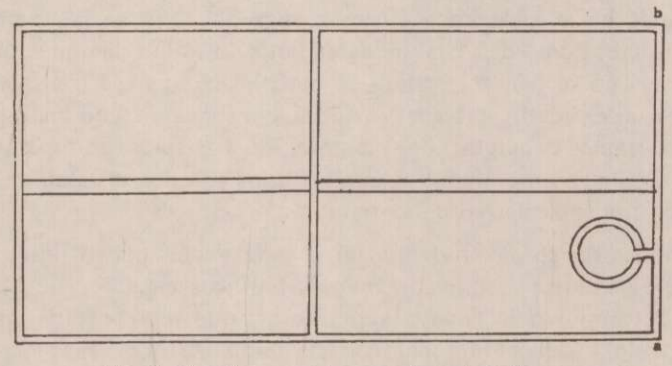


Fig. 4. Canales o zanjas que dan al «tollo» o poza

forma tradicional del navazo se encontraría con una fase crónica y definitiva. Su capacidad de reproducción como "unidad social de producción" se agotaba por la insalvable contradicción entre dos factores:

- De una parte, la liberación objetiva de una parte de la mano de obra familiar que se mantenía, e incluso se había incrementado durante los años posteriores a la revolución verde y la mecanización, y la estructura y características del medio de producción fundamental: el navazo, sólo parcialmente intensificado y siempre reducido.
- De otra parte, los objetivos de reproducción social del grupo, entendidos como el ideal de mantener al mayor número posible de sus miembros como propietarios de medios de producción propios.

La decisión era evidente: si se mantenía el reparto, aunque limitado a los varones, sin mejorar o capitalizar la finca ni generar un paralelo aumento de la productividad, los hijos habían de conseguir ingresos alternativos que, presumiblemente, no procederían de su condición de propietarios, sino del carácter de trabajadores por

cuenta ajena, incluso en el caso de que cada hijo mantuviera su "pedazo" como ocupación secundaria. Se podía, de otro lado, circunscribir la herencia exclusivamente a una parte de los hijos –o incluso uno solo– y así al menos algunos miembros del grupo, pero solamente estos, asegurarían una relación semejante respecto a los medios de producción.

Una serie de factores concatenados ofreció la posibilidad de una tercera vía, que permitía a la vez el reparto a un mayor número de hijos y la reproducción social de éstos exclusivamente como pequeños propietarios. Nos referimos a la "nueva agricultura".

La elección de una u otra estrategia daría lugar a la disociación de los navaceros tradicionales en dos sectores sociales distintos: los "navaceros intensivos" y los "nuevos agricultores". Y este es el proceso vivido hasta hoy, en que, del terreno de navazos o huertas existentes hasta hace unos 10 años, más del 40% se ha transformado en invernaderos. Desde el punto de vista de las explotaciones la relación se invierte: sólo un 25-30% de éstas no se han convertido en parcelas exclusivas o mixtas de "nueva agricultura". Pero no es fácil establecer las relaciones exactas con cada cultivador, y hay multitud de variantes concretas: por ejemplo, muchas fincas se reparten y el padre mantiene la huerta al aire libre, mientras que los hijos casados instalan un invernadero en el otrora único tipo productivo de la familia.

Esta reconversión se ha producido al socaire de un nuevo tejido productivo, impulsado desde el exterior y apoyado por las políticas estatal y de la Comunidad Autónoma. Nos referimos a la "nueva agricultura", que representaba ya en 1980 el 20% del valor de la Producción Final Agraria andaluza (12). Esta "agricultura de primor" se centra principalmente en pequeñas propiedades, muchas veces inferiores a 1 ha, y sus formas productivas fundamentales son los "cultivos forzados", con técnicas como el enarenado y el plástico (acolchados, invernaderos), que permiten producciones extratempranas y diversificadas, pero requieren altas inversiones en capital y mano de obra.

La tendencia a la dinamización agrícola muestra gran relieve en varias zonas discontinuas de los litorales mediterráneo y atlántico de las costas andaluzas. Las favorables condiciones agroecológicas, sobre todo referidas a microclimas templados o, al menos, de poca presencia de temperaturas bajas, la existencia de pequeñas propiedades minifundistas familiares, un marco económico en el que el desempleo se ha convertido en rasgo estructural (decreciendo por tanto los "costes de oportunidad" para los pequeños propietarios y sus descendientes) y unas coyunturas externas favorables a la tecnificación de las fincas y a la exportación de ciertos productos a mercados exteriores, a través de nuevas formas de comercialización y "agrobusiness", han coadyuvado a la implantación definitiva de la "agricultura de primor" en las tierras arenosas de las costas andaluzas. Lo mismo ha sucedido con la política de la Administración, tanto en lo tocante a las subvenciones directas para la reforma de las estructuras agrarias (R.D. 808/1987 y R.D. 1887/1991), como la política de infraestructuras (Planes de Regadío) y de reparto de la tierra de marisma.

Frente a otras zonas, como el litoral onubense del fresón o la horticultura almeriense de invernaderos, en la Costa Noroeste de Cádiz la "agricultura de primor" no ha conseguido crear una industria subsidiaria, lo que –unido a la dependencia de los mercados europeos– hace que el agricultor participe escasamente del valor añadido generado por su producción primaria. Esta dependencia económica se añade a otros problemas, como el medioambiental, que contribuyen a otorgar tanto a nuestra economía como a nuestra ecología un viejo papel "colonial": ser una vez más objeto de la expoliación de los recursos naturales y del valor creado en los procesos de trabajo, por parte de intereses que se localizan en "centros" de poder y decisión para los que Andalucía está actuando de periferia (Delgado Cabeza, 1991).

Las nuevas formas de producción intensiva hacen que los "nuevos agricultores", trabajadores directos en pequeñas explotaciones techadas (invernaderos) donde el cultivo estrella es la flor cortada, se caractericen por el alto grado de tecnificación de explotaciones muy pequeñas, la elevación de la composición orgánica del capital, la mayor escala de la producción, el aumento de rentas brutas anuales, la exigencia de capitalización con encarecidas inversiones y la relación subordinada a los canales de comercio internacional.

En contradicción sólo aparente con el desarrollo técnico, químico y mecánico efectuado en estas pequeñas explotaciones, se hace necesario aplicar en ellas mucha fuerza de trabajo, con lo que los avances han corrido en paralelo a unos altísimos grados de intensificación del trabajo familiar, habitualmente en forma manual (Mignon, 1982) no sólo aplicado a la producción directa, sino también a la preparación, el envasado y empaquetado de cajas de hortalizas o ramos de flores. Es así que las formas domésticas de producción agrícola –o, en términos más simples, la "familia agricultora"–, base tradicional de la producción agrícola y la explotación de la tierra, son hoy especialmente útiles para afrontar un tipo de horticultura y floricultura altamente tecnificados, gracias a su alto margen o capacidad de autoexplotación.

En este sentido, navaceros y "nuevos agricultores" comparten un mismo cálculo económico. Frente a la convicción de que los ingresos deben percibirse con regularidad, como contrapartida a una labor cumplida (cálculo característico de la clase jornalera), el cálculo económico del pequeño propietario puede admitir que no exista esa relación para todos y cada uno de los miembros que trabajan en la explotación familiar. Como mencionaba Kautsky, "al igual que el propio trabajo doméstico, el trabajo agrícola propio no se reputa como dispendio, suponiéndose que no cuesta nada. Todo lo que proporciona al hogar el cultivo de la tierra es considerado como beneficio neto" (1974:60). Es decir, se idealiza lo percibido por la familia como un monto global, en que no se contabiliza la parte alícuota de la inversión de trabajo, individuo a individuo. Y, por otra parte, no suele valorar el beneficio suplementario que debería obtenerse de la tierra como "empresa" (13).

En definitiva, y en lo tocante a la horticultura y, sobre todo, la floricultura, en Sanlúcar destaca la formación de nuevas unidades de producción a partir de la "unidad madre" del navazo, de tal modo que se ha facilitado la reproducción ampliada de una

célula productiva antigua en varias nuevas derivadas de la anterior. Cuando no ha provocado la compra o arrendamiento de tierras, a unos precios muy altos pero que se consideran adecuados para la lógica chayanoviana del agricultor (14). No obstante, también algunos viñistas y ganaderos se han incorporado al proceso. En un camino de difusión "por ondas" que el campesino ha asumido mediante un progresivo control del riesgo, hoy encontramos en Sanlúcar un sector de navaceros tradicional, intensivo, que ha tenido que limitarse a no cumplir con el objetivo de la reproducción social en la generación de los hijos si no es a través del techado de los "pedazos" repartidos entre los varones, y una segunda generación que ha asumido, sobre todo en los ciclos prematrimoniales y/o de plena crianza de los hijos, el reto del plástico.

Es así que la "nueva agricultura" ha facilitado, al menos de momento, la solución el problema de la segunda crisis de reproducción del navazo, y en ocasiones otras explotaciones semi-marginales sanluqueñas. Ha elevado la ratio de productores-consumidores de los grupos domésticos gracias a la intensificación, y ha permitido –además de mantener el estatus de propietario– una forma de autoempleo, aun sin llegar a provocar la demanda de población inmigrante. Sin la facultad de acogerse a la renovación productiva de la "agricultura de primor", el futuro de los hijos de navaceros y otros pequeños propietarios habría sido posiblemente el engrosamiento del sector de parados agrícolas. El éxito de las estrategias de mejora de las explotaciones y su conversión en invernaderos radica en que permite un ajuste entre las necesidades de equilibrio de la exigua oferta del mercado de trabajo local, y los objetivos de reproducción social propios de los grupos domésticos a los que tales innovaciones afectan. No es menos cierto, sin embargo, que el término que designa la situación de la "nueva agricultura" es "dependencia" o incluso "colonialismo", de las grandes políticas de subvención y apoyo, de los "agronegocios" y de otras instituciones financieras.

Finalmente, y en lo que refiere al trabajo como estructurante de las identidades colectivas, observamos que, a la vez que ciertos elementos la cultura del trabajo de los "nuevos agricultores" han servido para la adaptación a las nuevas condiciones materiales, otros componentes de la misma sufren importantes modificaciones (15). Ha facilitado la participación en el proceso la existencia previa de una cultura del trabajo ya conocida y practicada, en la que el sobreesfuerzo, el trabajo como "tiempo continuo", la defensa de la "caliá" (calidad) del trabajador, el orgullo del oficio y del trabajo autónomo antes que la sumisión al patrón son pilares cardinales, como la costumbre técnica misma del trabajo manual, meticuloso. Para estos pequeños agricultores, además, la defensa cultural del trabajo autónomo ha tenido históricamente no sólo el interés económico de no "caer" en el estrato de trabajadores sin tierra y muchas veces sin trabajo, sino también un claro sentido cultural e ideológico: los pequeños propietarios sanluqueños han asumido históricamente como propias las reivindicaciones sobre la tierra y las condiciones de trabajo de los jornaleros, y compartido su misma posición de clase.

Al mismo tiempo, en cambio, se suceden nuevos procesos y espacios de trabajo caracterizados por el forzamiento extremo de la planta, la pérdida de naturalidad en los

ciclos y la consecuente sustitución de los ritmos tradicionales por otros de extremada dedicación. Todo ello en un nuevo paisaje "vertical" de invernaderos donde el trabajo al aire libre se sustituye por la división e independencia de cada explotación, donde ya no es posible controlar directamente la planta de forma exquisita, en tanto que el resultado es crecientemente de mayor productividad.

Lo mismo ha sucedido con la imagen de la tierra. Hoy, la amplitud del volumen de la producción agraria cesa de depender en gran medida de la superficie de que se dispone. En la "nueva mentalidad", ser propietario de más terreno no es ya tan ventajoso como serlo de tierras más capitalizadas (16), con lo cual se desplaza la reivindicación del reparto en favor de las subvenciones y ayudas a la explotación o la comercialización. Todo ello dentro de un sistema de endeudamiento financiero que entraña grandes riesgos, que no dependen de las restricciones naturales de la producción, relativamente superadas, sino sobre todo de la indeterminación de los precios, que marca una absoluta falta de control sobre el resultado del trabajo (17). Riesgos sólo salvados por la capacidad de autoexplotación del grupo, y que hacen balancear al campesino entre dos elementos: el apego a la tierra y el sentido de desposesión provocado por las deudas y por la necesidad creciente de amortizar capital como uno de los gastos nucleares en la economía familiar.

La evolución reciente del sector vitivinícola

Pasemos ahora al sector de la viticultura, cuya historia permite prácticamente seguir la historia misma de Sanlúcar (18). Al menos desde el siglo XVIII, el sector se ha caracterizado por dos cuestiones: su carácter de principal fuente de riqueza de Sanlúcar, gracias al mercado de producción y exportación de vino, y la necesidad de contratación de un importante contingente de trabajadores asalariados, tanto para los viñedos del término como para el conjunto del Marco de Jerez.

El incremento en el número de hectáreas de viña cultivadas desde finales del siglo XVIII coincidió con el perfeccionamiento en la obtención de vinos, con nuevos procedimientos de vendimia, pisa y trasiego. A finales del siglo pasado, la filoxera invadió los campos andaluces, destruyó muchos viñedos de Sanlúcar y arruinó a algunos vecinos cuya principal riqueza era la cosecha de la uva. Pero también fue un momento de especial importancia en la consolidación del régimen de pequeña propiedad que hoy caracteriza la viticultura sanluqueña: algunas grandes haciendas fueron abandonadas por sus propietarios y algunos de los más pequeños pudieron acceder a su compra a precios relativamente bajos. A comienzos del siglo XX se efectuaron numerosas plantaciones de vides americanas, riparias y otros tipos, inmunes a la filoxera, y merced a ello la industria bodeguera sanluqueña volvió a recobrar su esplendor.

La especificidad de la viña era y es la existencia de un número importante de ciclos de cultivo –agostado, embasurado, descabezado, alumbra, aserpia, poda, cava, castra, bina, rebina, achatado o asentado, ahorquillado, injerción y vendimia– muchos de los cuales necesitan de un alto grado de especialización de la fuerza de trabajo y

que ha provocado la existencia de un sector social de "faeneros" privilegiados en el Marco, en muchos casos propietarios a su vez de pequeñas parcelas de viña cultivadas familiarmente (19). Incluso estos trabajadores agrícolas se han autocalificado siempre antes como "viticultores" que como "jornaleros".

En la actualidad, el Marco de Jerez se puede describir como un centro latifundista centrado en Jerez y El Puerto de Santa María, con tres municipios minifundistas periféricos: Sanlúcar, Chipiona y Trebujena, tal y como se observa en el cuadro:

Estadística de distribución de la propiedad de viñedo
1989 Sanlúcar de Barrameda (Cádiz)

	Aranzadas total	*% del total*
Total superficie viñedo	4.230	100,00
0 - 1 ar.	661	15,62
1 - 2 ar.	1.027	24,27
2 - 5 ar.	1.010	23,89
5 - 10 ar.	553	13,07
10 - 20 ar.	437	10,33
20 - 30 ar.	312	7,37
30 - 50	170	4,02
50 - 100 ar.	60	1,43
más de 100 ar.	0	0,00

Fuente: Consejo Regulador del Marco de Jerez, elaboración propia

Hasta la década de 1960, el sistema de cultivo era prácticamente el mismo en la pequeña y en la gran explotación: uso de una abundante mano de obra y del azadón (labranza), las cuchillas (poda) y las tijeras (vendimia) como únicos instrumentos y herramientas de trabajo. Las grandes fincas de viña, más retiradas del núcleo de población y más demandantes de mano de obra, recurrían a cuadrillas completas que adoptaban el procedimiento de "ir a dormir fuera", en las gañanías o casas de las gentes, las cuales resultaron ser uno más de los focos de difusión de las doctrinas anarquistas durante la segunda mitad del siglo pasado y principios del siglo XX.

Desde finales de los años 50 de este siglo se inicia un proceso de alza de salarios que contribuyó grandemente a la mecanización de ciertas faenas de la viña. Fueron además los años de introducción de nuevos plantones ("planta dirigida"), y las labores manuales, o con vehículos de tracción animal, pasaron a ser "labores mixtas"

y, más tarde, exclusivamente mecánicas. Ejemplo de ello es que los nuevos tractores estrechos condujeron al abandono de la plantación "a marco real", "postura antigua" o "postura estrecha", por la "postura ancha" entre cepas (2,40 x 1,20 ó 2,35 x 1,15 metros), que permitía el paso de un tractor. Estas y otras transformaciones hicieron que se redujeran extraordinariamente las peonadas que cada hectárea necesitaba al año.

Sin embargo, el alcance de la mecanización fue mucho menor en la viña que en otros cultivos de secano. Ciertas faenas fundamentales (bina, castra, injerción, poda, vendimia) sólo pueden ser manuales, y por tanto, no se redujo tan drásticamente el número de peonadas necesarias. La mayoría de las grandes propiedades, además, todavía tenían las cepas plantadas a "postura estrecha". No obstante, la separación progresiva de los costes salariales y los precios pagados por la uva (De los Llanos y Roux, 1986) condujo, ya a finales de los años 60, al abandono de lo que se conoce en Sanlúcar como "criar la cepa a placer" en algunas grandes explotaciones.

En la pequeña propiedad había que aprovechar toda la superficie, con lo que se ha mantenido hasta hoy la "postura estrecha", que permite el paso de motocultores pero no de tractores grandes. El pequeño viticultor mantuvo altos niveles de productividad, y siguió compaginando la pequeña propiedad con su participación especializada en el mercado de trabajo asalariado, esta vez con crecidos sueldos.

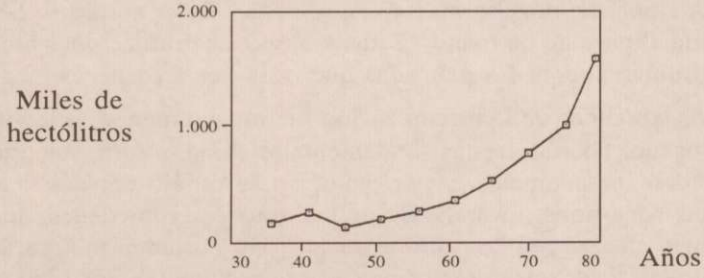
Hasta la campaña 1970-71, la uva o el "mosto de reposición" (es decir, el caldo tras el pisado de la uva) eran surtidos a las grandes empresas de dentro y fuera de Sanlúcar básicamente por los mayetas, los pequeños propietarios independientes, las cooperativas, y también los pequeños bodegueros sanluqueños. Los mercados del vino fueron en esta época agudamente penetrados por empresas multinacionales radicadas en Jerez, cada vez más sólidas, que ya no sólo ejercían su dominio sobre el obrero, sino también sobre el pequeño empresario sanluqueño.

A principios de los 70, se produce un fenómeno alarmante: no había "mosto de reposición" en el Marco de Jerez, con lo que el precio de la uva se disparó. La eclosión de la demanda de vinos y el aumento de la exportación hicieron pensar que las viñas del Marco no serían suficientes, con lo que se fomentó la plantación de otras tantas hectáreas en nuevos terrenos de la comarca y de zonas no precisamente óptimas para la crianza. Las grandes bodegas se decidieron, apoyadas por los incentivos de desarrollo canalizados por la Administración, a criar sus propios esquimos en terrenos, bien de antigua propiedad, bien adquiridos para la ocasión. Iniciaron además una fuerte capitalización de las empresas: compra de inputs industriales, construcción de nuevas bodegas, nuevas soleras, y otros. También muchos de los pequeños propietarios plantaron de viña una parte de sus tierras, lo que condujo a un fuerte incremento de las hectáreas cultivadas: de 11.940 ha en 1971, a 22.091 ha en 1976. Se crearon entonces nuevas cooperativas vitivinícolas.

El auge progresivo en la exportación de vinos del Marco de Jerez alcanzó su cénit en 1979. Mientras la bonanza del mercado se mantuvo, grandes y pequeños propietarios se vieron favorecidos. No sólo la uva era mucho más cara, sino que había

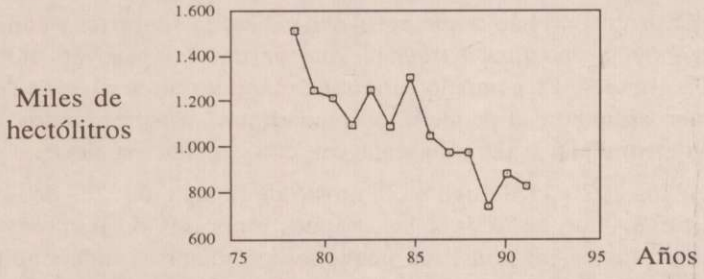
Exportaciones totales vinos de Jerez. Años 1935-1979

Fuentes: Consejo Regulador (elaboración propia)



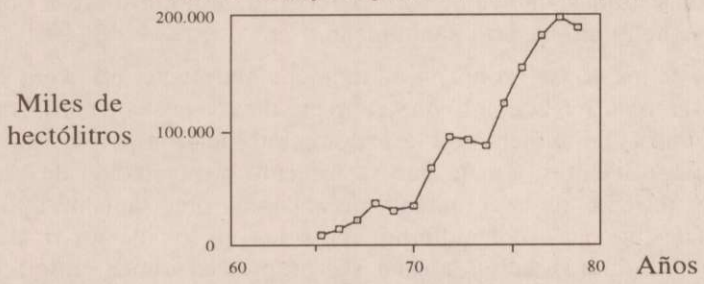
Estadística de exportación de vinos de Jerez. Años 1979-1991

Fuentes: Consejo Regulador (elaboración propia)



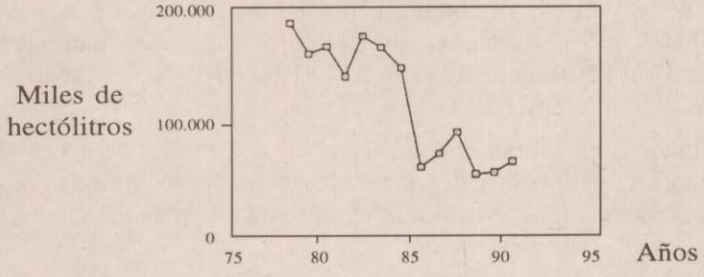
Exportaciones totales vinos de Jerez. Años 1935-1979

Fuentes: Consejo Regulador (elaboración propia)



Exportaciones totales vinos de Jerez. Años 1935-1979

Fuentes: Consejo Regulador (elaboración propia)



muchos más "tajos" o campos donde acudir como asalariados. Fue la "época dorada" de los obreros agrícolas, en que tuvieron un mayor peso en la firma de convenios o ante eventuales acciones de huelga. Por su parte, el mayeta encontró en estos años el elemento que parecía catapultarlo definitivamente hacia una posición más alta en la estructura socio-económica de Sanlúcar.

Pero en la década 1975-85 se produce el proceso de internacionalización más importante del sector agrario español, "con procesos de adquisiciones, tomas de posición, fusiones, etc. en importantes empresas agroalimentarias españolas a través de los grandes conglomerados financieros de tipo multinacional" (Cadenas y Fernández, 1988: 9-10). En el sector vitivinícola, la presencia del capital extranjero se había trasladado desde un estricto confinamiento a los procesos de transformación (dependiendo de las aportaciones de cooperativas –es decir, pequeños propietarios– e independientes) hacia el dominio y control de la raíz del proceso de producción agraria: la tierra.

En esta situación, el mercado de exportación se resintió en la década de los 80: el Jerez tenía que competir en los mercados de Gran Bretaña con el "British Sherry", y el hábito cultural de beber vino estaba aquí en franca decadencia. Las exportaciones de caldos comenzaron a bajar, con lo que también lo hacía la venta de los mostos a las grandes casas vinateras. Las bodegas podían autoabastecerse de materias primas o recurrir a los "independientes", bien fueran productores exclusivamente, bien los mayetas, algunos de los cuales, en el caso de Sanlúcar, no sólo producen sino que también elaboran el mosto y lo venden a las bodegas de crianza. Algunas pequeñas bodegas quedaron abocadas a la desaparición o la venta. Las cooperativas de pequeños propietarios vieron almacenarse unos mostos que no tenían salida alguna, a pesar de que a las multinacionales les resultaba a veces más caro producir que comprar las uvas. La estrategia proteccionista era una forma de asegurar la competencia y, por ende, la baja de los precios de los mostos.

Después de diversos acontecimientos, en 1989 se aprobaría un Plan de Reestructuración del Viñedo, por el cual se compensaban las pérdidas registradas en las cooperativas del Marco, y se intentaba ajustar la producción a la realidad del mercado, ya que gran cantidad de la uva producida estaba siendo "descalificada" y pagada a menor precio debido a los excedentes. El arranque o "Prima por abandono definitivo del cultivo del viñedo" significó la estrategia exactamente contraria al apoyo a las plantaciones que hacía dos décadas había potenciado la Administración: la erradicación de las viñas se compensaría con una subvención, cuya cuantía concreta dependería del estudio de los índices de productividad. La otra opción, el desenganche, permitía al agricultor mantener la tierra, las cepas y una ayuda financiera sin posibilidad de vender su uva como calificada, y con la facultad de poder producir sin las limitaciones que impone la reglamentación de la Denominación de Origen.

La reacción ante la situación descrita ha sido distinta entre los grandes propietarios y mayetas y los pequeños propietarios viticultores. La opción elegida por las grandes explotaciones ante la crisis del Jerez se ha centrado en el mantenimiento de

la explotación con reducción de jornales. Se trata de reestructurar el proceso productivo aplicando lo que podríamos calificar como un sistema de cultivo estandarizado, homogeneizado y en serie, que choca con lo que hasta hace poco había sido un trabajo artesano, particularizado, respetuoso con las cepas.

Para reducir los jornales, se han sustituido ciertas faenas que se mantienen, sobre todo, en la pequeña propiedad (cava, braga, amarrar yemas, amarrar palos, hacer cajones, abrir pedidos, sarmentar, grapar), o la misma reposición de cepas, que, si se trata de reducir la producción, no tiene mucho sentido. Las labores más especializadas como la poda, la castra o la injerción se conservan, con lo que los más afectados por la reestructuración son los cuadros de peones, es decir, la "mano de obra simple". Con el mismo objetivo, se impone la aceleración del "paso de tajo" o velocidad a que se trabajan las cepas: "hoy se echan menos horas en el campo pero se quitan más cepas".

Finalmente, desde la crisis es mucho más frecuente la participación directa del propietario en las empresas, sobre todo familiares con fincas de extensión mediagrande, y dedicadas a la producción, molturado y elaboración de mosto y venta a las redes multinacionales. Lo más habitual en estos casos ha sido sustituir a los encargados o gerentes por los empresarios mismos o algunos de los miembros de la firma, que pueden incluso realizar la contratación personalmente, en detrimento de los empleados de cuadros medios, y aquellos que alcanzaban un mayor nivel en la jerarquía de asalariados (capataces, manijeros, encargados...).

Ha sido común en la gran explotación que desaparezca la viña, bien por arranque y cambio de cultivo o por venta, solución extrema de algunas grandes explotaciones que ha desplazado las tierras hacia los "nuevos capitales" asentados en el pueblo, enlazados con procesos rápidos de acumulación turística o especulativa. En cuanto al arranque, éste ha afectado a las explotaciones medias más antiguas, propiedad de independientes, y a las vastas superficies que, confiadas en el mercado de exportación, acrecentaron en los 70 las hectáreas cultivadas. Es decir, el gran capital ha aprovechado en ambos casos la subvención de su actividad por el estado, bien para ponerla en marcha, bien para detenerla y desmantelarla. En Sanlúcar, el 100% de las explotaciones mayores de 20 ha, el 43,1% de las explotaciones entre 5 y 20 ha, y el 56,8% de las explotaciones menores de 5 ha fueron arrancadas en sólo dos años, entre 1989 y 1991.

Las decisiones de los mayetas han caminado en paralelo a las de los grandes propietarios. Su principal dificultad estriba en la necesidad de pagar jornales cuando el precio de la uva ha seguido bajo y se pagaba a dos o tres años vista. Los aprietos de sus economías han propiciado un doble movimiento "conservación/abandono". Un sector, consciente de la pérdida de valor de la viña a corto plazo, ha trasladado sus miras al arranque, de toda o, más comúnmente, una parte de sus propiedades, con el objetivo de restringir la superficie hasta el límite en que el balance "costes salariales/beneficios" resulte favorable. Pero un grupo de mayetas se ha negado a arrancar las cepas o vender la tierra, es decir, ha mantenido la idea tradicional de seguridad que

Estadísticas del Consejo Regulador. Años 1989-1991 (elaboración propia)

Distribución de la propiedad del viñedo en el marco de Jerez 1989 (en hectáreas)

Hectáreas	*0-1*	*1-5*	*5-10*	*10-30*	*0-50*	*50-100*	*más de 100*	*Total*
Total marco	7,3%	17,0%	8,2%	16,4%	10,3%	12,2%	28,5	18.220,46
Sanlúcar	19,2%	46,1%	12,5%	16,9%	3,9%	1,4%	–	1.977,38

Distribución de la propiedad del viñedo en el marco de Jerez. Año 1991 (en ha.)

Hectáreas	*0-1*	*1-5*	*5-10*	*10-30*	*0-50*	*50-100*	*más de 100*	*Total*
Total marco	18,9%	18,2%	13,1%	16,4%	8,9%	12,2%	11,6	12.962,71
Sanlúcar	48,5%	35,8%	9,5%	6,2% *	–	–	–	1.602,84

** No hay ninguna explotación de más de 20 hectáreas*

otorga. La mayoría de este grupo persiste como "mayeta venido a menos", a costa de la pérdida de posiciones en la estructura social local. Por un lado, sus estrategias se asemejan a las de los grandes propietarios: la reducción de faenas aplicadas al campo es un ejemplo. Por otro, sus economías domésticas se parecen a las de los jornaleros-propietarios: incapacidad de ahorro, limitación de los gastos de consumo, restricciones de las tentativas de compra de tierras, actitud de "supervivencia y espera", y otros.

El proceso ha sido diferente en las pequeñas explotaciones de viña. Los pequeños viticultores suelen responder al tipo de mecanización parcial con técnicas antiguas, e intentan maximizar la productividad trabajando su explotación con dedicación, renovando los pies viejos y no dejando la tierra descansar. Confiesan que no les importa hacer todas las labores en aras de conservar la finca, ya que si la viña no se trabaja con cierto esmero "pierde la postura", es decir, se descapitaliza por desmejora de los plantones. El apego sentimental a la tierra, a la que se otorga algo más que un sentido patrimonial, se pone así en práctica por los miembros varones de la familia, a través del trabajo directo, y por hombres y mujeres si se trata de la vendimia. En efecto, y por contraste al sector social navacero, los viñistas no tienen una dedicación intensiva al cultivo, excepción hecha de ciertas fechas del ciclo, ni asocian "familia" a "explotación". Las rentas familiares han combinado, como se ha dicho, el "esquimo" o la cosecha anual con el trabajo a jornal o a destajo como viticultor en tierra ajena.

El efecto más destacable de la crisis del sector en los pequeños viñistas ha sido la pérdida de peso proporcional de los beneficios de la explotación en el conjunto de las rentas familiares. El rendimiento de la viña ha pasado a tener el mismo peso,

cuando no menos, que las rentas del salario y del subsidio de desempleo agrario, y puede llegar a ser sólo un complemento de rentas no agrícolas. Esta falta de rentabilidad tiene más que ver con los cupos a la producción que con la productividad, que sigue alta. La racionalidad familiar, sin embargo, entiende que la uva para mosto es un cultivo que se vende con seguridad, se pague a largo o medio plazo y a un precio más o menos alto. De hecho, cuando en la campaña de 1996 ha vuelto a elevarse el precio del mosto, el precio de las tierras de viña ha continuado subiendo y el peso de los esquimos en las rentas familiares –a la par que en las rentas empresariales de las grandes firmas– ha experimentado una considerable subida.

Hasta finales de los 70 aún fue posible que muchos de los hijos de viñistas siguieran siendo viñistas, y que aprendieran el oficio combinando la instrucción en la parcela propia con la incorporación a las cuadrillas que eran contratadas eventualmente en las plazas y "tiendas" (tabernas) a través de un capataz, o bien eran más o menos fijas entre parientes o amigos, y que estaban perfectamente jerarquizadas desde el encargado hasta los peones, pasando por el capataz, el capataz de cuadrilla, el manijero y los faeneros.

Una vez instalados los procesos que hemos esbozado en líneas anteriores, observamos hoy que el sector viñista está en franca proletarización en el segmento más bajo de "parados". Aquellos jornaleros-propietarios son más bien hoy unos efectivos agrícolas potenciales que, de no encontrar otra ocupación, pasan a engrosar los listados del Régimen Especial Agrario de la Seguridad Social (REASS) sin que ello signifique, sobre todo para la gente más joven, saber la profesión, autorreconocerse como viticultores o simplemente ser "gente de campo" (20). Los ingresos anuales se construyen entonces en base a la alternancia del esquimo anual, los subsidios, la incorporación eventual a la construcción, el mantenimiento domiciliario o la hostelería, por no mencionar ciertas actividades informales, o la efímera participación en las temporadas de faena en la viña misma. En conclusión, han afrontado la crisis acudiendo crecientemente a ocupaciones fuera del sector agrario (agudizando así el tradicional procedimiento de "estacionalidad itinerante") a la vez que utilizando las rentas asistenciales, no ya como una "ayuda", sino como un componente estructural de sus presupuestos.

Por otra parte, la nueva forma de trabajar las cepas supone una profunda mutación en uno de los componentes más destacados de la "cultura del trabajo" de los viticultores sanluqueños: el seguimiento particularizado de cada arbusto, el trabajo en base a la calidad y no la cantidad. Los procesos de trabajo asalariado son menos perfeccionistas que los que conoce el viñista, y ponen en cuestión el sentido de excelencia y selección que ha otorgado a su labor, pero también el alto valor otorgado al "cumplir" en el trabajo, como una ideología sobre la dignidad de los hombres (21). En su discurso, los viñistas insisten sistemáticamente en la desaparición entre las generaciones jóvenes de un oficio (y no sólo un empleo) y se repite la idea de que el oficial terminará por perderse inexorablemente. Todo ello, dentro de un contexto de ralentización de las movilizaciones reivindicativas o su desvío hacia la percepción de los subsidios.

Agricultura y estructura social agraria en Sanlúcar de Barrameda

De los procesos de cambio que se han descrito en las páginas anteriores se pueden recordar, como final de esta exposición, aquellos relativos a la estructura de la sociedad agraria. Como en tantos otros pueblos andaluces, la sociedad local anterior a la década de 1970 resultaba directamente de la organización del sector agrario. Componían la estructura social agraria, de una parte, el sector de los grandes propietarios de tierras de labor y viña, generalmente llamados "señoritos". Los propietarios de labor se identificaban en su mayoría con el "propietario absentista" no nacido en Sanlúcar, a veces residente en Jerez, que había invertido un capital foráneo en la seguridad de la tierra y se correspondía con la tradicional burguesía agraria vinculada en ocasiones a la aristocracia.

En el caso del sector vitivinícola, la clase alta estaba formada por los grandes propietarios de viña, que podían ser bodegueros a la vez, o bodegueros que, sin mucha tierra, adquirían la uva o los mostos a los productores-elaboradores independientes. Los grandes propietarios y bodegueros, particularmente, tenían un gran peso en todos los aspectos destacados de la vida social local. El patrimonio de los grandes propietarios solía trascender el término municipal, renunciando a los campos sanluqueños en favor de Jerez o, en menor medida, de El Puerto, por dos razones. Primero, por una cierta imposibilidad material: la distribución atomizada de las viñas sanluqueñas era una dificultad que no compensaba salvar. Muchos de estos patrimonios se incrementaron sembrando viña sobre tierra hasta entonces marginal o extensiva al amparo de la bonanza de la exportación en la década de los 70, como ha quedado dicho. Y esta se ubicaba, necesariamente, fuera del término municipal, que estaba copado desde hacía siglos por los cultivadores minifundistas. Pero, además, ha existido un celo indiscutible en guardarse de concentrar tierras rodeadas de un gran número de pequeñas explotaciones, con las complicaciones y riesgos que se derivarían de tener que litigar para cualquier cuestión (desde lindes hasta caminos) con varios "mini-propietarios", cuyos intereses personales y de clase son sustancialmente diferentes a los propios. Por las conversaciones que pudimos mantener con algunos de estos "grandes" locales, no es exagerado afirmar que comprar tierras lejos del "Sanlúcar obrero y obrerista" que tradicionalmente ha sido el de la viña, producía una cierta sensación de tranquilidad, aunque luego se hiciera uso de esos mismos trabajadores como especialistas asalariados.

En un estrato intermedio se situaban los mayetas, que parecen ser una evolución reciente en la historia de Sanlúcar. Hasta el siglo XVIII eran pocos los cosecheros dedicados al cultivo de la vid, acaudalados y que reunían los varios ramos de cosecheros, fabricantes y extractores. Con el tiempo fueron aumentando los que se iniciaron en el cultivo de la viña, si bien la poca extensión de los predios hacía que no todos ellos pudieran manipular los vinos por su cuenta. Se veían entonces obligados a vender el mosto a otros cosecheros más favorecidos.

Esa misma diferenciación persistía en Sanlúcar en los años 40 y 50, cuando muchos mayetas eran pequeños elaboradores primarios a su vez, mientras otros cana-

lizaban sus esquimos hacia las grandes firmas de vino de manzanilla. Los mayetas eran hasta los años 80 un sector intermedio-alto, y para definirse "mediano propietario" o mayeta no eran necesarias más de 10-15 aranzadas de terreno, las cuales ya aseguraban la capacidad de dar trabajo y la herencia de los históricos gremios del municipio (Demerson, 1976).

Grandes propietarios y mayetas recurrían a la mano de obra de los obreros agrícolas, divididos entre los braceros o jornaleros, cuyos recursos dependían exclusivamente del jornal o pago de la peoná, por lo general dedicados a la viticultura y menos a la huerta, y a un colectivo de pequeños propietarios tanto de viña como de huerta: los navaceros y los viñistas.

Las familias navaceras y viñistas obtenían del salario, bien un complemento, bien la parte fundamental de sus rentas domésticas. La generalización del trabajo asalariado en el municipio de Jerez ha llevado incluso a hablar de Sanlúcar como su "ciudad-dormitorio". Aunque los pequeños horticultores y los viñistas sean dos gremios diferentes, ambos –y sobre todo los segundos– han funcionado como reserva de mano de obra para las medianas y grandes propiedades del Marco, que encontraron en ellos una oferta "colchón", ya que, en la organización familiar agricultora, la participación en el trabajo asalariado de una parte de los miembros del grupo se puede cubrir con la intensificada participación del resto. Una vez más, la agricultura familiar ha servido en forma dependiente a los intereses externos de la acumulación, como parte de la maximización de beneficios de las grandes fincas.

Tanto navaceros como viñistas tienen, de forma general, puntos de partida comunes, y hasta los años 70 existía una cierta semejanza en las posiciones sociales relativas de cada sector. Ambos eran asalariados habituales aunque intermitentes, lo que les conducía a posiciones de clase más o menos conscientes y combativas. Si bien el predominio de las formas de sociabilidad abierta (no autocentrada, como en los pagos navaceros) en el Barrio Alto, donde ha habido una convivencia con jornaleros no propietarios y de donde son originarios los líderes y se instalan las sedes del PCE, hoy IU-CA, y de CCOO, ha definido una mayor afiliación e implicación histórica de los viñistas pequeño-propietarios en los movimientos políticos y sindicales, con reivindicaciones que pendulaban sobre las condiciones de trabajo, fundamentalmente.

El navacero gozaba de una doble condición que afectaba no sólo a su vida social inmediata, sino también a su situación en la estructura local de clases sociales: de una parte, era un trabajador autónomo, con medios de producción propios; de otra, las exigencias de la estructura de sus explotaciones lo incorporaban recurrentemente al empleo asalariado.

Hasta los años 60, esta dualidad de bases económicas, frecuente por lo general entre los pequeños propietarios andaluces, jugaba a su favor en la dicotómica sociedad local. Los navaceros suponían una categoría intermedia entre grandes propietarios y mayetas por una parte, y braceros sin tierra por otra. Un segmento de entre ellos (los propietarios de navazos más extensos o de tierras de mejores características) podía

incluso acercarse al nivel de rentas de algunos mayetas, y definirse desde fuera por dos indicadores: su capacidad de "dar jornales", y la imitación de las pautas de la burguesía, el "aparentar" como alejamiento respecto a los otros hombres de campo. Esta última minoría mejor situada de los navaceros solía ser muy mal considerada por los braceros, e incluso otros navaceros con menos tierra. La memoria histórica identifica a los primeros como "patronos", no sólo por su vida social pública, sino por las actitudes tomadas dentro de la explotación: el distanciamiento marcado respecto a los obreros, a quienes "el navacero rico" podía imponer condiciones de trabajo similares a las de los mayetas e incluso más duras que los patronos latifundistas.

Respecto a la gran mayoría de los horticultores, un testimonio puede clarificar su descripción: "el navacero, el que más, el que menos, tenía dinero". Pero en la autopercepción del conjunto de los navaceros, para nada había una identificación con la clase de los "señoritos": "Del señorito y el mulo, cuanto más retirao más seguro", recordaba uno de los navaceros más fuertes de Sanlúcar, exponiendo que, si pudieron participar de un cierto estatus, no fue por adscripción, como en la clase de los "señoritos", sino que se trató de un estatus adquirido gracias al esfuerzo en el trabajo. El navacero valoraba su situación social, su visión del mundo y de su propia historia considerando el tesón, el afán, el trabajo sin descanso, la entrega a su profesión, base para superar las limitaciones de un medio de producción exiguo.

La reproducción del oficio de agricultor y la propiedad efectiva del medio de producción solían beneficiar a los varones hijos de navaceros, dentro de esquemas patriarcales actuantes en otras esferas domésticas. Muchos navaceros, de hecho, eran, y siguen siendo actualmente, propietarios de viñas que trabajaban a tiempo parcial, por las menores exigencias que este cultivo presenta. Ambos sectores estaban conformados por trabajadores muy especializados y cualificados, aunque los procesos productivos específicos en que participaban eran diferentes. Los resultados monetarios de sus explotaciones se asemejaban, tratándose en un caso de un cultivo de secano y en otro de regadío.

Desde 1950 –en la etapa que Naredo denominaba de "capitalismo reciente" (Naredo y otros, 1975)– y, sobre todo desde los 60 y en la década de los 80, la sociedad sanluqueña ha sido significativamente reestructurada, en base a diferentes procesos:

- Paso de situaciones de actividad a otras de forzada inactividad, como en el caso de los jornaleros en situación de paro forzoso, entre los cuales predominan los jóvenes, que representan una mano de obra sin cualificar, de reciente incorporación al mercado de trabajo, y que se convierten en "desempleados estructurales" sin dedicación ni oficio concretos, o dependientes de las prestaciones asistenciales, evidenciando así la pérdida de la centralidad del valor "trabajo" como marcador de identidad social.
- Nuevas situaciones de clase, como sucede en el caso de algunos medianos propietarios, que ocupaban estratos medios de un cierto estatus en la sociedad

local, en explotadores autónomos directos, depreciando su posición social. Este fenómeno, que también ha afectado a algunos grandes propietarios tradicionales, es especialmente destacable para el caso de los mayetas o medianos viñistas.

- Cambios en las relaciones sociales de producción de algunos grupos, como el paso de "jornaleros sin tierra" a detentadores de explotación propia gracias al reparto de parcelas (los llamados "parcelistas") o a cooperativistas de trabajo asociado. En el otro extremo, encontramos el menos habitual abandono de la tierra en favor de la conversión en asalariado, y, sobre todo, situaciones de progresiva proletarización de sectores tradicionalmente bien situados en el conjunto, como es el caso de los viñistas.
- Procesos de diversificación de actividades bajo una mismas relaciones sociales de producción, como el paso de "jornalero-especialista de viña" a "peón en la construcción", o de "pequeño propietario" por herencia familiar a "propietario-parcelista".
- Finalmente, se han producido procesos de intensificación productiva muy agudos, especialmente en la agricultura familiar. En los años 60, la revolución verde dio lugar a un conjunto de transformaciones socio-económicas que afectaron negativamente a los dos sectores sociales de pequeños propietarios: intensificación productiva, mecanización y caída de la oferta de empleo asalariado (Delgado Cabeza, 1981). En la década de los 70, como ya se ha visto, el extraordinario empuje propiciado por la elevada exportación de los vinos provocó la euforia del sector vitivinícola, que repercutió en las familias de pequeños propietarios tanto por el aumento de la oferta de empleo como por el alza en el precio de la uva.

En los años 80, la difusión de la "nueva agricultura" segmentaría los sectores sociales, antaño equilibrados, de "navaceros" y "viñistas", pero, sobre todo, se ha consolidado un proceso de transformación generalizada de la sociedad sanluqueña, que en la actualidad no es una trasposición sin más de los sectores sociales relacionados con la explotación de la tierra. Las "nuevas clases medias" han hecho su aparición en Sanlúcar, y se vinculan a otros sectores productivos, básicamente los servicios. Los puestos más altos de la estructura local de clases sociales no se relacionan exclusivamente con el sector agrario. La élite política, que puede ocupar los puestos como base de poder e incluso enriquecimiento, no se identifica ya necesariamente con la económica. Algunas ramificaciones de la economía especulativa –e incluso ilegal– al más alto nivel, están creando una "nueva clase alta" que ya no se corresponde con la de los bodegueros (22).

Dentro de las clases agrarias, los grandes propietarios tradicionales se han visto forzados, bien a la desaparición dentro de la élite social local (muchas familias han vendido sus tierras y bodegas y sus hijos se dedican en la actualidad a la Administración o los servicios) (23), bien a la reconversión de unas estructuras productivas arcaicas, fundadas en un patrón de trabajo anquilosado y muy demandantes de mano de

obra. La adaptación a los nuevos tiempos está representada de forma ejemplar en firmas como Barbadillo, "Hijos de Hidalgo" o Medina, si bien ello ha implicado muchas veces ampliar su capital mediante la introducción de capital foráneo.

Por su parte, los mayetas, de ser un sector intermedio-alto, han ido perdiendo peso frente a los sectores terciarios cualificados (administración, profesiones liberales) y necesitan poseer una mayor extensión de tierra para poder definirse como tales. En la actualidad se considera mayeta al propietario de entre 10 y 30 ha de viña, lo que da idea de la pérdida de valor de la viña en los últimos 15 años. Los mayetas son, por lo general, titulares de la explotación con trabajadores asalariados y que han encarnado en la estructura de la sociedad local una élite intermedia, a veces peor valorada como patronos que los grandes propietarios mismos. Esta clase está muy reconocida en la generalidad de la sociedad agraria andaluza, y no es por cierto vista con muy buenos ojos por parte de los trabajadores asalariados. Los mayetas ("mayetos" o "mayetes" según zonas) o "pelentrines", son en muchas localidades objeto de la crítica de aquellos, para quienes "son un quiero y no puedo".

De hecho, en Sanlúcar el obrero distingue perfectamente y "teme" más trabajar con un mayeta que en una explotación grande. Al mayeta le ha acompañado tradicionalmente una cierta fama de "aprovechado" además de "mísero". La compra de rebusco de uva a mitad de precio de quienes, tras la vendimia, se acercaban a los campos a recoger a hurtadillas los racimitos que "se quedaban por detrás" fue una práctica habitual, y la falta de solidaridad en las movilizaciones del grupo y la dedicación a sus campos sin servir a la movilización obrera, es otro ejemplo de esta oposición frecuentemente verbalizado en la clase obrera. La tendencia al ahorro a costa de la estrechez del consumo, ha llevado a definir a los mayetas como "ricos que viven pobres". Para el viñista, en definitiva, el mayeta participa de una condición estructuralmente desmejorada e incluso adopta posturas arribistas y acomodaticias, sin contentarse con abandonar el prurito de mediano propietario y los hábitos burgueses que lo han caracterizado. Un informante nos exponía, en clara referencia a su connivencia en hábitos, costumbres y símbolos de estatus con la burguesía agraria de la localidad, el siguiente testimonio: "Un mayeta es un hombre que todavía no se ha dado cuenta de dónde está su verdadero enemigo. Hay unos cuantos que ya lo saben; otros, en cambio, son juguetes en manos de los peces gordos".

Respecto al jornalero, que había alcanzado importantes logros para su clase, entre ellos, el subsidio agrario, se ve sometido en la actualidad al desempleo, forzado, por una parte, por el arranque y la reducción de las faenas de viña, y, por otra, porque el subsector que podría ofertar trabajo (la agricultura de primor) se nutre básicamente de las ayudas familiares. Pero también al subempleo, entre otros factores porque ante la escasez de peonadas y por contraste una oferta de mano de obra todavía abundante, se vuelven a repetir hoy las exigencias y lo que algunos ya llaman el "nuevo caciquismo" de los patronos. Hay casos en que el empresario exige una jornada más larga o la realización gratuita de algunos trabajos por horas para aceptar firmarle las peonadas al trabajador. Y a la economía informal, muchas veces recolectora (camarones, coquinas,

pesca, tostado de piñones, etc.) apoyada por las especiales condiciones naturales de la localidad y destinada a la venta.

Desde la perspectiva de los "colectivos sociales emergentes" han surgido dos nuevos grupos destacables, asociados a la "agricultura de primor": la figura del obrero de invernadero y la del cooperativista de trabajo asociado. La primera refiere básicamente a mujeres jóvenes y estudiantes que provienen de antiguas familias jornaleras o bien pequeño-propietarias (horticultores y viñistas) y participan de manera eventual en las tareas finales de la "campaña de la flor" (recolección, selección y envasado). De otra parte, un grupo relevante de ex-viñistas, ex-jornaleros, o al menos ex-asalariados se ha comprometido con una empresa de vida efímera y desastrosos resultados de la que contemplamos los últimos estertores: las cooperativas de trabajo asociado, cuyo fracaso económico y societario ha sido el resultado de fallos estructurales en la gestión, previsión y formación empresarial de los implicados, que los llevó al extremo del endeudamiento; una desafortunada política administrativa de ayuda y subvención primero y elusión de la responsabilidad de sus efectos después; y la crisis coyuntural del sector de la flor cortada, propiciada por la falta de planificación del cultivo y la dependencia de los cultivadores respecto a las empresas comercializadoras internacionales.

La evolución de "viñistas" y de "pequeños horto-floricultores" responde a la penetración creciente de unas mismas exigencias del modo de producción dominante, pero, de hecho, ha implicado dos tipos de cambio diferentes: la horticultura intensiva tradicional ha convertido las antiguas y cuidadas arenas antes labradas con la técnica del "navazo" en un mar de plástico, cuadruplicándose el número de invernaderos en sólo 5 años, y el sector vitivinícola, por el contrario, agoniza desesperadamente entre una desoladora crisis y una obligada reconversión.

De ahí que entre los navaceros se haya producido una evolución dinámica, bien hacia el "navacero intensivo", bien hacia el "nuevo agricultor". Entre los medianos y pequeños viticultores hay una situación de crisis de reproducción social que aparenta ser insalvable. Los más pequeños propietarios de viña, por su parte, han conformado en el proceso un sector social que por depreciación se ha visto agrandado extraordinariamente y que podría ser denominado como de jornaleros-propietarios.

Los dos sectores de pequeños propietarios, navaceros y viñistas, tienen ahora muchos menos elementos comunes de coincidencia. Han reorganizado sus estrategias domésticas y hecho desaparecer muchas de las señas de identidad que compartían. La divergente evolución de la pequeña propiedad sanluqueña es la base de un importante proceso de segmentación social: navaceros y viñistas tradicionales habían pertenecido a un mismo segmento de clase en la estructura social local hasta los años 60. Sin embargo, en la actualidad, son grupos muy diferentes, definidos por un muy distinto grado de intensificación productiva y por niveles de renta y autonomía divergentes, aun siendo parte de lo que se ha llamado clásicamente la "agricultura familiar", y manteniendo en algunos casos esquemas de organización laboral "no modernos" desde

la perspectiva de quienes aún defienden la ineluctabilidad del fin del campesinado en el capitalismo de los monopolios.

Conclusiones

La intensificación del capitalismo en la agricultura sanluqueña no ha tenido como único efecto el paso de un sistema tradicional de producción (que tenía como una de sus características fundamentales un elevado requerimiento de mano de obra) a los sistemas derivados de la revolución verde (mecanización y tecnificación de las labores agrícolas, uso de pesticidas y abonos, elevación de la rentabilidad de la tierra, gestión y organización de las explotaciones al modo de las manufacturas industriales) y, más adelante, a la agricultura intensiva de los años 80. Este es sólo uno de los resultados, y la base sobre la que se ha creado un contingente de desempleados agrarios estructurales de imposible relocalización e identidad cada vez más difusa como "jornaleros". En la agricultura sanluqueña, se están impulsando a la vez procesos de descentralización productiva en los que la familia agricultora se mantiene y articula como una forma de disponer un máximo plustrabajo, y la aplicación del trabajo familiar en la pequeña explotación constituye un modo muy eficiente, a la vez, de mantener bajos los precios de los productos agrícolas (Amin y Vergopoulos, 1980).

Para un mismo sector social, Sanlúcar presenta manifestaciones dinámicas (hortofloricultura) y regresivas (la viña), y dentro de la primera, podemos reconocer distintas velocidades en el cambio: intensificación limitada (navaceros) y altos niveles de intensificación productiva ("nuevos agricultores"). Las modificaciones sufridas en los procesos productivos han terminado por convertir la explotación agraria familiar, cada vez más, en una "pequeña empresa agraria familiar", plenamente integrada en los circuitos de producción, reproducción, distribución y consumo del capitalismo avanzado. Esta transformación se ha producido a través de una dinámica, a la vez, centrífuga y centrípeta.

La dinámica centrífuga consiste en el apartamiento de antiguas familias agricultoras de la actividad agraria de la explotación familiar, bien por abandono, bien por pasar a trabajar la tierra como una ocupación a tiempo parcial. Este fenómeno se produce cuando por sus características, extensión, localización o posibles cultivos, la explotación no es suficiente como único recurso de renta de sus propietarios, o bien no existe la disponibilidad necesaria de fuerza de trabajo o de medios financieros para intensificarla.

La dinámica centrípeta va asociada a la intensificación productiva, a la concentración en la explotación propia. En estos casos, la explotación familiar cada vez necesita más inversiones y fuerza de trabajo, siendo el destino preferente de su producción la exportación a otras regiones o países.

Notas

(1) Consultar, sobre la historia y características del municipio sanluqueño, Domenech, 1931; García del Barrio, 1981; Barbadillo, 1990; Guillamas, 1990 y VVAA, *Los pueblos de la provincia de Cádiz: Sanlúcar de Barrameda,* 1991.

(2) "Pago" es el término más usado localmente para definir las divisiones de las zonas agrícolas sanluqueñas, y el auténtico referente material y simbólico de los habitantes del municipio.

(3) La aranzada de Sanlúcar es de 4.752 m^2, y la de Jerez de 4.472 m^2.

(4) Todos los datos están extraídos del Censo Agrario, el Catastro de Propiedad Rústica y la Cámara Local Agraria de Sanlúcar de Barrameda y del *Informe Price Waterhouse para la Mancomunidad de Municipios del Bajo Guadalquivir*, año 1988.

(5) Esto sucede en el conjunto de los municipios de la Mancomunidad del Bajo Guadalquivir, donde más del 66% de las explotaciones son de tamaño inferior a 10 ha. Según el Catastro de Propiedad Rústica de 1989, el 47,19% de la superficie agrícola cultivada de Sanlúcar de Barrameda corresponde a parcelas entre 0,1 y 1 ha, el 40,01% entre 1,1 y 5 ha, el 3,09% entre 5,1 y 10 y sólo el 9,68% a explotaciones de más de 10 ha.

(6) Para una descripción técnica del cultivo de la flor en la zona, consultar Navas Becerra, 1988 y López Rodríguez, 1990.

(7) Nos referimos a las *"peonás por horas"* o *"ratos pagados"*: la viña propia se ha solido trabajar por el propietario jornalero en forma de "rato", tras la peonada. Pero, por lo general, requería en puntuales momentos del ciclo de cultivo la aplicación de mano de obra asalariada, siempre en escasas proporciones. Era frecuente que el viñista solicitara, entre los mismos compañeros de la cuadrilla donde trabajaba, voluntarios para trabajar *"peonás por horas"* en su campo, lo que tenía tres efectos beneficiosos: la obtención de un sobresueldo por parte del trabajador (que podía llegar a trabajar 14 ó 15 horas diarias), el recorte del coste del jornal completo por parte del dueño, trabajador como ellos, y el establecimiento de lazos personales entre propietario y trabajador, que iban más allá de los estrictamente laborales y no se entendían en la segmentación "empresario/obrero". "Tornapeón", prestación mutua de servicios entre pequeños propietarios.

(8) Como señalan Comas y Assieur *"El grupo familiar raramente coincide con el grupo de trabajo...* (ya que) *las demandas de fuerza de trabajo fluctúan de acuerdo a las pautas estacionales o cíclicas y a las fluctuaciones propias de las condiciones económicas más generales, y la oferta, por su parte, varía de acuerdo a las diferentes fases de desarrollo del grupo doméstico y como consecuencia de los azares demográficos"* (Comas y Assieur, 1988:145).

(9) Consúltese al respecto Cruces, 1994a. La bibliografía de la autora sobre el municipio se señala en la bibliografía final.

(10) Guillamas y Galiano mencionaba, para 1858: *"El producto de las cosechas de dichos navazos es tan grande que después de proveer el abasto de Sanlúcar salen continuamente barcos colmados de frutos para el consumo de Cádiz y su bahía"* (Guillamas, 1990:432).

(11) Entiéndase, en el sentido de "reproducción social", es decir, *"renovación, de una ronda de producción a otra, de los elementos de producción técnicos y sociales y de las relaciones entre ellos"* (Friedmann, 1980:162), añadiendo además los valores e ideologías asociados.

(12) Sobre la "nueva agricultura andaluza", consultar Zoido, 1981; Cruz Villalón, 1983; García Manrique, 1983; Márquez, 1987, y Márquez Domínguez, 1989. Y para otras aproximaciones antropológicas, Provansal, 1991; además de las obras de Cruces, Martín y Melero 1991 y 1992 y Martín, 1996.

(13) En el binomio "gran empresa" /"pequeña explotación", Godoy y Romero advertían para Andalucía, ya en 1980, que *"La sobre-explotación de la mano de obra familiar, no retribuida adecuadamente, es la única forma de supervivencia, unida a la garantía de unos precios defendidos en función de sus altos costos de producción"* (1980:387).

(14) *"Es evidente que la unidad campesina de explotación doméstica considera que vale la pena pagar arrendamiento por una parcela que le permita lograr su balance interno en un punto de equilibrio, entre las fatigas del trabajo y la satisfacción de sus necesidades,... para establecer su equilibrio interno la unidad económica campesina se ve obligada a forzar la intensificación por encima del nivel óptimo. Cuando la remuneración por cada unidad doméstica de trabajo en los sectores usuales de la unidad económica campesina es inferior a los salarios de la unidad de explotación capitalista, la unidad campesina considerará que vale la pena pagar un arrendamiento mucho más alto que su renta capitalista... De modo totalmente análogo, el proceso de evaluación también determina lo que puede pagar la unidad económica campesina por la compra de tierra. La única diferencia reside en que como se trata de sumas considerables los pagos se extienden por muchos años y a menudo van acompañados por una reducción consciente en el nivel de consumo... Esto nos lleva a una conclusión paradójica:... las familias campesinas más pobres pagarán los precios y los arrendamientos más altos por la tierra"* (Chayanov, 1974:277-279, el subrayado es nuestro).

(15) Palenzuela define la "cultura del trabajo" como el *"Conjunto de conocimientos teórico-prácticos, comportamientos, percepciones, actitudes y valores que los individuos adquieren y construyen a partir de su inserción en los procesos de trabajo y/o de la interiorización de la ideología sobre el trabajo, todo lo cual modula su interacción social más allá de su práctica laboral concreta y orienta su específica cosmovisión como miembros de un colectivo determinado"* (1995:13). El concepto, que engloba una conexión de elementos técnicos, socia-

les e ideológicos, se convierte en uno de los principios generadores de identidades colectivas, junto a la "cultura de género" y la "cultura étnica", que componen lo que Moreno ha definido como la "matriz cultural" (Moreno, 1991:603).

(16) Es lo que algunos han denominado el *"hito evolutivo del factor tierra...* (por el que) *el factor tierra puede ser sustituido por el factor capital con la consecuencia del incremento en el mercado de la tierra, en el que la tierra se convierte en una mercancía más. Al hacerlo, se desmitifica y pierde la calidad de valor supremo, valor que por gozar de esa calidad ha dado origen durante mucho tiempo a la estratificación social de las sociedades agrarias"* (Hunek, 1986:192).

(17) Como indicaron en su clásico trabajo Newby y Sevilla, *"estas explotaciones se encuentran totalmente sometidas a una nueva forma de dependencia, a través de la cual traspasan su plusvalía a las industrias agrarias de las que dependen, las cuales, por el contrario, traspasan cada vez en mayor medida al "campesino-obrero" el riesgo, la incertidumbre y toda la serie de elementos, vinculados a la fase del proceso productivo agrario-industrial, que habiendo dejado de gravar a la industria pasan a gravar al campesino, lo cual permite a aquélla acumular las partes sustantivas del beneficio correspondiente a las fases del proceso productivo sobre las que ha extendido su control"* (1983:227).

(18) Recomendamos, al respecto, las lecturas de Boutelou, 1949; Casa de Velázquez, 1986; Cabral Chamorro, 1987; Guillamas y Galiano, 1990 y Barbadillo, 1990.

(19) Para una descripción detallada de éstas y de la reestructuración reciente de las tareas de la viña, consultar Cruces, 1993c. Gavira demuestra, además, que los obreros especializados del Marco de Jerez suelen corresponderse con los pequeños propietarios, y, además, son aquellos que más empleo consiguen: *"...la cualificación en las faenas de la viña aparece como otro factor determinante del empleo, dando una ventaja de un 25% en cuanto a número de días de trabajo. Para esta cualificación, el hecho de pertenecer a una familia minifundista viticultora es fundamental, puesto que las grandes empresas vitícolas ya no se dedican al aprendizaje de los jóvenes jornaleros como hacían antaño"* (1986:144).

(20) Este es el fenómeno que González titula como "aparcamiento de los jóvenes" (González, 1990:64-65). Por su parte, Pugliese utiliza esta idea para hacer una clasificación de los asalariados agrícolas italianos, centrándose en las motivaciones ideológicas, más que en la participación real en el mercado de trabajo agrícola. Distingue entre aquellos jornaleros que participan efectivamente del trabajo de la tierra, y cuyas reivindicaciones siguen girando en torno al "reparto", los que basan sus reivindicaciones en las exigencias al "Estado del bienestar", acuñando la expresión "cliente del bienestar", y los que se consideran un subsector particular dentro de la clase obrera (Pugliese, 1983:116-117).

(21) El "cumplir", la "unión" y el "reparto" fueron utilizados por Martínez Alier para definir las orientaciones cognoscitivas de los jornaleros andaluces. Sin embargo,

éste consideró el "cumplir" como una reinterpretación en positivo de una concepción del trabajo claramente burguesa (Martínez Alier, 1968). Por su parte, esta referencia a la laboriosidad es una constante en toda la trayectoria del movimiento obrero anarquista vivido en la localidad. En la alocución dirigida a la población el día 1 de julio de 1873, en la proclamación de la Junta Revolucionaria del Cantón Independiente Sanluqueño, Espigado recoge las palabras siguientes: *"La honra y probidad serán nuestro patrimonio; hijos del trabajo, somos los primeros interesados en que las clases todas de este laborioso pueblo adquieran el convencimiento que lo mismo ayer, que hoy, que mañana, la justicia y la fraternidad serán nuestro lema"* (Espigado Tocino, 1988:81. Ver, en la misma obra, el artículo de G. Brey).

(22) Estas se centran en negocios tan diversos como la construcción –origen de una gran oferta de trabajo en el sector–, el tráfico de estupefacientes (no olvidemos que Sanlúcar es puerto de mar) o las transacciones ficticias inter-empresariales de compra a bajo precio de sociedades, escrituradas por mucho más de su valor, que en muchos casos se habían constituido con una aportación mayoritaria de dinero público (cooperativas de trabajo asociado, proveedores de material de construcción...).

(23) A la oposición de clase del jornalero y el pequeño propietario frente al "señorito", se une la valoración del hundimiento de muchas de las "grandes casas" de Sanlúcar como un resultado y prueba de no aplicar la "sabiduría" y la "entrega" característica de los trabajadores del campo: *"Las familias de los "señoritos" no han sabido administrarse", "no saben labrar el campo", "se lo han encontrado todo hecho", "nunca han llevado cuenta de lo que ganaban" "lo que yo digo es que si 3.000 o 4.000 pesetas son muchas pesetas, ¿porqué el señorito necesita 10.000?"* (M.G., navacero, 56 años).

Bibliografía

Amin, S. y Vergopoulos, K:. *La cuestión campesina y el capitalismo*. Ed. Fontanella, Barcelona, 1980.

Barbadillo Delgado, P.: *Historia de la ciudad de Sanlúcar de Barrameda* Ed. Gemisa S.L., Sanlúcar, 1990 (edición facsímil, original 1942).

Bernal, A. M.: "El minifundio en el régimen de propiedad agraria latifundista de Andalucía", en *Melanges de la Casa de Velázquez* V, 8, 1972.

—— *La propiedad de la tierra y las luchas agrarias andaluzas*. Editorial Ariel, Barcelona, 1974.

Boutelou, E.: *Cultivo de la vid en Jerez y Sanlúcar*. Publicaciones del Ministerio de Agricultura, Madrid, 1949.

Brey, G.: "Las luchas sociales en el campo gaditano durante la Segunda República", en VVAA, *El movimiento obrero en la historia de Cádiz*, 1988, pp. 299-326.

Cabral Chamorro, A. :"Observaciones sobre la regulación y ordenación del mercado del vino en Jerez de la Frontera 1850-1935: los antecedentes del consejo regulador de la denominación de origen "Jerez-Xérès-Sherry". *Agricultura y Sociedad*, 44, 1987, pp. 171-197.

Cadenas, A y Fernández. A.: "La internacionalización del sector agroalimentario español durante la década de 1975-85: una aproximación temática y factual", en Agricultura y Sociedad, 49, 1988, pp. 9-47.

Calero Amor, A.M.: Movimientos sociales en Andalucía: 1873-1936. Siglo XXI, Madrid, 1976.

Casa de Velázquez, Evolución del paisaje y ordenación del territorio en Andalucía Occidental. Marco del viñedo de Jerez. MOPU, Cádiz, 1986.

Chayanov, V.A.: La organización de la unidad doméstica campesina. Nueva Visión, Buenos Aires, 1974 (original, 1921).

Comas D'argemir, D. y Assieur L.: "Grupo doméstico y transición social. Presentación" en Arxiu d'Etnografía de Catalunya 6, 1988, pp. 7-17,

Cruces Roldán, C.: "Dinamización y crisis de reproducción en la agricultura familiar de Sanlúcar de Barrameda", Revista de Estudios Andaluces 17, 1991, pp. 85-111.

——— "Intensificación productiva y "culturas del trabajo": la "nueva agricultura sanluqueña", Sistemas de identidades y su expresión en las sociedades locales, Actas del VI Congreso de Antropología, Vol. 3, Tenerife, 1993a, pp. 65-89.

——— "Opciones familiares y legitimaciones familistas en la "nueva agricultura" andaluza", Nuevas perspectivas en el estudio del parentesco y la familia. Actas del VI Congreso de Antropología, Vol. 4, Tenerife, 1993b, pp. 277-290.

——— "Las pequeñas explotaciones de viña en el Marco de Jerez. Lógica doméstica y crisis de reproducción", El Campo, Banco Bilbao Vizcaya, 1993c, pp. 285-304.

——— "De la colonización a la "nueva agricultura". Evolución y dinámica de la agricultura familiar en la "Colonia Agrícola del Monte Algaida" (Sanlúcar de Barrameda)", Agricultura y Sociedad, nº 70, Enero-Marzo 1994a, pp. 97-163.

——— "Trabajo y estrategias económicas en las explotaciones de Sanlúcar de Barrameda", Revista de Estudios Regionales, nº 38, Universidades Andalucía, Málaga, 1994b, pp. 15-39.

——— "Navaceros, "nuevos agricultores" y viñistas. Las estrategias cambiantes de la agricultura familiar en Sanlúcar de Barrameda". Ministerio de Cultura y Fundación Blas Infante, Sevilla, Julio 1994c.

——— "Los "nuevos mercados de trabajo" de la Andalucía agraria: la agricultura de primor y el trabajo femenino", en Ramos, Mª Dolores y Mª Teresa Vera (Eds.)

El trabajo de las mujeres: pasado y presente. Actas del Congreso Internacional del Seminario de Estudios Interdisciplinares de la Mujer, Tomo II, Málaga, 1996a, pp. 447-455.

—— "La feminización del trabajo en la agricultura de primor. Papeles y trayectorias femeninas en el cultivo de la flor cortada", en Comas D'Argemir, Dolors (Coord.), *Familia, Herencia y Derecho Consuetudinario. Actas del VII Congreso de Antropología Cultural*, Simposio V, 1996b, pp. 97-129.

Cruz Villalón, J.: "Transformaciones recientes de la agricultura andaluza", *Revista de Estudios Andaluces*, 1, 1983, pp. 69-85.

De los Llanos, C. y Roux. B.: "Modernización y diversificación en el Marco de Jerez", en *Casa De Velázquez: Evolución del paisaje y ordenación del territorio en Andalucía Occidental. Marco del viñedo de Jerez*. MOPU, Cádiz, 1986, pp. 69-96.

Delgado Cabeza, M.: *Dependencia y marginación de la economía andaluza*. Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, Córdoba, 1981.

——"La dinámica económica andaluza", en Faramiñán y otros, *Interdependencia e identidad andaluza ante la integración europea*, Fundación Ramón Areces S.A., 1991, pp. 59 - 117.

Demerson, P.: *Sanlúcar de Barrameda en la Corriente de la Ilustración*. Diputación de Cádiz, 1977.

Domenech Romero, J.M.: *Apuntes para la Historia de Sanlúcar de Barrameda*, 2 volúmenes (1931-32), Tip. Domenech, Sanlúcar de Barrameda, 1931.

Espigado Tocino, G. "Sanlúcar de Barrameda en 1873: republicanos e internacionalistas en acción", en VVAA, *El movimiento obrero en la historia de Cádiz*, 1981, pp. 71-89.

Friedmann, H. :"Production and the National Economy: Concepts for the Analysis of Agrarian Formations" en *The Journal of Peasant Studies*, 7 (2), 1980, pp. 158-184.

García del Barrio Ambrosy, I.: *Curiosidades históricas de Sanlúcar de Barrameda* (2 volúmenes). Gráficas del Exportador, Jerez de la Frontera, 1981.

García Manrique, E.: "Los nuevos paisajes agrarios. Los cultivos forzados", en *Actas, discursos, ponencias y mesas redondas del VIII Coloquio de Geógrafos españoles*, 1983, pp. 99-122, Barcelona.

Gavira, L.: "La participación de los jornaleros en el mercado de trabajo", *casa de velázquez, evolución del paisaje y ordenación del territorio en andalucía occidental*. Marco del viñedo de Jerez. MOPU, Cádiz, 1986, pp. 97-146.

—— *Segmentación del mercado de trabajo rural y desarrollo: el caso de Andalucía*. MAPA, Madrid, 1993.

Godoy, L. y Romero J.J.: "La tierra y su problemática actual", en Grupo Era, *Las agriculturas andaluzas*. Servicio de publicaciones del Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación, Madrid, 1980, pp. 335-395.

González, J.J.: "El desempleo rural en Andalucía y Extremadura", *Agricultura y Sociedad*, 54, 1990.

Guillamas y Galiano, G.: *Historia de Sanlúcar de Barrameda*. Imprenta del colegio de sordo-mudos y ciegos, Madrid (edición facsímil, 1ª edición 1858), 1990.

Hunek, T.: "Agricultores y sociedades rurales en un sistema de producción de alimentos sujeto a incertidumbres", Agricultura y Sociedad, 38-9, 1986, pp. 185-201.

Kaplan, T.: *Orígenes sociales del anarquismo en Andalucía*, Crítica, Barcelona, 1977.

Kautsky, K.: *La cuestión agraria*. Barcelona, Laia, 1974.

Lida, C.: *Anarquismo y revolución en la España del siglo XIX*. Madrid, Siglo XXI, 1972.

——— "Del reparto agrario a la huelga anarquista de 1883", en *El movimiento obrero en la Historia de Cádiz*, Diputación de Cádiz, 1988.

López Rodríguez, M.: *El cultivo del clavel en la región suratlántica*, Junta de Andalucía, Consejería de Agricultura y Pesca, Sevilla, 1990.

Malefakis, E.: *Reforma agraria y revolución campesina en la España del siglo XX*, Edit. Ariel, Barcelona, 1970.

Márquez, D.: *Transformación reciente de la agricultura en la costa atlántica andaluza*. IDR, Sevilla, 1987.

Márquez Domínguez, J.A.: "La nueva agricultura andaluza", en *Geografía de Andalucía*, Tomo IV. Sevilla, Edit. Tartessos, 1989, pp. 331-384.

Martín Díaz, E.: "El cultivo del fresón en la zona de Palos-Moguer. Cambios socioeconómicos y sectores sociales implicados", en *Aestuaria. Revista de Investigación*, Año 3, número 3, 1996, pp. 31-55.

Martín Díaz, E. y Melero Melero L.: "Intensificación de la agricultura y cambios en la estructura social y el sistema simbólico en la zona de Palos y Moguer. Campaña 1990", en VVAA *Anuario Etnológico de Andalucía*, 1988-90, Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, Cádiz, 1991, pp. 21-28.

——— "Intensificación de la agricultura y cambios en la estructura social y el sistema simbólico en la zona de Palos y Moguer. Campaña 1990", en VVAA *Anuario Etnológico de Andalucía*, 1991, Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, Sevilla, 1992, pp. 137-148.

Martínez Alier, J.: *La estabilidad del latifundismo*. Editorial Ruedo Ibérico, París, 1968.

Maurice, J.: *El anarquismo andaluz*. Editorial Crítica, Barcelona, 1990.

Mignon, C.: *Campos y campesinos de la Andalucía Mediterránea*. M.A.P.A., Madrid, 1982.

Moreno Navarro, I.: "Identidades y rituales", Estudio introductorio, en Prat, J.; U. Martínez Veiga; J. Contreras, e I. Moreno, *Antropología de los pueblos de España*. Madrid, Taurus, 1991a, pp. 601-636.

—— "Desarrollo del capitalismo agrario y mercado de trabajo en Andalucía", *Revista de Estudios Regionales*, 31, 1991b, pp. 19-29.

Naredo, J.M., Leal, J., Leguina J. y Terrafeta L.: *La agricultura en el desarrollo capitalista español, 1940-1970*. Siglo XXI, Madrid, 1975.

Navas Becerra, M.: *El cultivo de miniclavel en la Costa Noroeste*, Junta de Andalucía, Consejería de Agricultura y Pesca, Sevilla, 1988.

Newby, H. y Sevilla E.:. *Introducción a la sociología rural*. Alianza Editorial, Madrid, 1983.

Palenzuela Chamorro, P.: *"Buscarse la vida". Estrategias domésticas de los jornaleros de Lebrija*. Universidad de Sevilla, Tesis Doctoral inédita, 1990.

—— "Las culturas del trabajo. Una aproximación antropológica", *Sociología del Trabajo*, Nueva Época, número 24, 1995, pp. 3-28.

Provansal, D. y Molina P.: *Etnología de Andalucía Oriental, 1: Parentesco, Agricultura y Pesca*. Anthropos, Barcelona, 1991.

Pugliese, A.: *I braccianti agricoli in Italia*. Franco Angeli, Milán, 1983.

Ruiz Gil, J.A., López Amador J.J. y Pérez Fernández E.: "Navazos y viñas de arena: dos métodos de cultivo en extinción en el litoral gaditano" en *El Folklore Andaluz*, 6, 1991, pp. 123-145.

Termes, J.: Anarquismo y sindicalismo en España. La I Internacional (1864-1881). Crítica, Barcelona, 1977.

VVAA.: *El movimiento obrero en la historia de Cádiz*. Diputación de Cádiz, 1988.

VVAA.: *Los pueblos de la provincia de Cádiz: Sanlúcar de Barrameda* (2 volúmenes). Diputación de Cádiz, Cádiz, 1991.

Zoido, F.: "Las nuevas agriculturas andaluzas", en *Historia de Andalucía*, Edit. Planeta, 1981.

Demófilo. Revista de cultura tradicional de Andalucía, núm. 24 (1997)

IMÁGENES Y REALIDADES DE LA HISTORIA Y CULTURA CONTEMPORÁNEAS DEL JEREZ-XÉRÈS-SHERRY

Javier MALDONADO ROSSO
Centro Municipal del Patrimonio Histórico.
El Puerto de Santa María

Resumen

Por extraño que pueda parecer a primera vista, la vitivinicultura jerezana contemporánea es una actividad económico-cultural bastante desconocida para la mayoría de la población (consumidores incluidos); además está cargada de tópicos y es objeto de imágenes colectivas que distan mucho de la realidad. En este artículo nos ocupamos de los tres principales aspectos del jerez en los que la imagen imperante de cada uno de ellos choca con la realidad. Se trata de la organización y percepción del territorio, las características y peculiaridades de los vinos de la denominación de origen Jerez-Xérès-Sherry, y la transición de la vinatería tradicional a la moderna en el Marco del Jerez.

* * *

Pierre Vilar (1988:67) sostiene que un historiador actual necesita ser "*un poco geógrafo, un poco demógrafo, un poco economista, un poco jurista, un poco sociólogo, un poco etnólogo, un poco lingüista...*". Julio Aróstegui (1995:37) va más allá al respecto al señalar: "*tal formación científico-social genérica y amplia debe atender a que, en nuestro caso, el historiador no ignore la situación de aquellas ciencias sociales más cercanas a la historiografía, cuando menos, y si es posible, incluso se mueva en ellas con soltura...*".

Lamento no responder al perfil señalado por Vilar y Aróstegui en lo que a la antropología se refiere. Por supuesto, no me muevo en ella con soltura. Creo que sólo tengo de antropólogo el mínimo que se le puede requerir a un historiador para aventurarse a escribir en una revista de cultura tradicional andaluza, como es **Demófilo,** de tanto prestigio científico. Pero me consuela que Freedman (1981:110) considere que "*En cierto modo, el antropólogo es una especie de historiador económico de las sociedades sencillas*".

En la provincia de Cádiz el vino ha supuesto históricamente una de las actividades económicas de mayor importancia en los tres sectores clásicos. La vid se ha extendido en diversas comarcas tradicionales, pero ha sido, y continúa siendo, el llamado Marco del Jerez-Xérès-Sherry la zona de mayor importancia vitivinícola de la provincia de Cádiz, dada la calidad de sus vinos y su notabilísimo comercio exterior (Maldonado, 1992; Puerto, 1996; Bretón, 1997).

El jerez es el vino de los tópicos (Maldonado Rosso, 1996). Siendo uno de los vinos más célebres del mundo es al tiempo uno de los más desconocidos, esto es, un vino sobre el que por lo general se sabe poco de él y de ello parte no responde a la realidad. Esta revista de cultura tradicional andaluza es un buen medio para tratar este aspecto del jerez. Conviene precisar cuanto antes que ese desconocimiento de los aspectos básicos del jerez a que venimos refiriéndonos es un fenómeno que se da tanto fuera como dentro de España, y aún en el propio Marco del Jerez-Xérès-Sherrry. Vamos a ocuparnos en este artículo de tres aspectos de la vitivinicultura del Marco del Jerez que son escasa o confusamente conocidos por la mayoría de la población, o sobre los que las imágenes existentes distan de la realidad.

Se trata de la organización y percepción del territorio vitivinícola del jerez, de las características y peculiaridades de los vinos de la denominación de origen Jerez-Xérès-Sherry y Manzanilla-Sanlúcar de Barrameda, y del proceso de transición de la viticultura tradicional a la moderna.

Organización y percepción del territorio

Comencemos por la organización y percepción del territorio. El Marco del Jerez es actualmente una zona vitivinícola compuesta por ocho términos municipales de la provincia de Cádiz y varios pagos vitícolas de un término de la provincia de Sevilla. Este carácter interprovincial es un aspecto de enorme interés y un elemento de complejidad añadida. Las localidades de la provincia de Cádiz son Jerez de la Frontera, Sanlúcar de Barrameda, El Puerto de Santa María, Trebujena, Chiclana, Chipiona, Rota y Puerto Real. La localidad sevillana es Lebrija, limítrofe con Trebujena. La organización de este territorio vitivínicola es aún más compleja, pues en él se distinguen a su vez dos subzonas vitícolas y otras dos vinícolas. En efecto, desde el punto de vista vitícola la mayoría de los pagos de los términos municipales de Jerez, El Puerto, Sanlúcar y Trebujena constituyen la denominada *zona del Jerez superior*, dado que son los que poseen tierras albarizas, las mejores en el marco para la producción de vinos. A éstas se unen las tierras albarizas de Chipiona. Las demás localidades, Chipiona incluida, conforman una subzona cuyas uvas y mosto obtenido de ellas se considera de inferior calidad. Los mostos de las viñas de terrenos de barros y arenas de las localidades del *jerez superior* también entran en esta segunda categoría.

La distinción más importante, sin embargo, es la vinícola. En el Marco del Jerez se distinguen una zona de crianza y exportación y una zona de producción, con diferentes funciones. Jerez de la Frontera, El Puerto de Santa María y Sanlúcar de Barrameda, el llamado triángulo del jerez, integran la *zona de crianza y exportación* de los vinos de la denominación de origen Jerez-Xérès-Sherry. Esto supone que sólo en estas tres localidades pueden criarse los vinos de tal denominación y que únicamente desde las tres pueden exportarse tales vinos. Ni aún Trebujena, que forma parte de la zona vitícola del Jerez superior, puede criar vinos con la denominación de origen Jerez-Xérès-Sherry. Las otras localidades y Trebujena constituyen la llamada *zona de producción* del Jerez-Xérès-Sherry, esto es, elaboran mostos que pueden abastecer las

bodegas de crianza y exportación de Jerez, El Puerto y Sanlúcar, pero no pueden comercializar sus vinos con la denominación de origen Jerez-Xérès-Sherry (B.O.E., 1977:1456-1469).

Esta organización económico-institucional del Marco del Jerez y su propia configuración territorial son realidades relativamente recientes. No siempre han existido ni se han mantenido inamovibles desde que existen. Que sepamos al presente, puede que la primera tentativa de organizar el espacio vitivinícola en Jerez fuera la que llevaron a cabo ciertos exportadores en los años veinte del siglo XIX (Maldonado Rosso, 1996:396). Entonces los exportadores jerezanos limitaban la denominación del jerez a la localidad que le da nombre al vino. Los exportadores de El Puerto de Santa María y de otras localidades de la zona que producían vinos de los mismos tipos lucharon para lograr que la denominación Jerez-Xérès-Sherry protegiese también a sus vinos. A finales del mismo siglo XIX, la cuestión adquirió actualidad (Cabral Chamorro, 1987) y fue a fines del primer tercio del actual siglo XX cuando se instituyó la denominación y se constituyó el consejo regulador encargado de protegerla, aunque los intereses enfrentados al respecto hicieron que el reglamento inicial fuese suspendido al poco de promulgado y sustituido por el de 26 de julio de 1935 (Caro Cancela, 1996:205-211). La configuración territorial del Marco del Jerez es, lógicamente, un producto histórico que, como tal, ha estado sujeto a cambios y sigue estando sujeto a que los continúe habiendo. De hecho, la inclusión de los viñedos de albarizas de Trebujena han obtenido la calificación de *jerez superior* en fecha tan reciente como enero de 1997.

El conocimiento de esta organización del territorio vitivinícola por parte de los habitantes de la zona es minoritario fuera de los sectores económicos y sociales directamente implicados en alguna de las ramas de la actividad vitivinícola y hostelera.

En el extranjero, principalmente en los países consumidores de jerez, la percepción del espacio de procedencia de tales vinos tiene que ser analizada en otros términos. No es significativo, puede que ni siquiera deseable, que los consumidores conozcan la organización económico-administrativa del Marco del Jerez-Xérès-Sherry. Basta con que distingan la denominación de origen y la reconozcan para evitar ser objeto de fraudes. Pero es aquí donde ha estado el problema durante muchos años. Las imitaciones del Sherry en el mercado británico con vinos denominados British Sherry, producidos en Sudáfrica y en Inglaterra, obtuvieron durante años una considerable cuota de mercado entre consumidores desconocedores de la denominación de origen Jerez- Xérès-Sherry y otros a los que el menor precio de una imitación les resultaba más atractivo que un genuíno sherry.

Para muchos consumidores de países extranjeros el término sherry está desprovisto de cualquier significación acerca del origen geográfico del producto. Es un nombre que les resulta conocido por su presencia tradicional en tales mercados, pero nada más. El profesor D.R. Abbott, investigador de la historia del sherry, comenta, sorprendido, que cada curso pregunta a sus alumnos de la Universidad de San Diego, en California David, de dónde procede el sherry, y que la respuesta, no sin dudar, es que de las Islas Británicas. Cuando les aclara que el origen es Jerez son los alumnos los

que preguntan dónde está esta ciudad. No cabe duda que este desconocimiento de la significación del nombre y la confusión acerca de la situación geográfica de Jerez influye en el comportamiento de los consumidores ante imitaciones del sherry.

Como opina el investigador y publicista Antonio Núñez López, las importantes campañas publicitarias que diferentes marcas imitadoras del sherry han hecho en Gran Bretaña antes de que en 1996 entrase en vigor la prohibición de emplear la engañosa denominación British Sherry, les han servido para posicionarse con fuerza en tal mercado y proseguir manteniendo una cuota importante del mismo, pese a no poder exhibir la denominación, porque lo que se han publicitado han sido las marcas comerciales.

Aún hay otro aspecto que tiene que ver con la percepción del espacio. Se trata del paisaje vitícola del Marco del Jerez, de la extensión del viñedo, más concretamente. Propios y extraños tienen sus imágenes al respecto. Los forasteros –nacionales y extranjeros– que se acercan por primera vez a la zona se sorprenden de no ver viñedo a lo largo de las principales vías de comunicación de la misma y en algunos casos se decepcionan ante una superficie de viñedo que creían mucho mayor de lo que es en realidad. Los terrenos vitícolas de Jerez y El Puerto no discurren –no lo han hecho nunca, salvo excepciones– a lo largo de la Carretera Nacional IV ni del trazado del ferrocarril. Los pagos de viñas de estas localidades se encuentran más al interior, en torno a carreteras secundarias y vías rurales.

Los naturales y vecinos de la zona, por su parte, vienen experimentando, desde hace unos años, la impresión de que la superficie de viñedo desciende paulatinamente y que la zona puede acabar perdiendo este cultivo o dejarlo en cantidad testimonial. Esta apreciación, que no afecta sólo a los viticultores (Luginbuhl y Flanet, 1986:231-260) sino a la población en general, es a un tiempo correcta y engañosa. Ciertamente, desde principios de esta década de los noventa se ha producido un proceso de desplante de viñedos en el Marco del Jerez. Primero de forma espontánea; después, de manera planificada, de acuerdo con un Plan de Reconversión acordado por las instituciones y sectores sociales de la vitivinicultura jerezana. Este desplante supone una reducción de la superficie de viñedo en relación a la existente a finales de los años 1970 y principios de los ochenta, pero no con respecto a la extensión histórica media, y esto es muy importante.

En los años 70 de este siglo el viñedo experimentó en el Marco del Jerez un incremento muy importante de su superficie (Luginbuhl, Balsera y López, 1986:23-40; y Llanos y Roux, 1986: 69-95). En un período de 9 años, entre 1969 y 1977, se pasó 11.035 a 22.097 Has. (Llanos, 1986: 56), lo que supuso un crecimiento del cien por cien del viñedo. Los años con mayor ritmo de crecimiento fueron los comprendidos entre 1972 y 1976 (Llanos y Roux, 1986:76). Durante unos años, la superficie aún continuó ampliándose. Las razones de este crecimiento pueden seguirse en José y Jesús de las Cuevas (1979:121 y ss.) y Julian Jeffs (1994:161-171), que presentan análisis distintos al respecto, habida cuenta, entre otros factores, que los primeros escriben durante el periodo de crecimiento y el otro lo hace en la fase de reestructuración.

Actualmente, la superficie de viñedo en el Marco del Jerez está en torno a 10.300 Has. (Bretón, 1997:161); una extensión que no parece escasa a tenor de la demanda de sherries, y que se sitúa en torno a la existente en 1969, año que habíamos tomado como punto de partida del brusco incremento contemporáneo al que venimos refiriéndonos. En perspectiva histórica, esta superficie actual no representa, como parte de la opinión pública de la zona percibe, una tendencia hacia la desaparición de la vitivinicultura en el Marco del Jerez. Sin ánimo de ser prolijos sobre la evolución de la superficie de viñedo en la zona, hemos de señalar que a medidados del siglo XVIII se contabilizaban en ella –excluidos los pagos de albarizas de Lebrija que actualmente se integran en la zona de producción del jerez– 9.227,5 Has. (Iglesias, 1990:631 y 1995:83). En torno a 1890, la superficie de viñedo había crecido hasta 16.422 Has. (Poley, 1901:74-75). En 1945 estaba, de nuevo, en cantidad muy cercana a la de mediados del siglo XVIII, con 10.095 Has. (González Gordon, 1970: 197). Y en 1964 había descendido a 7.666 Has. (Llanos, 1986:56).

Esta evolución del viñedo ha venido dada por las fluctuaciones de la demanda, la posibilidad o no de los exportadores de acudir a la introducción de vinos foráneos, y los rendimientos de la distintas variedades por hectárea, entre otros factores. A excepción de la extensión alcanzada en la década de los noventa del siglo pasado, que obedeció tanto a una lógica estructural como a un impulso coyuntural, causas que no son del caso analizar aquí, pero sobre los que hay historiografía (Simpson, 1987; Cabral, 1987; y Maldonado Rosso, 1995), la superficie de viñedo se ha mantenido en el Marco del Jerez en torno a 10.000 - 13.000 Has. A lo largo de este siglo, en el que se ha ido eliminando el recurso a la introducción de vinos foráneos, el incremento de los rendimientos ha venido a contrarrestar una hipotética ampliación del viñedo, y hasta ha ocasionado una reducción de la superficie plantada, aún cuando la producción y la exportación crecían. Sólo a partir de finales de los años sesenta y, sobre todo, entre 1972 y 1976 se ha conocido un crecimiento tan brusco del viñedo en el Marco del Jerez, como comentábamos líneas atrás, y, al parecer, tan inapropiado para el desarrollo del sector.

La opinión pública y también parte del propio sector vitivinícola del Marco del Jerez toman, pues, un punto de referencia inadecuado para enjuiciar la evolución de la superficie del viñedo en la zona. En esa imagen, que en algunos casos cobra tintes catastrofistas, influyen otros factores, el principal de los cuales es la reducción de empresas vinateras y de las plantillas de personal de las existentes, pero estos son otros aspectos de la situación del Marco del Jerez que no corresponde tratarlos aquí.

Características y peculiaridades del jerez

Tras lo relativo al territorio del Marco del Jerez hay que adentrarse en el vino que se produce en esta zona. Y hay que preguntarse qué es el jerez. Se trata de una cuestión absolutamente pertinente, porque como se ha planteado con acierto en alguna ocasión (Pliegos de Opinión, 1989:2) el jerez parece ser un ilustre desconocido. Al

igual que ocurre con otros de los aspectos tratados anteriormente, el jerez es un desconocido en su propia tierra de origen. El conocimiento del jerez es cada vez menor en el seno de la sociedad de este marco vitivinícola. De unos años acá la cultura del consumo del jerez ha cambiado en el marco. A partir de los años 60, la generalización de la televisión en la esfera doméstica contribuyó a modificar ciertas pautas de conducta. En lo que al consumo de bebidas se refiere hemos asistido a la difusión de los refrescos de cola, a la generalización de la cerveza y al fenómeno de la extensión de güiski, entre otros cambios (Hidalgo, 1987:110). La cerveza y el vino tinto le han restado al jerez cuota de mercado; en tanto que el güiski ha afectado en el mismo sentido al brandy de Jerez, aunque también al vino.

El fenómeno que me parece de mayor interés o que más llama mi atención es el de la expansión del consumo del güiski entre capas y grupos sociales diversos, especialmente entre trabajadores especializados y no cualificados de la industria, la construcción y los servicios, además de otros. Las pautas de consumo de güiski por parte de estos sectores no se restringen a la "copa" nocturna, tras la cena, sino que se toma tras el almuerzo y también a media tarde. El güiski ha conquistado segmentos de mercado que décadas atrás parecían refractarios a esa bebida y a la cultura que ella implica. Porque lo interesante o destacable no es que tales sectores hayan incluido el güiski entre su nómina de bebidas, lo cual es comprensible dada la influencia de la cultura anglosajona en el mundo contemporáneo occidental. Lo sorprendente –o al menos así me lo parece– es que estos sectores hayan eliminado de su carta de bebidas el jerez. El ejemplo más claro de esa sustitución de bebidas me resulta el de buena parte de los cantaores flamencos, que han cambiado el catavino por el vaso de tubo en sus actuaciones, y que en ocasiones emplean el catavino para disimular su contenido.

Quiero manifestar de forma expresa que no hay, o que pienso o quisiera que no hubiera, chauvinismo en las apreciaciones que llevo hechas hasta aquí. Me parece normal y beneficioso que la carta de bebidas de cada persona sea lo más amplia posible. Creo que hay lugar para todo tipo de bebidas. Sé –quizás por mi condición de historiador, con mayores detalles– que la difusión y el consumo de bebidas fuera de sus zonas de origen es una actividad antiquísima. No comparto posturas que comportan una actitud contraria a bebidas de otras procedencias como medida de salvaguarda de las esencias patrias.

Lo que me interesa y preocupa son los cambios acríticos en los comportamientos de consumo por parte de la sociedad del Marco del Jerez, que es de la que tratamos y de la que formo parte. El fenómeno es desde luego complejo. A las causas externas hay que añadirles, y aún anteponerles, las interiores. Entre éstas podrían destacarse las características de los vinos de Jerez, el descuido del sector vinatero hacia el mercado comarcal, el cambio de gustos de los consumidores y la falta de alternativas del sector bodeguero a los restos del mercado.

De todas formas, hay que tener en cuenta que los problemas del vino son internacionales y tienen que ver, sobre todo, con los cambios habidos en los hábitos

de consumo de la población. El consumo de bebidas alcohólicas sube; pero el de vino, baja. Se dice que *"En 1950 sobraban en el mundo cinco millones de hectólitros de vino"* y que esa cantidad ha ido incrementándose (Ruiz Fernández, 1987:398). No es, pues, extraño que el jerez sea, en parte, un ilustre desconocido para buena parte de la población. De ahí que sea pertinente responder a la pregunta que encabeza este epígrafe.

Bajo la denominación de origen genérica *jerez* se encuentran varios tipos de vinos: Fino, Amontillado, Oloroso, Palo Cortado, Pedro Ximénez, Moscatel y Cream. Unos son secos y otros dulces; unos ligeros y otros de cuerpo. Todos ellos tienen en común ser vinos generosos, esto es, vinos ricos en alcohol: de 15 grados en volumen hacia arriba. Las características organolécticas de cada uno de estos tipos son (La vinicultura..., 1996, Maldonado Rosso y otros, 1997:27 y García Barroso, 1997):

- Fino: Vino seco y ligero, de color pajizo, de aroma punzante y delicado (almendrado). Tiene un mínimo de 15 grados de alcohol en volumen. Debe el nombre a su destacada finura.
- Amontillado: Vino seco y suave, de color ámbar, de aroma punzante atenuado (avellanado). Su graduación alcohólica se sitúa en torno a los 17,5 grados.
- Oloroso: Vino seco o ligeramente abocado, de color oro oscuro y aroma muy penetrante y agradable (nuez). Tiene entre 18 y 20 grados.
- Palo Cortado: Vino seco, de color caoba y aroma avellanado. Combina las características aromáticas del amontillado y el paladar del oloroso. Tiene de 18 a 19 grados. Los expertos consideran que este tipo es el genuino jerez.
- Pedro Ximénez: Vino dulce, de sabor y aroma pasificados. Su graduación se sitúa en torno a los 17 grados. Se obtiene de la uva Pedro Ximénez.
- Moscatel: Vino dulce, de color oscuro y paladar afrutado. Tiene en torno a los 17 grados de alcohol. Se obtiene de la uva moscatel.
- Cream: Vino dulce, elaborado a partir del oloroso. Su color es oscuro y es muy aromático. Posee 17,5 grados de alcohol en volumen. Desde hace años se comercializa también una variedad llamada Pale Cream, cuya única diferencia consiste en que su color es pajizo.

Estos son los tipos de vinos, simplificando, que protege la Denominación de Origen Jerez-Xérès-Sherry. La Manzanilla-Sanlúcar de Barrameda es un vino que tiene su propia Denominación de Origen, aunque está protegida por el mismo Reglamento y Consejo Regulador que el jerez. Organolécticamente puede definirse así (Consejo, 1996 y Maldonado Rosso y otros, 1997:27):

- Manzanilla: Vino seco y ligero, de color pajizo y aroma punzante característico. Tiene un mínimo de 15 grados de alcohol en volumen.

El Fino y la Manzanilla son dos tipos de vinos homólogos (Pérez, 1989:5). Ambos se obtienen de la uva Palomino Fino y comparten la peculiaridad de ser vinos

de crianza biológica, a diferencia de los demás tipos de jerez, que envejecen mediante crianza físico-química, esto es, mediante un proceso oxidativo. La crianza biológica es un proceso natural del que gozan muy pocos vinos en el mundo; y de ellos, los más importantes son el Fino y la Manzanilla. Durante su estancia en botas de roble americano, en la superficie de estos dos vinos aparece espontáneamente una capa de levaduras que recibe el nombre de *velo de flor*. Estas levaduras aislan el vino del contacto con el aire e impiden así su oxidación, consumen parte del etanol del vino y aportan a éste nutrientes. La acción de las levaduras, dispuestas a modo de velo sobre la superficie del vino, confiere al Fino y la Manzanilla sus características de finura, ligereza, suavidad y delicadeza. Y el sistema de criaderas y soleras, característico igualmente del Marco del Jerez, favorece la crianza biológica del Fino y la Manzanilla-Sanlúcar de Barrameda (Casas Lucas, 1985). Las diferencias entre ambos vinos consiste en que la Manzanilla ha sido históricamente (Barbadillo Rodríguez, 1933; Maldonado Rosso, 1996 y Ramos Santana, 1996) un vino ligeramente más suave al paladar y más punzante en nariz que el Fino.

Esta explicación puede que sea interesante para quienes quieran ampliar sus conocimientos de los vinos del Marco del Jerez; también nos resulta precisa para que se comprenda mejor en qué consiste la confusión que la mayor parte de la opinión pública del propio Marco del Jerez tiene en relación al Fino y la Manzanilla. Se cree que la Manzanilla tiene menos graduación alcohólica que el Fino. La graduación, como hemos visto, es la misma en términos generales. Entre marcas concretas sí que puede existir tal diferencia, pues algunas bodegas embotellan Fino con 15,5 y hasta 16,5 grados de alcohol.

Pocas líneas atrás hemos señalado que la crianza biológica del Fino y la Manzanilla se ve favorecida por el sistema de criaderas y soleras, que es un método de crianza peculiar del Marco del Jerez. No obstante su singularidad, el sistema de criaderas y soleras es poco conocido y suele ser objeto de confusiones, incluso por personas que han visitado bodegas de la zona, donde se les explica *in situ*. Conviene, pues, emplear unas líneas sobre el particular.

Dos son los sistemas empleados para el envejecimiento del vino: el de añadas y el de criaderas y soleras. En el sistema de añadas, el vino de cada cosecha o añada (de ahí la denominación) envejece sin combinarse con vinos de otras cosechas. Es un envejecimiento estático. Por contra, el sistema de criaderas y soleras consiste en un envejecimiento dinámico de los vinos. Se trata de un método en el que los vinos de distintas cosechas se combinan entre sí de forma organizada, sistemática y equilibrada. Los vinos de jerez tienen, pues, una edad media; no son, como las añadas, de una cosecha concreta. En tanto que los vinos de añadas de un mismo tipo y aún de una misma marca varían de calidad según las cosechas, los vinos de las denominaciones Jerez-Xérès-Sherry y Manzanilla-Sanlúcar de Barrameda presentan siempre idénticas características organolépticas. Tal es el resultado de la homogeneización que se consigue con el sistema de criaderas y soleras.

El sistema de criaderas y soleras empezó a ponerse en práctica en el Marco del Jerez en el último tercio del siglo XVIII, pero su desarrollo fue un proceso que se extendió por espacio de un siglo, aproximadamente. Las casas vinateras constituyeron sus soleras con los mejores vinos de cada tipo, puesto que ellas servirían como base para acelerar el envejecimiento de vinos más jóvenes. Cada solera dispone de un número de criaderas, que son las escalas de botas por las que van corriendo los vinos en su proceso de crianza. En cada andana de botas, la hilera más cercana al suelo recibe, por tal circunstancia, el nombre de solera. En ella se encuentra el vino más viejo. Las otras hileras o escalas de la andana se denominan criaderas y contienen vinos más jóvenes. Las sacas de vino para el consumo sólo se efectúan de la solera. Se trata de sacas relativamente frecuentes y de escasa cantidad. El vacío producido por las sacas de una solera es reemplazado con idéntica cantidad de vino procedente de la primera criadera; al tiempo que el vacío producido en ésta es repuesto con vino de la segunda criadera... Y así sucesivamente. En la última criadera es el vino de la cosecha el que comienza su andadura por el sistema de criaderas y soleras.

Para entender el sistema, resulta fundamental saber que el vino que se saca de cada bota de una escala se combina entre sí y se rocía proporcionalmente en todas las botas de la escala siguiente. De esta forma la homogeneización es completa. La faena de reemplazar el vino de cada escala con el anterior se conoce como rocío, en tanto que el proceso en su conjunto es denominado corrida de escalas. Esto es, a través de sucesivos rocíos, el vino corre las escalas de la andana hasta llegar a la solera. En ese camino, los vinos jóvenes se crían ayudados por los vinos viejos. En el caso del Fino y la manzanilla, además, los vinos viejos reciben los nutrientes que les aportan los vinos más jóvenes. Se trata de un intercambio admirable (Maldonado Rosso y otros, 1997: 29-31).

Estos tipos de jerez actuales y el sistema de criaderas y soleras son relativamente recientes en términos históricos. Datan de los cambios operados en la vitivinicultura de la zona entre mediados de los siglos XVIII y XIX, como a continuación vamos a tratar.

Transición de la vitivinicultura tradicional a la moderna

La realidad territorial y productiva que hemos analizado en los dos apartados precedentes no ocupa en su totalidad el proceso histórico de la vitivinicultura del Marco del Jerez. Hemos apuntado ya algo al respecto cuando nos ocupamos de la percepción del viñedo jerezano. Ahora nos corresponde desarrollar este aspecto en lo que a la producción vinícola se refiere.

Es sabido que la vinatería del Marco del Jerez ha experimentado trascendentales cambios técnicos, empresariales y comerciales en los tres últimos siglos. Pero el conocimiento científico que tenemos de ese proceso es aún escaso. Y sin embargo, este es uno de los aspectos sobre el que suele pronunciarse con creída seguridad una parte considerable de la opinión pública interesada por estos temas.

La concepción más extendida sostiene que la vitivinicultura jerezana cambió en el siglo XIX, tras la supresión de los gremios en 1834 y que a partir de entonces comenzaron a construirse las bodegas de nuevo tipo y se inició el auge del negocio vinatero en la zona. Todo ello merced exclusivamente, se cree, a la iniciativa y las inversiones extranjeras, principalmente británicas. Esta idea se completa con otra consistente en que la transición de la vitivinicultura tradicional a la moderna se operó a finales del siglo pasado, con la mecanización (también se dice, inapropiadamente, industrialización) de la actividad bodeguera mediante la introducción de nuevas tecnologías en el proceso de elaboración y envasado de los vinos.

Desde nuestro punto de vista, la transición de la cultura tradicional vinatera a la moderna se produjo entre mediados de los siglos XVIII y XIX, en un largo proceso en el transcurso del cual se produjeron importantes cambios en las esferas técnica, económica y empresarial.

Hasta el inicio de este proceso de transformación, los productos vínicos del marco del Jerez eran mostos y vinos en claro (de la cosecha) que se comercializaban en períodos estacionales y a precios establecidos, bajo un estricto control gremial. Estos productos vínicos básicos eran tratados en los lugares de destino (Gran Bretaña, principalmente) por los importadores, a fin de adaptarlos al gusto de los consumidores.

Los cosecheros del Marco del Jerez procuraban mantener a toda costa este sistema. A tal fin, impedían la entrada de vinos foráneos en las localidades privilegiadas y la mezcla de éstos con los vinos autóctonos. Prohibían, en consecuencia, los almacenados de vinos por parte de los comerciantes. Preferían los cosecheros lo que ellos denominaban comercio "en derechura", esto es, la venta directa productor a importador a través de comisionistas que sólo podían almacenar temporalmente los productos en cuya transacción intervenían, hasta tanto pudiesen los compradores retirarlos.

En la práctica, este sistema no funcionaba tal cual estaba previsto. La norma se estaba convirtiendo en excepción. Los cosecheros pobres, imposibilitados para mantener los precios fijados para los mostos y vinos en claro, vendían más barato; los comerciantes constituían almacenados de vinos y mezclaban unos tipos con otros y de diversas procedencias, en el afán de obtener parte de los beneficios que ganaban los importadores británicos con tales prácticas.

A fin de parar el desarrollo de estas tendencias, los grandes cosecheros jerezanos, sanluqueños y portuenses recurrieron abiertamente al proteccionismo. Constituyeron gremios y lograron ordenanzas que fijaban sobre el papel el sistema productivo y comercial tradicional de la vinatería del Marco del jerez. Esta reacción a los cambios que se estaban produciendo tanto en la elaboración como en la comercialización de los vinos provocó una abierta confrontación entre cosecheros y comerciantes partidarios de cambios, de una parte, y la mayoría de los grandes cosecheros, partidarios del status quo, por otra parte. El conflicto se saldó con el triunfo de los liberales tanto en la vía legal como en la de los hechos (J. Maldonado, 1996).

Este desenlace tuvo lugar a finales del siglo XVIII. Los cambios habían comenzado con anterioridad, pero a partir de entonces se aceleraron. La Guerra de la Independencia supuso un paréntesis, pero tras su finalización el proceso conoció un ritmo más rápido aún que el anterior. Los exportadores de vinos del Marco del Jerez experimentaron un notabilísimo crecimiento desde la tercera década del siglo XIX.

La construcción de bodegas de nuevo tipo (García del Barrio Ambrosy, 1984; Cirici Narváez, 1996; y Maldonado Rosso, en prensa), que hoy son características de la vinatería jerezana y de la fisonomía de las ciudades de este marco vitivinícola, comenzó ya en la segunda mitad del siglo XVIII, pero fue a partir de la tercera década de la centuria siguiente cuando cobró un impulso destacado, en correspondencia con la evolución del negocio y el incremento de las exportaciones.

Los nuevos tipos de vinos de Jerez, que sustituían a los mostos y vinos en claro, fueron desarrollándose, igualmente, a lo largo del proceso de cambio de la vinatería jerezana. Estos nuevos tipos de vinos fueron a la vez causa y resultado de una nueva cultura del trabajo (Moreno Navarro, 1995) en la vinatería de la zona. La aportación más peculiar del Marco del Jerez-Xérès-Sherry a la vinicultura mundial es el sistema de criaderas y soleras, del que ya nos hemos ocupado en el apartado anterior. Aquí sólo nos interesa insistir en el hecho de que este sistema de crianza surge y se desarrolla en este proceso de transformación de la vinatería jerezana, entre mediados de los siglos XVIII y XIX.

Por último, en lo que a las transformaciones se refiere, hay que señalar que fue en este proceso, también, cuando surgió el nuevo tipo de empresa vinatera en el Marco del Jerez, conocida como *casa exportadora*. Las casas exportadoras, en contra de lo que sugiere en primera instancia su nombre, eran empresas que no se dedicaban exclusivamente a la comercialización al exterior de los vinos, sino que controlaban en su totalidad el proceso de producción en el que estaban inmersos. Eran empresas viticultoras, almacenistas o criadoras de vinos, y exportadoras de sus producciones y de las de otros.

Nuestro planteamiento, pues, sitúa la transición de la vitivinicultura tradicional a la moderna en el Marco del Jerez alrededor de 75 años antes de lo que suele considerarse. Esta diferencia es realmente importante por cuanto supone que no fue la revolución liberal la que posibilitó tal transformación, sino que hay que considerar que el cambio que experimentó la vinatería jerezana desde mediados del siglo XVIII fue un capítulo muy importante del advenimiento del liberalismo en España. No nos dejamos llevar por el chovinismo ni por la exageración al plantear así la cuestión. En el Marco del Jerez se libró uno de los conflictos más interesantes entre el Antiguo Régimen y el liberalismo de los habidos en España.

La mecanización de parte del proceso de elaboración de los vinos y del embotellado de los mismos, a finales del siglo XIX, supusieron avances en la vinicultura jerezana, pero en modo algunos constituyeron un cambio de la tradición a la modernidad (Martínez-Veiga, 1990: 88-94). Ese gran viraje se había dado con anterioridad,

a lo largo de casi una centuria, entre mediados de los siglos XVIII y XIX, como hemos anotado ya.

Por último, una de las imágenes más extendidas sobre el jerez es la que plantea que la modernización y el desarrollo de la vinatería de esta zona fue realizada por extranjeros que se afincaron en ella e invirtieron capitales en tal actividad. Esta imagen constituye uno de los tópicos clásicos sobre la vitivinicultura del Marco del Jerez. Se basa en hechos reales, pero sólo parciales. Investigaciones recientes (Maldonado Rosso, 1996) han puesto de manifiesto la complejidad existente en el análisis de las procedencias de los capitales que dieron lugar a la formación del capitalismo vinatero en el Marco del Jerez, y la importancia del capital español en el proceso. Se trata de una cuestión realmente compleja que no nos es posible abordar en esta ocasión en toda su amplitud; además, resulta de mayor interés ocuparnos en estas páginas aunque sea a vuela pluma, pues es un tema que aún estamos investigando, de la génesis y el desarrollo de esta imagen desvirtuada del protagonismo empresarial en esta zona vitivinícola.

Decía Diego Parada y Barreto (1868: 45) que las obras extranjeras dedicadas al jerez tenían "*gran cantidad de inexactitudes y a veces también hasta de necedades*". La opinión habría que hacerla extensible, cuando menos en lo que a las inexactitudes se refiere, a obras de autores españoles. Algunos viajeros ilustrados y románticos transmitieron en sus escritos observaciones superficiales sobre la importancia relativa de los capitales extranjeros en la vinatería del Marco del Jerez. Es el caso, por ejemplo, de Antonio Ponz (1792: 85-88), cuyos informantes en la zona pudieron ser partidarios de la institución gremial.

Desde siglos atrás (González Gordon, 1970: 52-55), vitivinicultores de la zona y comerciantes extranjeros mantenían un enfrentamiento entre sí propio de una relación vendedores-compradores, en la que cada parte trata de realizar negocios que le proporcionen los máximos beneficios. Los comerciantes extranjeros se introdujeron en la función de financiar a los viticultores pobres, a los que prestaban dinero por anticipado a cuenta de la cosecha siguiente, a cambio de asegurarse el producto y hacerlo a un precio más bajo que el que corriera en su momento, que podía llegar a suponer un interés de hasta el 19 por ciento (Maldonado Rosso, 1990: 636). Esto representaba una competencia que los grandes viticultores no veían con buenos ojos. Velázquez Gaztelu (1794: 411-412) lo denunciaba en 1760 y culpaba a los comerciantes extranjeros de los males que él le diagnosticaba a la vinatería sanluqueña, en particular.

La actitud de los viticultores partidarios del proteccionismo económico y de la organización gremialista contra los impulsores (no sólo, por cierto, comerciantes y no sólo extranjeros) de la liberalización de la vinatería jerezana tomó un tinte xenófobo que condujo a sobredimensionar el peso específico de los extranjeros en esta actividad. Esta imagen se vio reforzada por los hechos durante la segunda mitad del siglo XIX, periodo en el que el capital extranjero creció en este sector, aunque no parece que aún entonces llegara a suponer la mayoría del mismo. No obstante, debe recordarse que estamos hablando de los protagonistas de las transformaciones del siglo XVIII; de tal

manera que el hecho de que un siglo más tarde el capital extranjero fuese mayor en el sector, no implica nada respecto al periodo de formación de la nueva vinatería del Marco del Jerez. Sin embargo, ello ha influido en la imagen del protagonismo de tal cambio.

La opinión pública y la publicada han contribuido difundiendo esta imagen de la primacía del capital extranjero en la formación de la moderna vinatería del Marco del Jerez entre mediados de los siglos XVIII y XIX, aunque con contradicciones que suelen pasar desapercibidas o son caóticamente ordenadas en la cronología del proceso en cuestión. Así, se ha escrito, entre otras inexactitudes, que las grandes empresas exportadoras que se implantaron en la zona en el siglo XVIII fueron "principalmente genovesas" (EUHASA, 1987: 21). Y publicaciones oficiales (La historia..., 1996) otorgan todo el protagonismo empresarial en cuestión a los llamados inversores ingleses; cuando no todos los así considerados lo fueron. Es así como esta imagen desvirtuada continúa extendiéndose aún actualmente. Recientes investigaciones históricas, sin embargo, alumbran una realidad distinta, en la que los empresarios y el capital español tuvieron una importancia destacada en la génesis de la vinatería del Marco del Jerez.

Del efecto de las imágenes desvirtuadas

Aunque sea de manera brevísima, queremos señalar que las imágenes desvirtuadas de la realidad ejercen una influencia sobre la misma. En el caso que nos ocupa se trata de una influencia negativa en los tres aspectos que hemos tratado. La relativa a las características de los vinos de la denominación de origen Jerez-Xérès-Sherry puede tener efectos económicos preocupantes, por cuanto puede retraer la demanda de ciertos segmentos y grupos de consumidores. Las otras dos imágenes, relativas a la percepción del territorio, sobre todo a la extensión del viñedo, y a la interpretación de la transformación de la vinatería tradicional a la moderna, pueden llegar a tener un efecto secundario igualmente económico, porque el principal, aunque es de orden mental, está estrechamente ligado a la autoconfianza que toda comunidad necesita tener para desarrollarse. Y esas imágenes obran en sentido contrario, puesto que plantean que la actividad que ha sido motor de la economía de la zona durante los tres últimos siglos fue fruto de una iniciativa totalmente foránea, y que actualmente el viñedo está en proceso de retroceso y se sitúa en la menor superficie conocida de su historia.

Estas imágenes desvirtuadas hacen un flaco favor al conocimiento histórico y actual del jerez, máxime si tenemos en cuenta que el jerez, como decía ya Richard Ford (1979: 116) a mediados del siglo pasado, es un "*vino que necesita más explicación de lo que creen muchos de sus consumidores*". Es por ello que pretendemos contribuir a superarlas con esta aportación.

Bibliografía

Aróstegui, J.: *La investigación histórica: teoría y método*. Crítica. Barcelona, 1995.

Barbadillo Rodríguez, M.: *La ejecutoria de la Manzanilla*. Antonio Barbadillo, S.A. Sanlúcar, 1984 (1933).

Bretón, L.: "Situación actual y perspectivas de consumo del vino y del brandy de Jerez". En *Vinos, vinagres, aguardientes y licores de la provincia de Cádiz*. (A. Ramos Santana y J. Maldonado Rosso, eds.). Diputación Provincial. Cádiz, 1997, págs. 173-196.

Cabral Chamorro, A.: "Observaciones sobre la regulación y ordenación del mercado del vino de Jerez de la Frontera entre 1850-1935: los antecedentes del Consejo Regulador de la Denominación de Origen 'Jerez-Xérès-Sherry'". *Agricultura y Sociedad*. Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación. Madrid, 1987, págs. 171-197.

Caro Cancela, D.: "Los problemas del vino: la reforma del Consejo Regulador del 'jerez' en 1935". *Actas del II Congreso de Historia de Andalucía. Andalucía Contemporánea (II)*. Junta de Andalucía y Cajasur. Córdoba, 1996, págs. 205-211.

Casas Lucas, J.: *Reflexiones de un enólogo sobre los vinos de Jerez*. Cátedra del Vino, lección XVII. Caja de Ahorros de Jerez, 1985.

Cirici Narváez, J.R.: "Estética y Técnica de la arquitectura bodeguera jerezana". *El Jerez-Xérès-Sherry en los tres últimos siglos* (A. Ramos Santana y J. Maldonado Rosso, eds.) Ayuntamiento de El Puerto de Santa María y Unidad de Estudios Históricos del Vino de la Universidad de Cádiz. El Puerto de Santa María, 1996, págs. 197-209.

Cuevas, J. y J. de las: *Vida y milagros del vino de Jerez*. Sexta, S.A. Jerez, 1979.

EUHASA: *El vino de Jerez*. Madrid, 1987.

Freedman, M.: "Antropología social y cultural". *Corrientes de la investigación en las Ciencias sociales. Antropología. Arqueología. Historia* (Freedman, De Laet y Barraclongh) Editorial Técnicas y UNESCO. Madrid, 1981.

García Barroso, C.: "Vinos de la provincia de Cádiz". *Vinos, vinagres, aguardientes y licores de la provincia de Cádiz* (Ramos Santana y Maldonado Rosso, eds.). Diputación Provincial de Cádiz. Cádiz, 1997, págs. 29-46.

García de Quevedo de la Barrera, J.: *Economía del Jerez. Estructura económica de la vitivinicultura jerezana y sus posibilidades de expansión*. Gráficas del Exportador. Jerez, 1970.

García del Barrio Ambrosy, I.: *Las bodegas del vino de Jerez*. Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación. Madrid, 1984.

González Gordon, M.M.: *Jerez, Xérès, Sherish*. Jerez, 1970.

Hidalgo, L.: "La influencia de los factores naturales y de los factores humanos en el desarrollo de las denominaciones de origen tradicionales, en España". *Symposium Denominaciones de Origen Históricas*. Consejo Regulador de las Denominaciones Origen Jerez-Xérès-Sherry y Manzanilla-Sanlúcar de Barrameda. Jerez, 1987. págs. 89-113.

Iglesias Rodríguez, J.J.: "Los siglos modernos: El impacto de la coyuntura americana y la diversificación de mercados". *Historia y Cultura del vino en Andalucía* (J.J. Iglesias Rodríguez, ed.). Universidad de Sevilla, 1995, págs. 63-89.

—— "Viñedos y producción vinícola en la provincia de Cádiz a mediados del siglo XVIII". *XI Jornadas de Viticultura y Enología de Tierra de Barros*. Escuelas Universitarias Santa Ana y Caja de Badajoz. Almendralejo, 1990. págs. 623 - 632.

Jeffs, J.: *El vino de Jerez*. Universidad de Cádiz, 1994.

La arquitectura del jerez: Consejo Regulador de las Denominaciones de Origen Jerez-Xérès-Sherry y Manzanilla-Sanlúcar de Barrameda. Madrid, 1996.

La historia del vino de Jerez: Consejo Regulador de las Denominaciones de Origen Jerez-Xérès-Sherry y Manzanilla-Sanlúcar de Barrameda. Madrid, 1996.

La vinicultura del jerez: Consejo Regulador de las Denominaciones de Origen Jerez-Xérès-Sherry y Manzanilla-Sanlúcar de Barrameda. Madrid, 1996.

Luginbuhl, Y. y Flanet, V.: "Percepción de las transformaciones del paisaje y de sus valores simbólicos". *Evolución de los paisajes y ordenación del territorio en Andalucía Occidental. Marco del viñedo de Jerez*. Diputación Provincial de Cádiz y Casa de Velázquez. Cádiz, 1986. págs. 231-260.

Luginbuhl, Y., Balsera Medina, J. y López García, R.: "Diagnóstico cartográfico de la evolución del paisaje y de la ocupación de las tierras". *Evolución de los paisajes y ordenación del territorio en Andalucía Occidental. Marco del viñedo de Jerez*. Diputación Provincial de Cádiz y Casa de Velázquez. Cádiz, 1986. págs. 23-40.

Llanos, C. de los y Roux, B: "Modernización y diversificación en el Marco de Jerez". *Evolución de los paisajes y ordenación del territorio en Andalucía Occidental. Marco del viñedo de Jerez*. Diputación Provincial de Cádiz y Casa de Velázquez. Cádiz, 1986. págs. 69-95.

Llanos, C. de los: "La viticultura en el entorno agrario", *Evolución de los paisajes y ordenación del territorio en Andalucía Occidental. Marco del viñedo de Jerez*. Diputación Provincial de Cádiz y Casa de Velázquez. Cádiz, 1986. págs. 41-67.

Maldonado Rosso, J., Ramos Santana, A. Caro Cancela, D. y Cirici Narváez, J.R.: *Añadas y solera. Catálogo de la exposición sobre los vinos, vinagres, aguardientes y licores de la provincia de Cádiz*. Diputación Provincial de Cádiz y Fondo Social Europeo. Cádiz, 1997.

Maldonado Rosso, J.: "De mosto a vino. Surgimiento y desarrollo de la industria vinatera en Andalucía. Siglos XVIII-XX". *Historia y Cultura del Vino en Andalucía* (J.J. Iglesias, de.) Universidad de Sevilla, 1995. págs. 91-104.

——— "Génesis de las vinaterías jerezanas y sanluqueña contemporáneas". *"El Jerez-Xérès-Sherry en los tres últimos siglos"* (Ramos Santana y Maldonado Rosso, eds.). Ayuntamiento de El Puerto de Santa María y Unidad de Estudios Históricos del Vino de la Universidad de Cádiz. El Puerto de Santa María, 1996. págs. 11-28.

——— "La Manzanilla de Sanlúcar a través de sus dos siglos de historia". *"Actas del I Congreso Internacional sobre la Historia y Cultura de la Vid y el Vino"*. Fundación Sancho El Sabio. Vitoria-Gasteiz, 1996, págs. 305-320.

——— La formación del capitalismo en el Marco del Jerez. Tesis doctoral (en prensa). Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Cádiz, 1996.

——— "Consideraciones sobre la participación del vino en las economías del Marco del Jerez y de la Bahía de Cádiz". *Solera*. Junta de Andalucía. Cádiz, 1992. págs. 18-28.

——— "Crédito agrario e interés gremial. El Montepío de vinateros de Jerez, 1789 - 1795". *XI Jornadas de Viticultura y Enología de Tierra de Barros*. Escuelas Universitarias Santa Ana y Caja de Badajoz. Almendralejo, 1990. págs. 633-643.

Martínez-Veiga, U.: *Antropología económica*. Icaria Editorial, S.A. Barcelona, 1990.

Moreno Navarro, I.: "La cultura del vino en Andalucía: identidades socioculturales y culturas del trabajo". En *Historia y cultura del vino en Andalucía* (J.J. Iglesias Rodríguez). Universidad de Sevilla y Fundación El Monte. Sevilla, 1995, págs. 179-199.

Parada y Barreto, D.: *Noticias sobre la historia y el estado actual del cultivo de la vid y del comercio vinatero de Jerez de la Frontera*. Imprenta del Guadalete. Jerez, 1868.

Pemartín, J.: *Diccionario del vino de Jerez*. Gustavo Gili, S.A. Barcelona, 1965.

Pérez Rodríguez, L.: "Contribución al significado del Jerez". En *Pliegos de Opinión*. Jerez, 1989. págs, 3-7.

Poley Poley, A. : *Cádiz y su provincia*. Tipografía de E. López y Compañía. Sevilla, 1901.

Ponz, A.: *Viaje de España*. Madrid, 1792. Tomo XVII, Carta V, 85-88.

Puerto, A. del: "El sector vitivinícola en la economía jerezana a fines del siglo XX". En *El Jerez-Xérès-Sherry en los tres últimos siglos* (Ramos Santana y Maldonado Rosso, eds.). Ayuntamiento de El Puerto de Santa María y Unidad de Estudios Históricos del Vino de la Universidad de Cádiz. El Puerto de Santa María, 1996, págs. 183-196.

Ramos Santana, A.: "La Manzanilla de Sanlúcar de Barrameda: dos siglos de una denominación característica". *Actas del I Congreso Internacional de Historia y Cultura de la Vid y el Vino* (J. Santos, de.) Fundación Sancho El Sabio. Vitoria-Gasteiz, 1996. págs. 321-327.

Reglamento de las Denominaciones de Origen "Jerez-Xérès-Sherry" y "Manzanilla-Sanlúcar de Barrameda" y de su Consejo Regulador. Boletín Oficial del Estado. Madrid, 12 de mayo de 1977, págs. 1.458-1.469.

Ruiz Fernández, M.: *"Historia y denominación de origen". Symposium Denominaciones de Origen Históricos*: Consejo Regulador de las Denominaciones Origen Jerez-Xérès-Sherry y Manzanilla-Sanlúcar de Barrameda. Jerez, 1987. págs. 397-400.

Simpson, J.: "La producción de vinos de Jerez de la Frontera, 1850-1900". *La nueva historia económica en España* (P. Martín Aceña y L. Prados de la Escosura, eds.). Madrid, 1985, págs. 166-191.

Velázquez Gaztelu, J.P.: *Historia Antigua y Moderna de Sanlúcar de Barrameda.* A.S.E.H.A. Sanlúcar de Barrameda, 1994, Vol. II.

Vilar, P.: "Pensar históricamente", *Memoria 1987-1988.* Fundación Claudio Sánchez Albornoz. Madrid, 1988, págs. 59-76.

Demófilo. Revista de cultura tradicional de Andalucía, núm. 24 (1997)

EN TORNO AL PATIO. BREVE ACERCAMIENTO A LAS CASAS DE VECINOS DEL BARRIO DE «LA VIÑA», CÁDIZ (*)

Isabel Mª MARTÍNEZ PORTILLA
Universidad de Sevilla

Resumen

La casa de vecino es un conjunto arquitectónico cuya característica esencial es la estructura en torno a uno o varios patios; son edificaciones que, desde el punto de vista del uso, tienen todos los servicios (cocina, lavadero, retrete,...) en el exterior de las viviendas familiares y éstos son comunes a todos los vecinos. Recibe distintas denominaciones: corral de vecinos, casa de vecinos, patio de vecinos... En cada ciudad se empleará un término concreto –e incluso se desconocerá alguno de los otros– pero en cualquier caso, y como característica común, todas ellas se definirán por ser viviendas en torno a un patio.

* * *

¿Qué es una casa de vecinos?

Luis Montoto, en su trabajo sobre los corrales de vecinos –y con el fin de diferenciarlas de éstos primeros– define las casas de vecinos como «... el corral de los trabajadores, que en sus respectivos oficios, artes e industria, obtienen mayores rendimientos. En ellos se ejercía mejor policía y el vecino disfruta, por regla general de más de una habitación» (Montoto, 1981: 7). Esto lo escribía el autor a finales del siglo pasado y referido concretamente a la ciudad de Sevilla. Estas casas de vecinos se caracterizaban entonces por ser, además de viviendas familiares, centros de trabajo para profesionales de la carpintería, la zapatería y otros oficios que requerían poco personal y un espacio reducido para desarrollarlo. Así, en los patios de las casas, o en el interior de sus mismas habitaciones ejercían éstos sus profesiones sin necesidad de abandonar el domicilio habitual y –quizás lo más importante– sin tener que buscar y/o alquilar ningún otro espacio fuera de la misma. No obstante esta apreciación, Montoto no quiere decir que corral y casa de vecinos sean dos tipos de viviendas distintos. Ambas se distinguen en las funciones desempeñadas por sus habitantes, pero en ningún caso por su estructura, sus servicios, o por el uso que se haga de éstos.

(*) Este trabajo recoge parte de los resultados de una investigación más amplia, subvencionada por la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía.

Según la terminología y el esquema de este autor, la casa de vecinos no es sino un tipo específico dentro de las viviendas genéricamente denominadas corrales.

En otro estudio, en este caso centrado en Córdoba, De la Fuente Lombo emplea de forma exclusiva el término «casa de vecinos» para referirse a todas las viviendas con patio y servicios comunales existentes en esa ciudad (De la Fuente Lombo, 1984: 250-258). Asimismo, y continuando con la búsqueda de información sobre este tipo de viviendas, encontramos una nueva referencia que sitúa sus orígenes «...en los *adarves* árabes –callejones ciegos con una sola entrada– y más propiamente en la *curralat* mozárabe, corral sobre el que se abrían las puertas de las viviendas. Se tienen noticias de su existencia desde el siglo XIV y con mayor precisión en el siglo XVI» (*Gran Enciclopedia de Andalucía,* 1979 :1030-1033). En cualquier caso señalar que, cuando emplean el término «corral de vecinos», todos los autores lo hacen refiriéndose a la ciudad de Sevilla, por ser en este lugar donde tienen mayor tradición y representatividad; aunque algunos de ellos, como Carloni (1984), hacen referencia también a la existencia de casas de vecinos en esa ciudad. Nosotros en este punto, y dejando a un lado las distintas denominaciones que éstas viviendas comunitarias reciben en otros lugares de Andalucía, vamos a centrarnos en delimitar la presencia y características de las mismas en la ciudad de Cádiz.

Si hacemos un breve repaso por la arquitectura popular andaluza, observaremos que el patio aparece como el elemento más característico y definitorio de la casa gaditana; a pesar de su ausencia como elemento en algunas comarcas, o su transformación en corral en las zonas serranas. Cuando este patio se hace común a varias viviendas, aparece la casa de vecinos, solución no exclusiva de Cádiz, pero es sin duda en esta provincia donde alcanza mayor significado e importancia. Como ya hemos señalado, podemos encontrar ejemplos de este tipo de viviendas en otras provincias andaluzas, pero siempre en menor proporción que en aquellas donde el patio es de carácter privado, al tratarse de viviendas unifamiliares. El patio de las casas de vecinos –al contrario de los privados– es casi siempre irregular y al mismo se abren directamente las puertas de las habitaciones ocupadas por las distintas familias. Dicho patio suele ir precedido de un pequeño zaguán –o *casapuerta*, denominación que este espacio recibe en Cádiz– con dos puertas: una exterior en la fachada a la calle y otra, abriendo directamente al mismo.

La mayoría de las viviendas de vecindad que encontramos en Andalucía proceden de finales del siglo XIX y principios del XX, no obstante hay otras muchas cuyos orígenes se remontan a varios siglos atras. Estas, de mayor antigüedad, fueron casas señoriales o palacios, cuya arquitectura fue subdividida y readaptada para el alojamiento de varias familias. Una evolución que, prácticamente en todos los casos, es un claro síntoma del empeoramiento de las condiciones económicas. Como señala Montoto, se trata de «...edificios de construcción antiquísima que revelan a la legua el haber sido, allá corriendo lo siglos, casa solariega de un noble que vino a menos y por tres cuartos la malbarató» (Montoto, 1981:9). En el caso concreto de Cádiz –y según afirma Ramos Santana– aunque ya en las últimas décadas del XVIII y en el XIX se edificaron casas

para las clases más modestas, con pequeñas habitaciones y servicios comunes (las cuales como veremos más adelante están ubicadas casi en su totalidad en el barrio de «La Viña»), la mayoría de las casas de vecindad existentes en la ciudad cuentan con ese pasado señorial al que hacíamos referencia. Las causas de esa transformación, según señala este autor, están en estrecha relación con la evolución demográfica sufrida por nuestro país desde finales del siglo XVIII. Una evolución que «...en un marco urbano que conservaba su estructura preindustrial, produjo la degradación de las condiciones de vida de la población urbana. En Cádiz, con una población más o menos estable desde mediados del siglo XIX, la distribución de sus habitantes en las viviendas se realizó a costa del aumento de viviendas por edificio, del número de personas por vivienda, y de la aparición de los realquilados» (Ramos Santana, 1992:15).

Ubicación de las casas de vecinos en el marco urbano

Teniendo en cuenta la especial estructura urbana que presenta Cádiz, es fácil suponer que la inmensa mayoría de las casas de vecinos que aún existen en esa ciudad se encuentran en su casco histórico; esto es de las murallas de «Puerta Tierra» hacia dentro o, como lo denominan los propios gaditanos, en «*Cádiz viejo*». Allí, en sus recónditas y oscuras calles, podemos hallar estas construcciones que hoy representan, más que un modo de vida, una filosofía de la misma. Son muchos los barrios de Cádiz donde todavía se acomodan estas viviendas, llenas de bullicio y vida interna, por ello en este punto, y aunque nuestro estudio va a estar centrado exclusivamente en las situadas en «la Viña», haremos una breve mención a otras zonas de la ciudad donde éstas son aún bastante representativas.

Barrio de Santa María. En este popular barrio gaditano podemos encontrar una de las casas de vecinos más significativas de la ciudad, la conocida como *Casa Lasquete.* Esta casa de vecinos, en la que aún siguen viviendo varias familias, es una de las más señoriales de la capital gaditana. Se trata de una de esas viviendas, anteriormente habitada por una familia notable, que con el paso del tiempo tuvo que ser readaptada a las nuevas necesidades y a los nuevos –y numerosos– inquilinos.

Zona Catedral. En esta zona, que tiene como referencia la Iglesia Catedral de la ciudad, podemos encontrar varias calles donde aún existen centenarias casas de vecinos. Las calles *Obispo Urquinaona, Barrocal y San Juan* son sólo algunas de ellas.

Barrio del Pópulo. En este barrio nos encontramos con una casa, la denominada *Casa del Almirante*, donde en el momento de iniciar nuestro estudio sólo residía una persona. Esta vivienda, aunque en ningún caso nos sería útil para analizar el grado de sociabilidad existente en la misma, si nos sirve como recordatorio del tipo de vida que con anterioridad acogía, el cual se encuentra claramente en vías de desaparición.

Barrio de San Carlos / Zona del Mentidero. Estas dos últimas zonas son muy significativas en nuestro breve recorrido por la geografía urbana de Cádiz, precisamente por su originalidad. Se trata de dos barrios señoriales en los que suele ser ignorada, incluso por aquellos gaditanos que los conocen bien, la existencia de casas de vecinos.

Ocultas por ostentosas fachadas, columnas y tras grandes portales, podemos encontrar todavía algunas familias que comparten el espíritu y el modo de vida en vecindad. Sirvan como ejemplo las existentes en la calle *Manuel Rances* (Barrio de San Carlos), o en la calle *San Isidro* (Barrio del Mentidero).

Zona del Mercado. Exactamente detrás del Mercado de Abastos de Cádiz, se encuentra una de las casas de vecinos más significativas de la ciudad. Esta, situada en el *Arco de Garaicoehecea*, es conocida con ese mismo nombre. Como peculiaridad, añadir que la anterior función de esta edificación era la de corral para carruajes.

El Barrio de «la Viña». Este barrio, de reciente construcción con respecto al resto del casco antiguo, surge en el siglo XVIII sobre las «viñas de Malabar», de donde proviene su denominación, y continúa su crecimiento durante el sigo XIX; no obstante, y a pesar de su corta existencia, se le puede considerar como el barrio de más pobre construcción de toda la ciudad (Fig. 1). Presenta además, por su ubicación concreta, una estructura original que lo diferencia notablemente del resto de los barrios del «Cádiz viejo». «Por estar en una zona especialmente húmeda, las casas son bajas, enclavadas en calles que se pueden considerar anchas comparadas al resto de la ciudad, de modo que el barrio presenta una fisonomía muy abierta al sol» (Ramos Santana, 1992: 55).

En este popular y carnavalesco barrio gaditano, formado por las manzanas comprendidas entre los límites: C/ Sagasta, de La Rosa, Avda. Duque de Nájera y Campo del Sur, destacan las construcciones de carácter popular y el mal estado generalizado de conservación de las mismas (Fig. 2). Son muy pocas las casas unifamiliares existentes en el mismo, predominando numéricamente las habitadas por varias familias; esto es, las casas de vecinos. Las cuales, ubicadas en las calles *Palma, Lubet, Misericordia, Portería de Capuchinos* y *San Félix* entre otras, presentan unas características muy concretas que las distinguen de la mayoría de las viviendas comunitarias existentes en otras zonas de la ciudad. Las casas de vecinos de «la Viña» presentan una estructura arquitectónica mucho más simple que aquéllas y –como ya hemos señalado– sus orígenes son bastante más recientes. Estas viviendas no son, prácticamente en ningún caso, readaptaciones de otras construcciones centenarias o palacios señoriales, sino edificaciones planificadas en su origen para el uso concreto que siempre han recibido.

Desde su creación, este barrio se ha configurado como de carácter obrero y por tanto como una de las zonas de menor nivel de rentas del casco antiguo. Ya en el siglo XIX, «La Viña» presentaba uno de los mayores grados de pobreza de la ciudad con «...los porcentajes mínimos en los sectores profesionales de mayor nivel económico: propietarios, comerciantes, profesionales libres, incluyendo a los funcionarios. Mientras que las profesiones económicamente débiles encuentran residencia, en altos porcentajes, en este barrio» (Ramos Santana, 1992:55). Datos éstos que, casi de forma absoluta, podrían ser extrapolados y empleados para referirnos al momento concreto en que realizamos nuestro estudio. La situación socioeconómica actual de los vecinos de

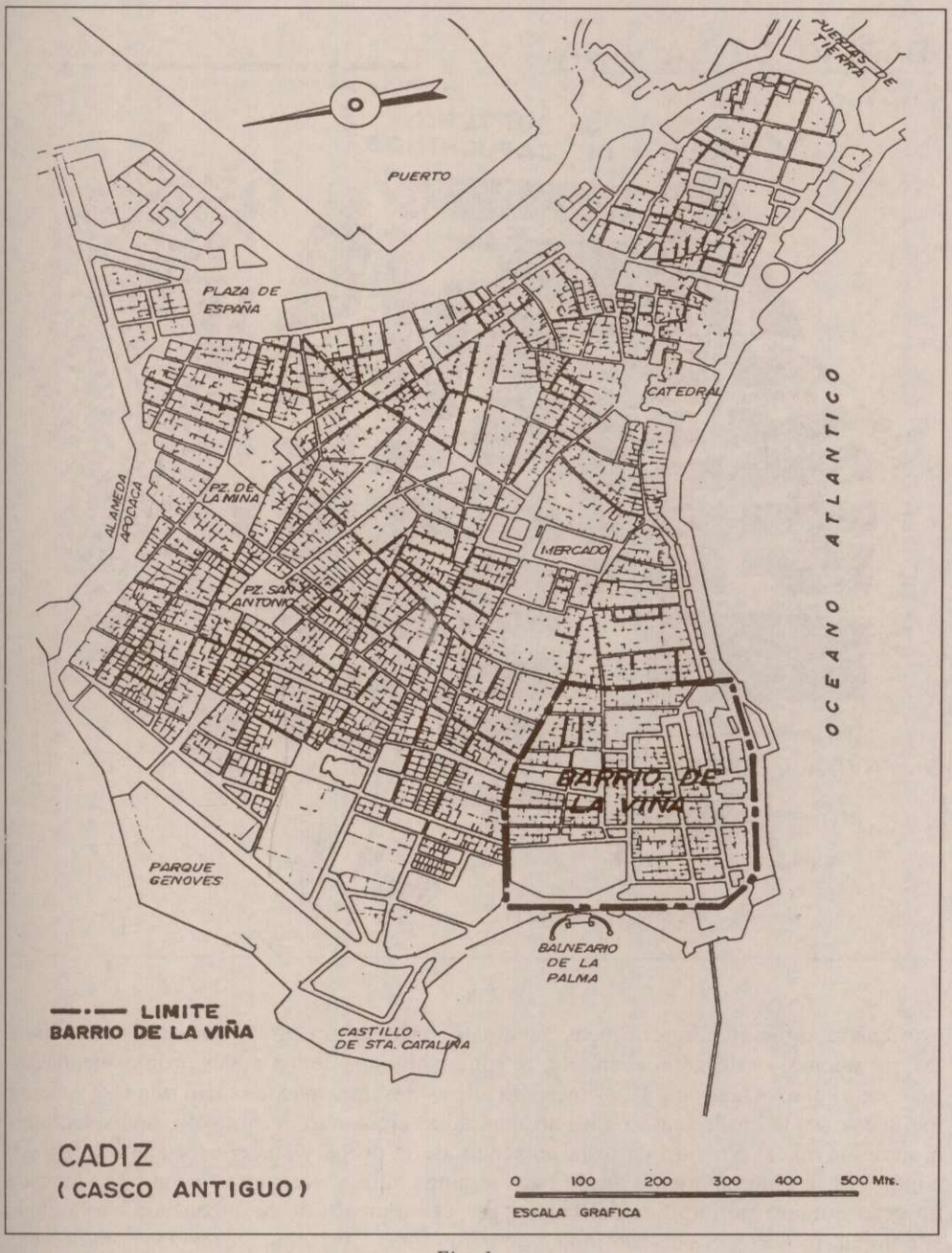

PUERTO
PUERTAS DE TIERRA
PLAZA DE ESPAÑA
CATEDRAL
OCEANO ATLANTICO
ALAMEDA APODACA
PZ. DE LA MINA
MERCADO
PZ. SAN ANTONIO
BARRIO DE LA VIÑA
PARQUE GENOVES
BALNEARIO DE LA PALMA
CASTILLO DE STA. CATALINA
LIMITE BARRIO DE LA VIÑA
CADIZ
(CASCO ANTIGUO)
0 100 200 300 400 500 Mts.
ESCALA GRAFICA

Fig. 1

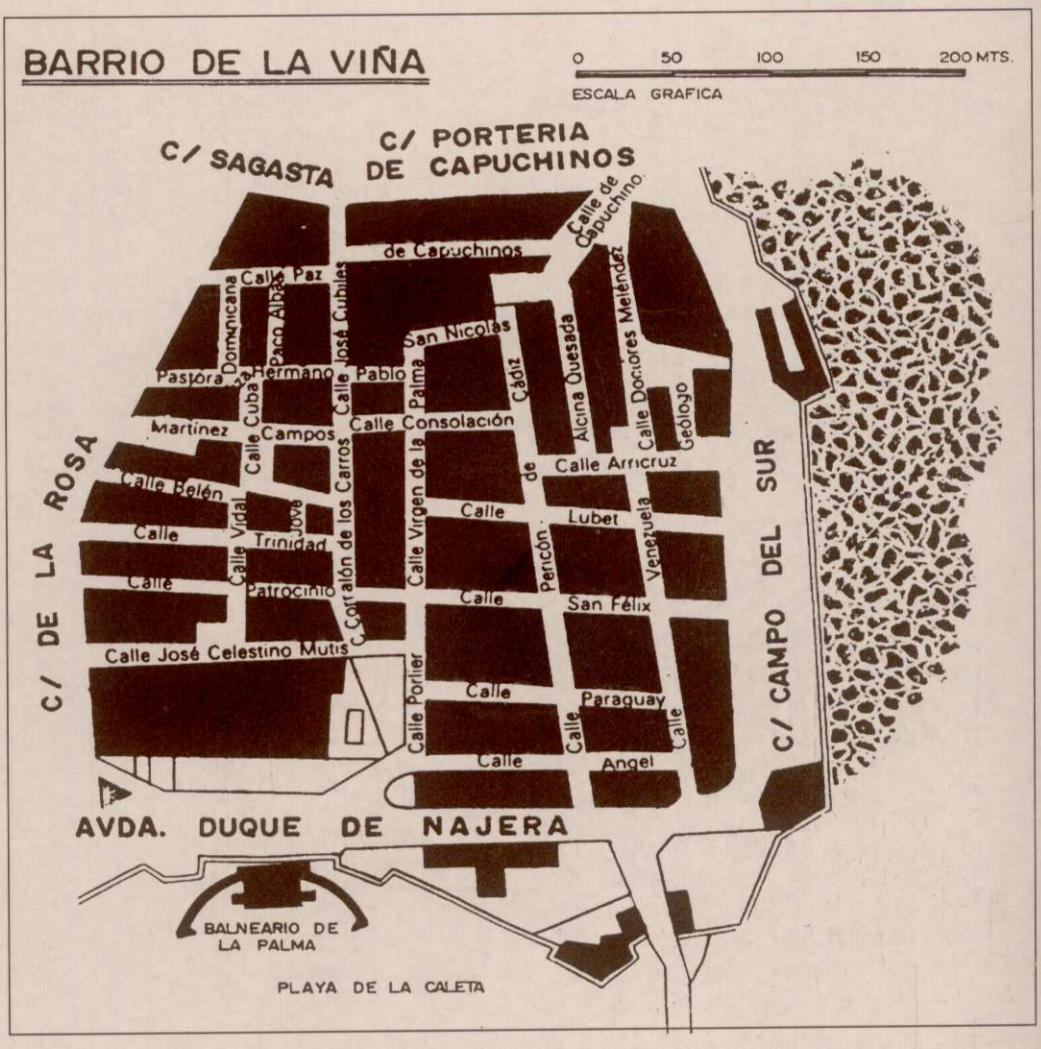


Fig. 2

este barrio sigue siendo, en líneas generales, bastante precaria. Unas circunstancias a las que además, y desgraciadamente, se suman algunos de los males propios de nuestro tiempo: el paro y la droga. El primero de ellos, presenta en este barrio una tasa superior incluso a la media del casco antiguo de Cádiz, afectando con mayor intensidad a los mujeres jóvenes; por otra parte la presencia de la droga y sus consecuencias directas, aunque es bastante evidente desde hace algunos años y afecta de forma muy directa a un gran número de familias del barrio, por el momento no ha alcanzado –sobre todo si comparamos con el elevado índice de paro– unas cifras tan alarmantes como las que presentan otros barrios, como «Santa María» o «El Pópulo».

En cuanto a la actividad económica en el interior del barrio, actualmente destaca el sector alimentación (panaderías, confiterías, etc...), las carpinterías (metálicas y de madera) y los talleres de reparación, de coches y motos. El sector comercial se caracteriza por su poca especialización, una muestra evidente es el elevado número de establecimientos de consumo diario (almacenes de alimentos básicos, fundamentalmente). El comercio ocasional (confección, calzado, etc...) se ubica principalmente en las calles situadas en los márgenes del barrio, por ser éstas las más transitadas. Los bares, peñas y restaurantes, los cuales tienen una presencia bastante considerable en esta zona de la ciudad, han tenido un gran incremento en los últimos años, principalmente en función de su tipismo. Con excepción de algunos restaurantes de importancia, como «*El Faro*», la mayor parte de los bares van dirigidos a una población de renta media-baja, circunstancia esta que, en gran medida, justifica el éxito de muchos de ellos, aparte del evidente atractivo que ejercen sobre los residentes en otras zonas del casco antiguo. Las peñas, vinculadas al Carnaval y al flamenco, han registrado una expansión bastante importante, especialmente a partir del año 1977. La tendencia actual de este último tipo de locales sigue siendo creciente, con lo que ello supone de competencia para el resto de bares y tabernas del barrio.

El sector pesquero, de gran tradición en el barrio, ha visto reducir considerablemente sus efectivos en los últimos tiempos. Sin embargo la situación de crisis y paro induce a un grupo importante de trabajadores, incluidos muchos jóvenes, a buscarse un jornal –o cuanto menos un complemento– en la mar; por supuesto, con técnicas y medios de lo más rudimentario. En este sentido destaca, y forma ya parte de la fisonomía habitual del barrio, la presencia de vendedores ambulantes que obtienen algunos ingresos con la venta de la pesca y/o los mariscos obtenidos cada jornada. Asimismo, muchos bares del barrio son compradores habituales de estos pescadores y mariscadores ocasionales.

Según se concluye de los datos extraídos de la documentación facilitada por el Ayuntamiento, la población de este barrio ha experimentado una intensa contracción desde los años 70, que ha supuesto la pérdida aproximadamente de la tercera parte de sus habitantes. Este proceso de descenso, aunque se ha ralentizado en los últimos años, mantiene aún un ritmo de decrecimiento que sólo es superado por otro barrio del casco antiguo, el de «Santa María». En 1984, «la Viña» estaba habitada por 9.237 personas. Actualmente, y aunque no contamos con datos tan ajustados, tenemos constancia de que esta cifra no supera las 8.000. No obstante este notable descenso, y según un estudio municipal en el que aparecen datos comparativos con otras zonas de Cádiz, podemos señalar como «La Viña» sigue presentando, en lo que a la actividad económica se refiere, mayor dinamismo y atractivo que otros barrios de carácter popular, mostrando una tendencia a la consolidación de las actividades existentes, con un aumento importante del sector servicios, que se constituye como el más importante de este barrio gracias, sobre todo, a su marcado tipismo.



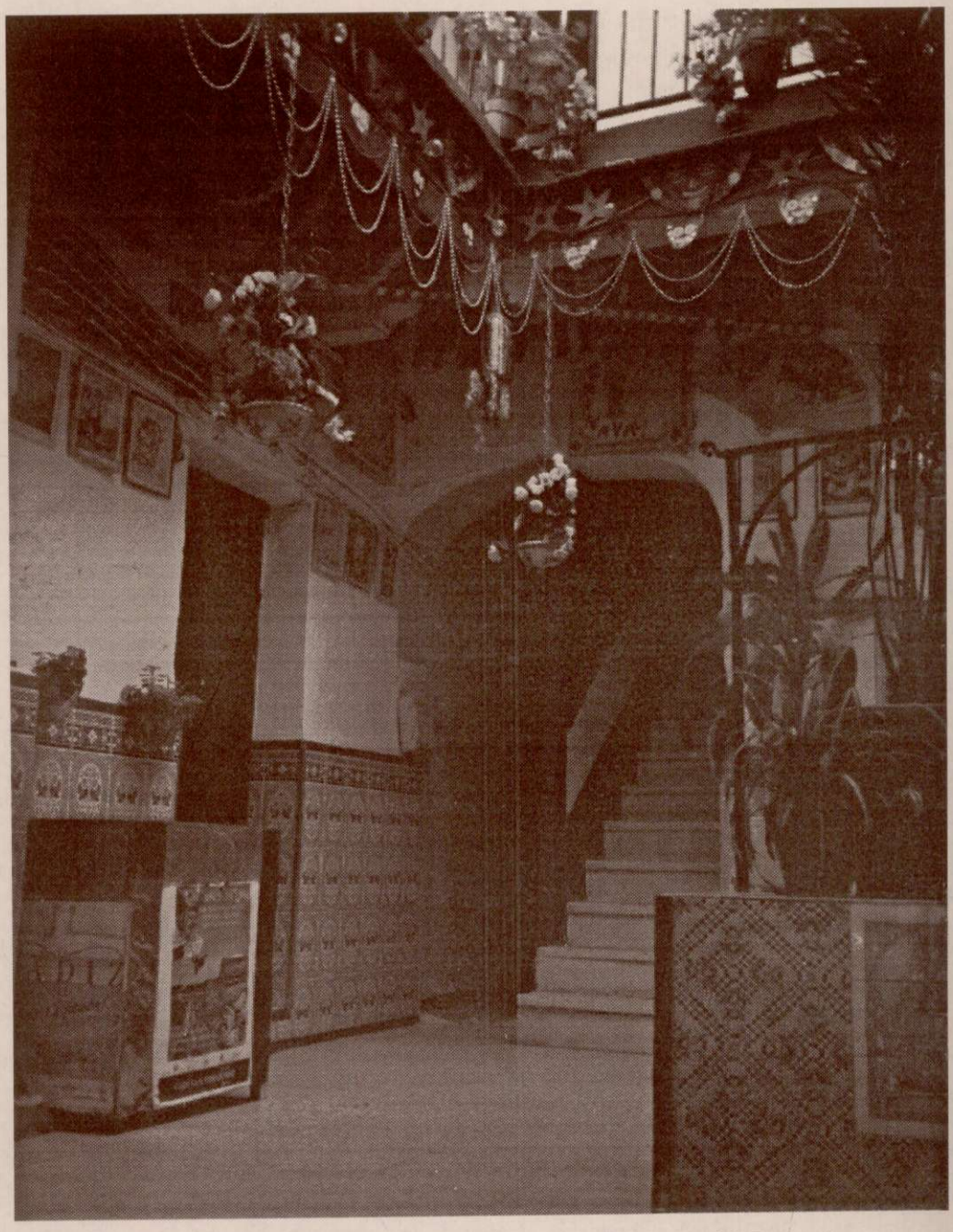
Vista general de una de las calles de «La Viña». Al fondo, la iglesia de Ntra. Sra. de la Palma

La vida cotidiana «en torno al patio»

No cabe duda que la vida en una casa de vecinos está absolutamente determinada por la estructura interna y los servicios existentes en la misma. Una concreta distribución espacial y precaria infraestructura que crean –aunque mejor podríamos decir, obligan a establecer– un contacto y una relación humana inexistente –e inimaginable– en otro tipo de viviendas. «La propia estructuración de la casa, donde el espacio de cada familia se reduce a una o dos habitaciones, condiciona al grupo a realizar gran parte de sus actividades en los espacios comunes de las viviendas» (De la Fuente Lombo, 1984:251). La cocina comunitaria, los lavaderos –aunque éstos últimos ya prácticamente inexistentes tras ser sustituidos por las lavadoras automáticas– y, fundamentalmente el patio, serán los lugares donde los vecinos –y en mayor medida, las vecinas–, compartan los buenos y malos momentos de su día a día, donde inicien las tertulias más amenas y las discusiones más acaloradas. Espacios donde, en definitiva, se hace más evidente la existencia de esa concreta filosofía de vida y de las relaciones sociales que caracteriza a los moradores de estas casas, y a la que ya hacíamos referencia.

Por otra parte, apuntábamos también otro dato importante: la tendencia de «La Viña», desde hace algunas décadas, al decrecimiento poblacional. Un notable descenso que percibimos ya en nuestras primeras visitas al barrio, al hallar numerosas casas, bien abandonadas, o en estado ruinoso y ocupadas por muy pocos vecinos. Sin duda, el estilo de vida que caracteriza a las casas de vecinos de este barrio gaditano, al igual que ocurre desde hace algún tiempo en el resto de Andalucía, tiende a desaparecer. En ocasiones por la eliminación definitiva de dichos edificios para la construcción de nuevas viviendas, en otras por la readaptación interna de los mismos en lo que podríamos denominar «pequeñas viviendas unifamiliares» (1). En ambos casos, lo que no cabe duda es que, al acometer dichas transformaciones, y a pesar de que éstas suponen un notable beneficio para sus habitantes, se está poniendo en marcha el inexorable proceso de desaparición del carácter propio de la vida en vecindad. Pero, a pesar de estos rápidos e inevitables cambios, aun tenemos oportunidad de conocer muy de cerca cuales son las características esenciales de la convivencia en las casas de vecinos. Una cotidianeidad que todavía es común a muchas personas dentro de «La Viña», en una especie de «mundo aparte» ajeno en gran medida al acontecer de la modernidad. Muchas viviendas donde todavía las mujeres comparten horas y horas en la cocina comunitaria y donde todos los vecinos –excepto, claro está, aquellos que han construido su propio cuarto de baño– siguen "sufriendo" las carencias y los inconvenientes de un servicio sanitario comunitario que se limita a un simple retrete.

Pero, ¿quienes son estas personas que aún mantienen este estilo de vida?, ¿cómo y por qué siguen viviendo en este tipo de viviendas?. Podríamos comenzar diciendo que la población que habita estas casas de vecinos, en contra de lo que *a priori* habíamos supuesto, sobre todo a partir de los datos de otros estudios consultados (Carloni, 1984:264), no se encuentra –al menos, de forma tan absoluta como en aquellos– dentro de lo que denominamos «Tercera edad». Bien es cierto que hemos encon-



Casa de vecinos engalanada con motivo de la celebración del Carnaval

trado un numero bastante elevado de personas que superaban los sesenta y cinco años, incluso podíamos afirmar que uno de los mayores porcentajes con respecto a otros barrios gaditanos; no obstante, también es necesario dejar constancia de la presencia de otro número importante de vecinos que aún se encuentran muy por debajo de esa edad. Y es que, aunque nos pueda sorprender, estas viviendas, a pesar de sus incomodidades y su estado, en muchos casos ruinoso, siguen manteniendo cierto atractivo y renovando su vecindario. Cuando quedan habitaciones vacías, éstas son ocupadas con cierta rapidez y, en muchos casos, esos nuevos inquilinos son personas bastante jóvenes. Sin duda son varias, y de distinta naturaleza, las razones que explican esta situación.

Por una parte está el apego al barrio, una estrecha relación con el medio y la gente, y en términos generales, el arraigado sentimiento por el «Cádiz viejo» (2). Todos los vecinos consultados –sin excepción– se consideran afortunados de vivir donde viven, «*a pesar de los pesares*», en ningún caso querrían vivir lejos de «*su Viña*» y mucho menos tener que vivir como los «*beduinos*» (3). Otra de las razones –aún más evidente, aunque la mayoría de nuestros interlocutores no hacen mención a ella en sus comentarios– es de origen socioeconómico y está en directa relación con los graves problemas de empleo por los que, desde hace ya bastante tiempo, atraviesa Cádiz (4). Una situación de paro que afecta a miles de familias, y que impide a un gran número de jóvenes el acceso a una vivienda digna, no ya en propiedad –lo cual resulta para éstos prácticamente imposible– sino ni tan siquiera en régimen de alquiler. Una constante que se agrava aún más por el elevado precio del suelo que, por razones obvias de espacio, presenta esta ciudad, y por la terrible especulación existente en todo lo relacionado con la vivienda. Como vemos, la conjugación de ambos factores, sentimentales y sociales, es lo que contribuye en gran medida, a la pervivencia en la ciudad de Cádiz –y más concretamente en «La Viña»– de las casas de vecinos y, por tanto, al mantenimiento del espíritu que las caracteriza, en franca decadencia en otros lugares (5).

Manoli, una de las mujeres que más ha colaborado con nosotros en la realización de este trabajo, es una buena prueba de ese espíritu. Ella vive, desde su nacimiento, en una casa de vecinos de la C/ Palma. En esa misma casa nacieron, y aún viven, su abuela y su madre las cuales, debido a su delicado estado de salud, están bajo el cuidado de Manoli. Tres generaciones que han desarrollado toda su vida entre los muros de esta casa, junto a otras familias en las que, en su mayoría, se da una situación parecida de continuidad (6). Manoli es aún una mujer joven, pero al contrario de lo que cabría esperar, no aspira a vivir como muchas de sus amigas, en otro tipo de vivienda, con mayores comodidades. Ella se siente «*viñera*» y «*de casa de vecinos*» y en ningún caso –afirma que, ni siquiera ante el ofrecimiento de un piso, sobre todo si es lejos del casco antiguo– se marcharía de su barrio y su casa. Una actitud que no hace sino reforzar esa idea de «dependencia psicológica» –observable sobre todo en las mujeres– que ya encontramos reflejada en otros trabajos sobre este tipo de viviendas comunitarias (Carloni, 1984:260). Así Manoli es bastante explícita cuando manifiesta: «*...debe-*





Arriba, protestas callejeras exigiendo viviendas dignas

Único aseo existente en una casa de vecinos ocupada por 14 familias

ríamos tener mejores condiciones, sobre todo en el tema de los cuartos de baño y no vivir como animales, pero aparte de eso, a lo que una se acostumbra, donde se va a vivir mejor que aquí, al ladito de la Caleta, en "tó el cogollo" del Carnaval».

Es evidente que esta mujer se encuentra feliz en su medio y absolutamente habituada a los problemas de infraestructura que presenta su casa; además considera que la vida en vecindad tiene muchas ventajas, que no ofrecen otro tipo de viviendas. Al enumerar dichas ventajas, ella sitúa en primer lugar el apoyo entre vecinos, y siempre lo hace refiriéndose a las mujeres de la casa, aunque en casos de mucha gravedad, afirma, intervienen también los hombres. Un apoyo que según ella es uno de los valores más importantes que tienen y que, «*gracias a Dios*», no ha desaparecido con el tiempo. Y la prueba más clara de solidaridad entre vecinas, es la que se ofrece ante los problemas de salud algo que, según afirma Manoli, «*es impensable entre gente que viva en un piso, donde ni se conocen*». Así nos relata la infinidad de veces que, por tener que acudir al médico a solicitar medicinas, o incluso permanecer durante una temporada en el hospital con una de «*sus enfermas*», se ha visto obligada a dejar en casa a la otra y como ha podido hacerlo con absoluta tranquilidad, sabiendo que ésta recibiría los atentos cuidados de todas las vecinas. Y así lo corroboran éstas últimas las cuales, según nos comentan, se repartían por turnos las diferentes tareas de aseo y alimentación de la enferma, procurando siempre que no se sintiera sola. Dicen que hacían «*...lo normal entre vecinas, si no nos ayudamos entre nosotras que vivimos pared con pared, quien nos va a ayudar*» (7).

No obstante esta admirable relación de ayuda mutua, y algunas otras ventajas, Manoli nos habla también de ciertos cambios –según ellas negativos– y que son, como veremos, consecuencia directa de la llegada de la tecnología a estas casas. Ella recuerda, cuando era pequeña, las reuniones de vecinas en el lavadero, lavando y cantando, y de como todas, aunque a veces acababan peleando, compartían sus experiencias, sus problemas y alegrías. Nos relata como cada tarde «*después de recoger la cocina*», éstas se sentaban en el patio a coser y a charlar; y de como ese mismo patio era el escenario de divertidas celebraciones durante las Fiestas de Navidad. Todo eso es ya parte del pasado. Ahora, casi todas las vecinas tienen lavadora propia en sus habitaciones y aquellas más ancianas, que no la tienen, llevan la ropa a lavar a casa de sus hijas. En cuanto a las reuniones vespertinas, estas han sido definitivamente sustituidas por los programas de sobremesa y los «*culebrones*» que ofrecen las distintas cadenas de televisión. Y las Fiestas de Navidad las celebra ahora cada familia en privado, en el interior de sus habitaciones, o incluso marchándose a cenar en el piso de uno de sus hijos/as. Vemos así como dos de los espacios comunes más representativos de estas casas han dejado de tener el sentido y el uso que los ha caracterizado durante siglos; y actualmente, sólo la cocina comunitaria sigue actuando como punto de encuentro entre las vecinas. Como consecuencia de todo ello, lo esencial de la vida en comunidad está desapareciendo «*...cada uno hace ya su vida más de puertas adentro. Muchas veces incluso, llegas de la calle de día, y te encuentras el patio vacío y casi todas las habitaciones cerradas, y eso antes nunca fue así*». Y estos cambios de los que nos

hablan estas mujeres son sólo el principio. Podemos vaticinar que otros, aún mayores y mucho más definitivos están aún por llegar si concluyen, según lo previsto, algunos de los proyectos iniciados recientemente en este barrio y que tuvimos oportunidad de conocer durante nuestra investigación.

Lo cierto es que a lo largo de todo nuestro trabajo, hemos sido testigos del fuerte –y en ocasiones, crispado– ambiente de protesta que se respiraba en «La Viña» ante el deplorable estado en que se encuentran la mayoría de las casas de vecinos. Unas protestas solicitando viviendas más dignas que, en cierta medida, parecía que estaban empezando a ser oídas. Así, a nuestra llegada al barrio, encontramos algunas de estas casas "ocupadas" por un gran número de obreros, los cuales estaban llevando a cabo un ambicioso proyecto de rehabilitación. Dicho proyecto perseguía la mejora de las zonas comunes de estas viviendas y, tras una reordenación interna de las distintas familias en habitaciones contiguas y más espaciosas, la construcción de cuartos de baño y cocinas privadas para cada una de ellas. Teniendo en cuenta las lamentables condiciones de habitabilidad –e incluso de insalubridad– que presentaban algunas casas de vecinos de este barrio, y ante la negativa de los propietarios de las mismas a responsabilizarse de su mejora, el Ayuntamiento de Cádiz se había visto, prácticamente obligado a iniciar este programa. Unas obras que, en principio, sólo beneficiarían a algunas de las viviendas más deterioradas ya que, al parecer, el presupuesto no era demasiado elevado (8).

En relación con todo esto, sólo podemos comentar que en estos momentos, transcurrido más de un año del inicio de dichas obras, en algunas casas, como por ejemplo en la situada en la C/ Palma nº 6, las obras han sido totalmente interrumpidas, ya que al parecer el presupuesto destinado a dicho edificio se ha agotado. Esta vivienda se encuentra ahora, en algunos aspectos, en peores condiciones que antes de las obras. Sólo algunos ejemplos: han colocado puertas nuevas en algunas habitaciones, pero de distintos tamaños y modelos; han realizado una nueva instalación eléctrica en el patio, pero han dejado numerosos cables al exterior, que han debido ser ocultados por los vecinos para evitar accidentes, etc...Y sin duda, lo más terrible de todo esto es que los vecinos, que habían puesto sus ilusiones en dicho proyecto, que habían soportado estoicamente la presencia de los obreros que ensuciaban y limitaban su ya reducido espacio, hoy siguen teniendo un único retrete, y la misma cocina comunitaria, salvo ciertas reparaciones que han sido realizadas en la misma para que –según afirman los responsables del Patronato de la Vivienda– puedan seguir usándola de forma «provisional». Lo cierto es que los vecinos acusan al Ayuntamiento de engaño, éste último a la Escuela Taller por su ineptitud y todos señalan que el presupuesto era muy reducido. En cualquier caso la incógnita se mantiene ya que, ninguna de las instituciones consultadas sabe con certeza en que momento se podrán reanudar estas obras. En otras viviendas por el contrario, como es el caso de la situada en C/ Portería de Capuchinos nº 11, aún continúan las obras, aunque éstas están siendo realizadas por auténticos profesionales que han sustituido a los alumnos de la Escuela Taller. En esta casa, y según pudimos comprobar de forma directa, ya han concluido las obras de

construcción de los cuartos de baños y cocinas privados; tan sólo resta por rehabilitar la azotea, el patio y la casapuerta, únicas zonas comunes en el futuro.

En cualquier caso, y al menos por el momento, la vida en «La Viña» continúa sin grandes cambios. Los visitantes que pasean por el barrio y miran hacia el interior de las casas de vecinos siguen idealizando la tradicional y tranquila vida «en torno al patio» y los vecinos, desde dentro, siguen sintiéndose orgullosos de ser admirados y formar parte de la pequeña historia de su barrio, «*a pesar de los pesares*».

Notas

(1) Estas readaptaciones pueden ser, tanto iniciativa de los propios vecinos, al construir dentro de sus habitaciones cuartos de baño y cocinas privados; o bien, como veremos más adelante parte de proyectos más amplios dirigidos desde las instituciones públicas.

(2) Hemos podido comprobar que prácticamente todos éstos recién llegados eran ya residentes de «La Viña» o de otros barrios cercanos, de características muy similares; y en ocasiones, incluso procedían de otras casas de vecinos ya abandonadas.

(3) Con este término, notablemente peyorativo, denominan los gaditanos del casco antiguo a aquellos que residen «*de Puerta Tierra pá fuera*»; esto es en la zona más moderna de la ciudad compuesta, prácticamente en su totalidad, por barriadas de elevados pisos y atravesada por una larga avenida.

(4) No podemos olvidar que la provincia de Cádiz presenta uno de los mayores índices de paro de toda España.

(5) Una situación similar a ésta la encontramos ya con anterioridad en nuestro estudio en la ciudad de Palma del Río (Córdoba). Familias jóvenes que, por falta de medios económicos, se veían obligadas a alquilar habitaciones en casas de vecinos; no obstante, en esos casos, el factor sentimental y de relación con el barrio, no tenía ninguna relevancia (Martínez Portilla, 1990).

(6) Es habitual que las habitaciones –en la mayoría de los casos con rentas muy bajas– pasen de forma automática de padres a hijos. Como consecuencia de esta situación, los vecinos «*de toda la vida*»; esto es de varias generaciones, aunque siempre hayan estado en régimen de alquiler, se sienten en cierta medida "dueños" de sus viviendas.

(7) Comentarios muy parecidos a estos obtuvimos ya en nuestro anterior trabajo sobre las casas de vecinos en Palma del Río (Martínez Portilla, 1990). Todas las vecinas entrevistadas por nosotros, participaban de este sentimiento de solidaridad y para muchas era, al igual que para Manoli, uno de los valores fundamentales de la vida en vecindad. Datos similares hallamos también en un trabajo sobre los corrales de vecinos sevillanos (Carloni, 1984:261).

(8) Estos trabajos de rehabilitación, realizados por alumnos de la Escuela Taller «La Viña», han sido promovidos por el Ayuntamiento de Cádiz a través del Patronato de la Vivienda, y co-financiados por el INEM y el Fondo Social Europeo.

Bibliografía

Carloni, A.: «La mujer en el corral de vecinos sevillanos». En *Revista de Etnografía Española*, Ministerio de Cultura, 1984, nº 4, pp. 211-281.

De la Fuente Lombo, M.: «Sistema social y cambio cultural: las casas de vecinos cordobesas». En *Axarquía*. Diputación de Córdoba, 1984, nº12, pp. 250-258.

Flores, C.: *Arquitectura popular española*. Ed. Aguilar, 1973. Tomo IV.

Gran Enciclopedia de Andalucía. Javierre, Jose Mª (Dir.). Voz. "Corrales de vecinos" (S. Rodríguez Becerra), pp. 1.030-1.033. Tomo III. Promociones culturales andaluzas, Sevilla, 1979.

Hazañas y la Rua, J.: «La casa sevillana». *Conferencia sobre asuntos sevillanos*. Academia de Estudios Sevillanos, Sevilla, 1928.

Martínez Portilla, I.Mª: «Las casas de vecinos en Palma del Río: tradición y cambio». En *Ariadna*, Ayuntamiento de Palma del Río (Córdoba), 1990, nº7, pp. 101-128.

Montoto, L.: *Los corrales de vecinos. Costumbres populares andaluzas*. Estudio introductorio de S. Rodríguez Becerra. Biblioteca de Temas Sevillanos, nº 11, Sevilla, 1981.

Plan Especial de Protección y Reforma Interior del Casco Antiguo de Cádiz (PEPCA). Tomo V. Ayuntamiento de Cádiz, 1986.

Ramos Santana, A.: "Cádiz en el siglo XIX. De ciudad soberana a capital de provincia". *Historia de Cádiz*, vol. VII. Ediciones Silox. Madrid, 1992.

Demófilo. Revista de cultura tradicional de Andalucía, núm. 24 (1997)

HISTORIAS DE «PAN CON MANTECA COLORÁ»: EL TURISMO EN ZAHARA DE LOS ATUNES (CÁDIZ)

Antonio Miguel NOGUÉS PEDREGAL
Antropólogo

Resumen

El turismo es, hoy por hoy, una de las principales fuentes de ingresos de la provincia de Cádiz. Proporciona, directa o indirectamente, un elevado porcentaje de puestos de trabajo; es cauce principal de intercambio cultural, y, fuente de cambio social. No obstante su importancia es el fenómeno menos estudiado desde la antropología española. En este artículo, presento una tipología de los turistas que acuden a la aldea pedánea de Zahara de los Atunes. Se plantea que el análisis socio-antropológico del turismo no pasa tanto por una exhaustiva taxonomía de la relación anfitrión-huésped sino por el estudio de las motivaciones del turista, del mismo modo que al existir tantos tipos de turistas como motivos para viajar, es más operativo hacer una clasificación de los tipos de turismo que de los tipos de turistas, pues en definitiva, un solo turista no es turismo.

* * *

Me gustaría comenzar este artículo abriendo un paréntesis con un breve texto.

Huir de la ciudad es, como huir de nosotros mismos, un descorazonador y absurdo afán, un espejismo que decepciona repetidamente. En los cientos de miles de atestados portaequipajes; en las decenas de miles de bacas abrumadas por balumbos magrebíes, viaja también la ciudad de la que los veraneantes pretenden escapar. (J. Eslava Galán)

No hay turismo sin turistas. Mas por otro lado, debemos preguntarnos por qué tantos turistas argumentan que ellos no son turistas, que no les gustan los turistas y por qué intentan evitar a otros turistas. Incluso Lévi-Strauss comienza sus *Tristes Trópicos* declarando que el odia a los viajes y los viajeros. Pero, ¿es todo viajero un turista? Muchas personas responderían tajantemente que no. Hay exploradores, hippies, viajeros románticos decimonónicos e incluso antropólogos que se sentirían ofendidos en lo más profundo de su ego profesional si se les incluyese en una categoría tan vulgar como la de turista.

Las humanidades deben por tanto encarar este complejo problema, porque, como afirma Pearce, "no existe correspondencia entre la dificultad que tienen los investigadores al tratar de definir un término tal como turista, y la claridad de esa imagen en

el uso cotidiano" (1982:33). Por qué todos detectamos a un turista cuando lo vemos, y por qué tenemos tantos problemas a la hora de definirlos. Quizás sea por la inoperatividad de las definiciones que empleamos, o quizás sea por la escasa atención que mostramos a la realidad que aspiramos a entender y a explicar.

La tipología en la teoría

Muchos han sido los investigadores que en sus estudios se han preocupado por definir, si no el objeto de la investigación, sí al menos un agente de ella. Generalmente se acepta que el turista es cualquier persona que fuera de su área doméstica viaja por placer. No obstante, la reducción de la motivación del viajero a una razón hedonística plantea algunos inconvenientes pues limita aspectos tan importantes como los viajes por negocios, peregrinación, educación o investigación. Por ello la Conferencia sobre Viaje y Turismo de la Naciones Unidas (Roma, 1963) optó por establecer que un visitante es:

> *cualquier persona que visite un país distinto al que él tiene como lugar habitual de residencia, por cualquier razón que no se derive de una ocupación remunerada en el país visitado.* (Cit. Murphy, 1985:5)

Vemos que, básicamente, turista es todo aquél que no trabaja, y que el turismo se encuentra en la dimensión opuesta al trabajo. La dicotomía esencial es ocio-trabajo. Al existir tantos tipos de turistas como motivos para viajar, es más operativo hacer una clasificación de los tipos de turismo que de los tipos de turistas, pues en definitiva, un solo turista no es turismo.

La utilidad de las tipologías radica en su aplicabilidad a estudios concretos para caracterizar, describir y analizar el rol del turismo. Aunque como cabría esperar distintos tipos de turismo coexisten en un mismo espacio turístico. Pero esta coexistencia no invalida la tipología básica al permitir establecer un tipo-ideal de turista para un espacio turístico.

Para caracterizar un tipo de turismo hay que recurrir a las variables sociológicas del turista (ingresos, edad, sexo, nivel de instrucción...), y a las características del viaje (duración de la estancia, tipo de alojamiento, en grupo o individual...) y a la motivación.

Conjugando estas variables, las distintas tipologías presentadas por los investigadores han sido agrupadas en dos grandes categorías por Lea y por Murphy. Ambos autores reconocen que los modelos cognitivo-normativos se caracterizan por acentúar las causas de la motivación del viaje. Para Lea, las tipologías interaccionales subrayan la gran variedad de viajeros y su comportamiento en destino. Para Murphy, estos modelos enfatizan las formas de interacción entre visitantes y áreas de destino (1).

Como se puede observar en el cuadro (Murphy, 1985:6) la variedad de denominaciones pueden simplificarse a las categorías empleadas por Cohen (1972, 1979) en sus dos modelos, si bien no hay que rechazar frontalmente las otras dos.

MODELOS	EXPERIENCIA	EXIGENCIAS	IMPACTOS
INTERACCIONAL *Cohen (1972):*	-Mochilero -Explorador	-Ambientes exóticos y exraños. -Prepara su viaje por rutas alejadas.	-Escaso debido a su reducido numero. -Mucho contacto. Hace uso de la infraestructura. -Incremento en la comercialización. -Inversión exranjera. Bajo control local los espacios.
Viajero no institucionalizado. Viajero institucionalizado.	-Individual -Organizado	-Preparativos con las agencias de viajes. -Viaje familiar en burbuja turística.	
Smith (1977):	-Explorador	-Descubrimiento y el contacto con los otros.	-Bajo. Fácil acomodación, acepta normas locales. -Escaso. Fácil adaptación a distintos ambientes. -Servicios y alojamientos simples. -El servicio satisface las necesidades básicas.
	-Élite -Excéntrico -Inusual	-Lugares poco usuales. Usa la infraestructura nativa. -Huye de las masas. -Viajes ocasionales para explorar o hacer actividades de riesgo.	-Se populariza. Se incrementan los servicios.
	-Masa Incipiente	-Viaja en grupo o individualmente y busca entretenimiento.	-Contacto solo a través de la relación comercial.
	-Masa	-Valores de clase media. Aparecen las burbujas turísticas.	-Llegada masiva. Alojamientos iguales a origen.
	-Charter	-Busca relax y buen tiempo en ambiente familiar.	
COGNITIVO-NORMATIVOS *Plog (1972):*	-Alocéntrico -Mediocéntrico -Psicocéntrico	-Medio aventurero. Explora individualmente. -Viaje individual a zonas de creciente popularidad. -Vacaciones en paquetes a lugares populares.	-Se relaciona con los habitantes locales. -Comercialización de la relación nativo-turista. -Industria a gran escala. Alojamiento iguales a origen.
			-Su escaso número es absorbido por la comunidad. -Se integra en el destino.
Cohen (1979): Peregrinación moderna Busqueda de placer	-Existencial	-Deja el mundo cotidiano y hace escapada espitual.	-El destino provee servicios y muestra la cultura local.
	-Experimental	-Busca estilos de vida alternativos.	-Turismo en masa con exigencias de ocio.
	-Experiencial	-Busca el significado en la vida de otros.	-Ambiente artificial. Fuerte impacto.
	-Diversionario	-Escapa de la rutina y del aburrimiento cotidiano.	
	-Recreacional	-Entretenimiento y relajación psíquica.	

Con la experiencia etnográfica tanto en Zahara como en otros lugares, entiendo que la comprensión y análisis del turismo no pasa tanto por una exhaustiva taxonomía de la relación anfitrión-huésped sino por el estudio de las motivaciones del turista. Serán éstas las que, en último extremo, configuren la actitud del turista y por tanto, la interacción anfitrión-huésped.

Las motivaciones turísticas (2)

Para un adecuado entendimiento del tipo de turismo que hay en Zahara de los Atunes, es necesario desarrollar más profundamente el aspecto motivacional del turismo, y para éste, debemos realizar una aproximación socio-psicológica al problema en cuestión.

El arzobispo de Canterbury escribió en el *Observer:* «En la Edad Media la gente era turista por causa de la religión, mientras que ahora son turistas porque el turismo es su religión» (3). Si bien un tanto exagerado no le falta razón al Arzobispo. En nuestra sociedad, el turismo se ha convertido en la actualidad en algo más que un simple pasatiempo, más que una alternativa al trabajo, se ha convertido en una necesidad.

Según Pearce, el principal problema con el cual nos enfrentamos es dilucidar si todo comportamiento está motivado (teoría psicoanalítica) o si hay comportamientos que son productos de acciones reflejas, hábitos o fuerzas externas. Existen muchas mini-teorías de la motivación con cuya presencia demuestran que no estamos frente a una cuestión de fácil solución, ya que entre otros muchos aspectos hay que encontrar explicación a la posibilidad de que existan comportamientos multimotivados.

Para Pearce (1982:50-54) los puntos centrales que habría que tener en cuenta a la hora de analizar las motivaciones turísticas son:

- Que el comportamiento turístico se encuentra bajo el control de las motivaciones a largo plazo. Al planear el viaje incluso con meses de antelación tendremos que considerar la posibilidad de que el ambiente social sea un factor determinante a la hora de la elección del destino y por tanto, del tipo de turismo.
- Quién explica el comportamiento. Debemos de tener en cuenta los posibles sesgos que puedan existir entre el observador y el actor, entre el investigador del turismo y el turismo. «Principalmente –escribe Pearce– uno debe de estar atento ante la tendencia de que los turistas son más proclives que los observadores a dar explicaciones favorables sobre su comportamiento en términos de motivos socialmente aceptados» (1982:51).
- La medición de los motivos. Este punto es algo que los especialistas no han solucionado todavía.
- La motivación para el turismo puede estar motivada por muchos factores y, como señala Pearce, «este aspecto sigue siendo un problema sin solución».

- La cuestión de la motivación intrínseca (*intrinsic motivation*) requiere especial atención. La justificación más común, aquella de *ver mundo*, es esgrimida demasiadas veces por los turistas porque se considera que es una razón suficiente y no necesita de más explicaciones.

Visto lo anterior, el problema de la motivación no está precisamente en vías de solución. Como socio-antropólogo, sin embargo, me inclino a utilizar y desarrollar analíticamente el concepto de escapada y de anomia, ambos estrechamente relacionados.

Una de las principales características del turismo, y por tanto de la conciencia del turista a la hora de la decisión, es la transitoriedad del fenómeno. Mientras que el trabajo se considera algo estable y continuo –según qué países y qué coyuntura–, el ocio es algo fugaz y temporal. Esta diferencia, de algo más que de matices, compondrá la base para considerar al tiempo de ocio como algo especial e irrepetible. Algo que necesita de toda nuestra atención para que satisfaga y dote de un significado único nuestras expectativas.

Esa búsqueda por satisfacer *lo deseable* ha hecho que el turismo, en manos de una sociedad comercializadora, se convierta en una mercancía que, como otras, ha seguido los procesos industriales (Hiller cit. en Dann y Cohen, 1991:160). Según esta hipótesis el deseo de escapismo se habría comercializado en forma y manera que se habría convertido en una necesidad de consumo (4). El deseo de escapar sería el efecto que una sociedad anómica provoca en los individuos. Aún lejos de entender la anomia en su sentido etimológico (a=sin nomia=normas), esta indagación se hace eco de la reflexión funcionalista de Merton cuando apunta que la anomia «ocurre especialmente cuando se da una aguda oposición entre las normas y metas culturales y, las capacidades socialmente estructuradas de los miembros del grupo para actuar de acuerdo con ellas» (1964:140 y sigts.), lo que desemboca en un problema de contradicción entre el individuo y el modelo de exigencias capitalistas.

En relación con la anomia social de la sociedad generadora de turismo, Pearce resume los argumentos de Cohen y Taylor basados en los trabajos de Goffman sobre la presentación del *yo* en la vida cotidiana:

> Las vacaciones son rutas de escape para el hombre occidental culturalmente sancionadas. De acuerdo con su visión [la de Cohen y Taylor] uno de los principales problemas para el hombre moderno radica en establecer una identidad, un sentido de individualidad personal frente a las grandes fuerzas anómicas de un mundo tecnólogico. Las vacaciones proporcionan un área libre, un escape mental y físico de las presiones de la más inmediata realidad de la sociedad tecnológica. Así las vacaciones proporcionan una zona para el crecimiento y cultivo de la identidad humana. (Pearce, 1982:17-18).

Con el mismo fondo se expresa Aguirre cuando habla del turismo como «restauración psíquica» frente «al proceso degenerativo de la unidimensionalidad» impuesta por la serialización, en línea con Marcuse y Sartre, de la cultura socio-industrial (1988:14).

En esta línea neo-durkheimniana, como la denominan Dann y Cohen (1991), se mueven autores como Graburn (1977) que adopta la distinción sagrado-profano en relación al tiempo turístico y, Jafari con su metáfora del trampolín (1988). Ambos autores caracterizan al tiempo de descanso de forma similar: «un ilusorio estado de flotación, separación, desocupación, inconexión, o espontaneidad, rebasando los límites cotidianos, alejándose de todo» (Jafari, 1988:35).

En sus esquemas utilizan la secuencia y alternancia de estos estados como en Mauss (tiempo ordinario-trabajo-profano vs. tiempo no ordinario-turismo-sagrado) y las fases de los ritos de paso de Van Gennep.

Según el esquema de Jafari, durante la *fase de corporación* se incuba la motivación para viajar a una zona lejana principalmente, incluyo, por el carácter anómico de la sociedad post-industrial. La *emancipación* introduce al individuo en un tiempo no-cotidiano y lo «metamorfosea en turista» (5) aunque «lo que queda del substrato doméstico es transportado, como un bagaje cultural a su vivencia turística, es la cultura residual» (Jafari, 1988:36). La distancia, tanto física como psíquica, con la vida cotidiana se incrementa, y la identidad como ser social se difumina, legitimando sus nuevos comportamientos y volviéndose inmune a las cortapisas sociales (6).

La *fase de animación* es el espacio liminal, el tiempo turístico en sí. Un tiempo de libertad en el que se despiertan el ansia por lo lúdico y los deseos de ocio. Es el espacio de la cultura del turista en la que se libera del *yo* y de su cultura residual llegando a ser aceptado incluso en sus comportamientos y vestimentas más extravagantes: «Déjalo si es turista», es una frase que, no por vulgar, está exenta de contenido sociológico. Jafari habla de *inversión* como la búsqueda y emulación de una vida diferente u opuesta al mundo cotidiano. Los gastos sobrepasan el presupuesto familiar; y es que las reglas de consumo no rigen el tiempo turístico. Por eso, el uso de tarjetas de crédito crece en vacaciones; el pago en efectivo corresponde a otro tiempo y a otro lugar.

La *repatriación*, que bien puede comenzar con una fiesta como rito de separación representa el proceso de transformación a lo cotidiano. Y la *incorporación*, como última etapa, supone la resurrección del *yo* anterior y la reafirmación del sometimiento al mundo cotidiano representado por el choque de la re-entrada.

Todos estos aspectos, amén de introducirnos en el mundo del turista y de sus motivaciones, tienen una lectura teórica en tanto que pretendemos apoyen la argumentación sobre lo público y lo privado y el concepto de comunidad en torno a la idea de conocimiento privado. Aspectos estos que fundamentarán el estudio de la interacción anfitrión-huésped como base para la investigación sobre los impactos del turismo en Zahara de los Atunes.

Entiendo que el turista aunque viaje en tour-operador masificado, realiza una opción que es personal. En esta decisión, salvo excepciones, no cabe la obligación de cargar con los vecinos. Visto así, el turista carga con sus equipajes y también con su privacidad. Si bien la relajación de costumbres del turista no es sino un rechazo a la

monotonía de lo comunal, y por ende, de las constricciones comportamentales de la cultura, no es menos cierto que mediante el viaje se libera de la posibilidad de que su privacidad sea del conocimiento compartido de su comunidad.

Desde esta óptica son perfectamente comprensibles y analizables ciertas actitudes del turista. Quizás por ello señale Pearce como una conclusión de su investigación que «el incremento de actividades de iniciativa personal [en viajes programados por tour-operadores] en ambas islas comenzó en los días 4 y 5» (1982:44). Esta actitud individualista vendría a explicar por qué en muy escasas ocasiones conseguimos un relato fiable y detallado de las vacaciones de nuestros vecinos o amigos. Es como si pensásemos. «Sí, me voy fuera para alejarme de todo *[privatizar sentimientos y experiencias]* y ahora piensas tú que te las voy a detallar todas». Todo lo más que conseguimos es un profuso y martilleante reportaje fotográfico, o de vídeo, aderezado con ocurrencias más o menos anecdóticas.

Este aspecto de la fotografía abre un paréntesis para incorporar al discurso un tema muy relevante. La democratización de la fotografía, o lo que es lo mismo, la masificación y popularización de la cámara, convirtió al turista en algo más que observador; lo convirtió en visualizador y, a la realidad, en pintoresca. Surgen de este modo atracciones para ser fotografiadas en una clara relación de poder entre el fotógrafo y el objeto. Barthes apunta que la fotografía comenzó fotografiando lo notable y ha terminado haciendo notable cualquier cosa fotografiada (Cit. en Urry, 1990:136-190). Este es un fenómeno de inclinación posmoderna que sacraliza la visión de lo atractivo, además de permitir al turista crear su propia imaginería turística con él/ella y/o su familia en el centro o justo al lado de una gran vista o momento inolvidable (MacCannell, 1989:147). La importancia de la fotografía es doble en este punto. Por un lado nos permite aprehender y dominar el tiempo turístico, recreándolo hasta la saciedad y, por otro, estructura el viaje y los recuerdos. «Esta la tomamos poco antes de...» es un comentario bastante corriente.

De ahí que el turista, al haber dejado atrás su nosotros, o sea, su comunidad o entorno comunal compuesto e integrado por aquellos que comparten el conocimiento de lo privado, rechaze frontalmente el verse incluido en otro grupo: *nosotros los turistas*. Nadie quiere compartir un grupo, un *nosotros los turistas* con un japonés, por ejemplo, aunque ambos estemos en París, cámara en ristre y haciendo cola para subir en ascensor a la Torre Eiffel. Ni él ni yo compartimos ningún conocimiento de lo privado y no formamos un *nosotros*, no somos comunidad, y por consiguiente, no podemos estar en un mismo grupo.

Una de mis más notables experiencias de sentirme incluido en ese heterogéneo, y a la vez homogéneo, grupo de turistas, la experimenté en un viaje a Guatemala. Tras hacer trabajo de campo en el sur de México, una colega y yo, teníamos que reunirnos con el resto de la expedición etnográfica en Antigua Guatemala. Sea como fuere, decidimos *bajar* en autobús, por aquello de la experiencia y del ahorro. Éramos dos extranjeros con mochilas a la espalda pero, eso sí, con espíritu de antropólogos. Sabía-

mos que teníamos que transbordar en Huehuetenango, pero dudábamos sobre que autobús debíamos tomar. No importó. Tan pronto llegamos a la ciudad, y todavía en nuestros asientos, vimos por la ventanilla como, literalmente, volaban nuestros equipajes desde el autobús al techo del contiguo. Rápidamente nos levantamos, bajamos y preguntamos. Asombrado respondió: «¿es que no van a Panajachel y después a Antigua?, pues ya está, no tengan pena». Nos miramos y entramos en el segundo autobús. Hubo otro transbordo, y otro más. Pero ya no preguntamos. Simplemente seguíamos el vuelo de las mochilas. Aquella noche, y sin contratiempos, dormimos en Panajachel.

Experiencias de esta índole nos hablan de un aspecto muy importante en el estudio socio-antropológico del turismo y es la definición de turista. Turistas son aquellos que los anfitriones dicen que son y tratan como turistas, independientemente de lo que cada turista piense que es. Ahora quizás resulte más fácil entender a Pearce cuando se pregunta que por qué tienen tanta dificultad los investigadores en definir qué es un turista, cuando desde guatemaltecos a zahareños incluidos –se podría añadir–, lo deducen perfectamente.

¿Por qué van los turistas a Zahara?, o historias de "pan con manteca colorá"

El turismo es una suerte de viaje a los sitios sagrados de nuestra cultura (MacCannell, 1973:589), y cada cultura los dota de contenido. Innegablemente nuestra cultura ha cambiado y con ella el significado del Grial. Pero ciñámonos a la etnografía.

Cuando se delimita un espacio turístico, propiamente dicho, se puede circunscribir a límites concretos (Nogués, 1992). Mas en honor a la verdad, y aplicando las fases expuestas por Graburn y Jafari así como a los ritos interfases, el *espacio turístico* se agrandaría hasta el *lugar* en que el individuo se «metamorfosea en turista»; esto es, desde el mismísimo habitáculo del coche de mi amiga (7). Exageración ésta no exenta de contenido.

La motivación del turista de Zahara de los Atunes no dista de lo apuntado como generalidades en el apartado anterior: evasión, ruptura con la sociedad, tranquilidad y naturaleza y, por supuesto, sol y playa. Pero como apunté, lo importante es la secundariedad de estos últimos elementos en tanto que no son reclamos por sí solos, sino integrados en el conjunto. Y son esas otras partes del conjunto las que tienen valor sociológico.

En primer lugar responderé a Pearce cuando cuestiona el valor de la explicación dependiendo de quien especifique el comportamiento motivacional del turista. En el caso de Zahara lo analizo como investigador y como actor. Respecto a la motivación a largo plazo considero como hipótesis la búsqueda de autenticidad esbozada por MacCannell en sus estudios. Y con referencia a la multimotivación y la motivación intrínseca espero, si no solucionarlo, al menos ahondar un poco más analizando las actitudes y comportamientos turísticos en Zahara. Un esbozo de los dos tipos ideales de turismo que conforman el espacio de Zahara ayudaran a introducir el tema.

Tipo-ideal 1. Uno de los aspectos configuradores de primer orden de ese conjunto que forma la imagen turística de Zahara lo forman las historias que llamo de *pan con manteca colorá*. Rústica denominación, lo sé. Pero es precisamente por ese oculto bucolismo por lo que la adjetivo así. Salvo los turistas residenciales, que experiencian Zahara de otra forma, los turistas de paso, aquellos que permanecen dos o tres días, y no hacen un viaje organizado, suelen acceder a la aldea por coche. Una de las rutas más frecuentadas por estos turistas para llegar al cruce de Vejer es la carretera de la Ruta del Toro (Jerez-Los Barrios) que atraviesa la provincia por el interior. El motivo principal de elegir esta ruta según los informantes es variado: 1. huir de la aglomeraciones del cruce de Chiclana-San Fernando, 2. acortar distancias aunque lleve más tiempo, 3. evitar la *modernidad infraestructural* de la N-340, o 4. circular por un espacio rural a pesar de, o precisamente por, el mal estado del firme y del peligroso trazado de la carretera.

Las veces que indagué a este respecto la mayoría de los informantes se expresaron en parecidos términos:

> *¡Hombre!, viniendo de Sevilla es más corto, y así salimos a la Barca de Vejer, nos paramos en la venta, compramos un bote de manteca colorá y nos tomamos una tostada y un café, o una cerveza y una tapita de lomo en manteca.*

Aunque con variaciones, el discurso básico es éste. ¿Qué es pues lo que nos representa? El turista no tiene prisa por llegar pues, su motivo principal, huir de la ciudad y zambullirse en el campo, lo vivencia antes de llegar a su destino; o si se prefiere, se declara (en términos de Jafari) –a través del rito de paso (Ruta del Toro)– partícipe de un mundo no cotidiano. El punto álgido del proceso es la compra del símbolo rural (la manteca colorá) y la comunión del mismo (tostada o tapa).

Este turista ya está incorporado a su destino, no necesita fase de orientación. A la mañana siguiente se levantará temprano, comprará pan y regresará para desayunarse un trozo de experiencia rural. Relajado saldrá a ver regresar las barcas, se dará un baño y al mediodía tomará una cerveza con atún encebollado. Por la noche unas copas y a la cama, que aunque es joven, está casado/a o comprometido/a, y ha venido a descansar.

Tipo-ideal 2. Este turista es mayor, y su segunda residencia le refuerza su status de clase media acomodada en su ciudad de origen, más estabilidad y menos movilidad. Adquirió su vivienda hace pocos años. Conocía Zahara porque antes venía aquí de alquiler. Era tranquila, conoce a la gente y le gustó. Siente atracción por la playa, sobre todo porque le gusta a sus hijos, aunque detesta a los domingueros, y comerá siempre que pueda en su apartamento. Es abierto/a de mente aunque la separación de roles está clara. Él se paseará y tomará unos botellines de cerveza, y ella cuidará de los niños en la playa. Ha olvidado la chaqueta y la corbata y/o la falda en la oficina, y se pondrá un cómodo chandal aunque no haya corrido en su vida. No tiene preferencia por la ruta de acceso a Zahara y lo único que quiere olvidar es el tráfico, los ruidos y los problemas laborales. Pasearán por la tarde en ropa más cuidada, y quizás cenen en un restaurante o pizzería.

Entiende que la gente quiera veranear pero es una pena «porque los turistas lo estropean todo». Comienza a darse cuenta de que *su* Zahara, aquella Zahara que descubrió, está cambiando y que está siendo invadida. Bueno, también es verdad que ahora tienen niños y claro... las cosas cambian cuando vienen los niños. Aprecia el paisaje de Atlanterra y ruega al Ministerio de Defensa que no se lleve a los militares de la Sierra del Retín.

Ambos tipos ideales de turistas se sienten independientes y no se incluyen en ningún grupo; pero, fatalmente para su autoconciencia de independencia, él y ella también tienen cabida en esta descripción.

Tipos de turismo en Zahara de los Atunes

Siempre me siento incómodo con las taxonomías y principalmente cuando tengo que tipificar grupos humanos. Son demasiadas las variables que afectan al individuo y su comportamiento social como para sintetizarlos en taxonomías: edad, sexo, ocupación, estado civil, nivel de ingresos, de instrucción, a las que hay que añadir en este caso las propias de un sistema turístico: tiempo de estancia, tipo de alojamiento, años que lleva veraneando en Zahara, viene solo o acompañado, está de paso o en ruta... (8) y un sinfín de correlaciones estadísticas que harían improcedente una indagación como la que pretendo realizar.

Como ya se vio en el cuadro anterior, las distintas tipologías utilizan fundamentalmente dos principios básicos de organización: las motivaciones o significado, llamadas por Murphy modelos cognitivo-normativos, y la estructura del viaje o modelos interaccionales. Estos últimos, aunque hacen hincapié en la forma de los impactos socio-culturales, emplean el número de turistas como principio básico.

Bajo el enfoque general que utilizo en este artículo, la elaboración de una tipología del turismo que veranea en Zahara no es un fin en sí mismo sino un instrumento que permite entender el proceso de cambio y el funcionamiento del sistema turístico, por fases si se quiere, de la aldea. Para la confección de éstas, y ejemplificando con manifestaciones más relevantes, he recurrido al conjunto de variables de motivación, tal como queda expuesta en los tipos-ideales citados, y al alojamiento que influirá en el tiempo de la estancia y la frecuencia de visitas a Zahara.

Turismo alemán de los primeros tiempos

El período anterior a la apertura del puente sobre el río Barbate quedó configurado por el comienzo de la Urbanización Atlanterra y la aparición de los primeros grupos de turistas alemanes. La primera imagen turística de Zahara se remontan a 1960 y llega del periódico alemán *Münchener Jllustrierte*:

> *En una pequeña aldea junto al mar, un poco más al norte [de Bolonia], fue imposible encontrar una posada. Hasta que finalmente una señora gorda se compadeció de ellos y les ofreció una habitación en su casa. "En realidad, esta*

habitación la ocupa otro señor", dijo ella, "un contrabandista. Pero por una noche se pueden quedar aquí sin problemas" (1960:16).

Este texto corresponde al artículo que relata el viaje de tres caballistas alemanes por la costa mediterránea española. Bajo el título de *Auf den Spuren von Don Quijote*, se dibuja una España bastante folklorizada y llena de estereotipos culturales. El reflejo de la *España de charanga y pandereta*, dentro de la mejor tradición viajera del XIX (9), no puede encontrar mejor expresión que el encabezamiento del relato:

En ocho semanas los tres jinetes alemanes recorrieron 1700 kilómetros a través de España, desde Gibraltar en el sur hasta la Costa Brava en el noreste, por montañas, a través de desiertos, pantanos y pueblos abandonados. Ellos descubrieron una España sin turistas - la España del caballero Don Quijote (1960:12).

De los tres primeros alemanes que pasaron por Zahara, dos de ellos decidieron crear una ruta turística a caballo por la provincia de Cádiz y editaron un folleto muy detallado titulado *Im Sattel durch Andalusien*. Los clientes podían adquirir por 700 o 900 pts. (en 1961), dependiendo de la calidad, una chaquetilla; por 700 u 800 un sombrero cordobés, y por 900 pts. unos botos a medida. Adecuadamente vestido, el jinete-descubridor, elegía qué ruta quería seguír: la larga o la corta.

La ruta corta (*Kleine Ritte für Damen und Herren*) se hacía desde abril hasta junio, duraba 20 días, recorría 340 kilómetros y costaba 22.200 pts por persona. Partiendo de Jerez llegaban a Medina, Vejer, Barbate, Zahara de los Atunes, Bolonia, Tarifa, Algeciras, S. Roque, Manilva, y de regreso a Jerez cruzaban por el interior de la provincia: Jimena, Alcalá de los Gazules, y Paterna.

La ruta larga solo se hacía en septiembre y octubre y no se permitían mujeres (*Große Ritte nur Herren*). Más caro que el anterior (29.300 pts) recorría 430 kilómetros en 27 días, e incluía los pueblos costeros de la ruta corta, más Ronda, pasando por Gaucín y Cortes de la Frontera, la Cueva de la Pileta, Grazalema, Algar y Arcos de la Frontera.

En lo referente a Zahara el folleto es escueto:

"*Día 7. Destino:* Zahara. *Alojamiento:* posada. *Apuntes:* A lo largo de la costa a través de colinas. Fiesta mora en Zahara. Posibilidad de nadar en el mar".

Este turismo encaja perfectamente en el tipo denominado por Smith como turismo de élite:

Son pocos en número y normalmente incluyen a individuos que han estado "casi en todas partes" y que ahora, por ejemplo elige gastar US$1500 durante una semana para viajar en canoa con un guía en el río Darien de Panamá [...] Se diferencian de los exploradores porque ellos [...] usan estructuras que podrían ser arregladas desde cualquier agencia de viajes. Se adaptan muy bien por la actitud de que "si ellos (los nativos) pueden vivir de la forma que viven, nosotros podemos hacerlo, durante una semana" (1977:9) (10).

Su presencia en Zahara era circunstancial, iban en ruta. Su espacio turístico comprendía toda la provincia de Cádiz, y su deseo por descubrir claro.

Turismo hotelero extranjero

Para el turista extranjero actual Zahara entra dentro del paquete turístico del sur de España y norte de África. Este turista pertenece, salvo los residentes en la Urbanización, al turismo de tour-operador. Se aloja en el Hotel Atlanterra durante dos o tres días, y realiza viajes organizados a los campos de golf de los alrededores, aunque en la burbuja del hotel encuentra todas las comodidades que necesita.

La presencia en el pueblo de este tipo de turista se limita a la hora de cenar y, la interacción con los zahareños es puramente de servicios: camareros de restaurantes y personal no cualificado del hotel (11).

Turismo residencial nacional

Incluir en este grupo tanto a los que llevan viniendo a Zahara desde hace diez años o más, como a los recién llegados no es lícito, pero sí operativo. La razón es de estrategia expositiva. Si tuviésemos que desgranar todas y cada una de las correlaciones entre las variables citadas anteriormente, la tipificación del turista se extendería de forma que la haría impracticable.

Entiendo por turismo residencial aquél que actualmente posee una casa en propiedad y que, por regla general, lleva veraneando en Zahara varios años. Este turismo es el que más relevancia social tiene en la aldea, pero no sólo por su número sino por su ubicación en el lugar de los zahareños. Desde su perspectiva urbana de clase media y media-alta (12) se siente integrado en la sociedad zahareña, aunque por sus actitudes y comportamientos denote una cierta tendencia a la superioridad de clase ociosa (en términos de T. Veblen) que manifiesta a través de invitaciones a diestro y siniestro en el bar, a discutir de todo lo que ocurre en el pueblo –aunque utilizando una perspectiva urbana– y, sobre todo, a considerar que gracias a él –las mujeres no lo evidencian tanto– el pueblo recibe dinero y sus habitantes trabajo. Paradójicamente, es consciente de que forma parte del sistema turístico en tanto que fuente de ingresos para el pueblo; pero, por otra parte, no entiende por qué le tratan como si fuera un turista. Bajo su punto de vista, ya lleva viniendo a Zahara el tiempo suficiente como para ser considerado un zahareño.

Este es quizás su rasgo sociológico más relevante: su auto-consideración como vecino del pueblo y la socialización que experimenta desde que viene es, si cabe, algo más profunda que los cambios que con su presencia ha desatado en el pueblo (13). Veamos el siguiente ejemplo:

> *Nació y vive en Sevilla donde trabaja como empleado de banca. Casado y padre de dos hijos. Es uno de los veraneantes asiduos que más tiempo lleva pasando sus vacaciones estivales en nuestro pueblo. Confesándose un enamo-*

> *rado del mar de Zahara y de su gente, hace ya más de veinte años que nos visitara por vez primera. Desde entonces se siente identificado con nuestro pueblo en el que cuenta con numerosas amistades, de ahí que haya aceptado gustosamente el ofrecimiento hecho por esta Alcaldía para desempeñar el cargo de Pregonero Oficial de las Fiestas de Verano de 1992, cosa que todo el pueblo de Zahara le agradece con cariño* (Programa de Fiestas de 1992. Pág. 2).

Pero este sentimiento de pertenencia a la comunidad de Zahara, que no a un *indeterminado* grupo social compuesto de turistas residenciales, provoca cierto malestar entre los zahareños, como se nos muestra en el interés por justificar que no es un extraño a la comunidad y que comparte el conocimiento de lo privado del lugar. El mejor y más clarificador ejemplo de este rechazo por la apropiación de una identidad indebida es el Pregón de las Fiestas de Verano de 1990:

> *En Zahara hay dos clases de zahareños, el nacido aquí y el que lleva años viniendo y se siente zahareño, e incluso algunos quieren ser más zahareños que el nacido aquí. Todos dicen: "Yo llevo viniendo a Zahara desde el año tal, y yo desde el año tal", y cuantos más años lleve viniendo, mejor para ellos, y eso es un orgullo para nosotros. Pero ser zahareño es otra cosa, no es venir desde hace años a veranear, ni pasar algunos fines de semana aquí. Ser zahareño es como dice la copla: "no se puede ser zahareño si nunca ha estado en sus playas en una tarde de invierno estando la mar muy brava", es bonito el verano, las noches de levante en calma, las fiestas, la playa, pero el año es muy largo y los inviernos muy duros y para algunas familias casi inaguantables, el coger tagarninas para ir tirando, coger caracoles, rebuscar garbanzos, etc, etc.* (Nogués, 1996c:74).

Este sentimiento de rechazo comunal lo percibe el turismo residencial que, en cierta forma, ve frustrada su expectativa principal cada vez que vuelve a Zahara: descansar en casa y entre los amigos del pueblo.

Turismo de alquiler (14)

Casi se podría considerar como un subtipo del anterior. Sin embargo hay matizaciones importantes que lo diferencian. Aunque puede llevar casi tanto tiempo veraneando en Zahara como el anterior, su sentimiento de pertenencia a la comunidad está minimizado. Es más individualista porque su deseo principal es el de no sentir más ataduras espaciales que las de su propia ciudad de origen. No tiene demasiado interés en los aconteceres privados de los zahareños. Tan solo los observa como parte de la imagen turística creada en torno a la aldea.

Este turismo, entre los 30 y 40 años de edad media, es el que mejor responde a la hipótesis de la búsqueda posmoderna de autenticidad escenificada. Su motivación principal bascula entre lo experimental y lo experiencial, según la terminología de Cohen, ya que sus pretensiones no rebasan las puramente vivenciales. Es turista, lo

sabe, aunque le importa poco; sabe que puede que le cobren más por no ser del pueblo, pero no puede ir contra ello. Es consciente de que los zahareños viven de eso, aunque le cuesta desprenderse de la imagen de aldea de pescadores que le atrae tanto.

Turismo de paso o en ruta (15)

Se hospeda principalmente en hostales, aunque aprovechando los bonos de fines de semana también pernocta en el Atlanterra (la *mirrupia* como son conocidos por los trabajadores). Su mayoritaria presencia (63,5%) dentro del panorama turístico de Zahara proporciona a la aldea la mayor parte de los ingresos por turismo (16). Sin embargo, este conocimiento no es utilizado como arma en la relación con los zahareños. Este turismo es meramente observador y pasivo, y espera que el alojamiento responda a sus gustos de clase media, o al menos sean limpios y confortables.

Su razón fundamental para venir a Zahara es la vivencia de un pueblo de pescadores. Es un turismo que quiere *ver* la cultura popular, que no se conforma con lo que busca el turista vulgar; se preocupa por experienciar museos vivientes (17) y parece estar «atraídos por las representaciones de lo ordinario, de casas modestas y de las formas mundanas de los trabajos» (Urry, 1990:130). Esperan ver los marcadores simbólicos de la aldea, esto es, aquello que le indique que el conjunto Zahara existe y refleja la imagen del mito. Por ejemplo, Matías haciendo empleita junto al puente (Foto 1), el Maraje reparando una red en la puerta de su casa, Felisa fregando una puerta en medio de la calle, Juana vociferando el pescado por las esquinas (Foto 2) (18). Tomarán la fotografía volviendo, como apunta Barthes, pintoresca la realidad.

Turismo de camping (19)

A este turismo le es indiferente el nombre del destino. Junto al dominguero, es el más playero de todos, aunque no rechaza el ambiente ecológico de la zona. Si bien su status social es difícil de encuadrar, posee un nivel de instrucción alto, es joven o recién casado, y ha conocido muchos otros campings. Elige Zahara por el entorno natural y lo poco comercializado que está todavía.

Su escaso número y bajo presupuesto, relativamente hablando, hace que su presencia en el pueblo pase económicamente inadvertida, aunque su presencia sea otro de los atractivos del espacio turístico. Nos referimos a un subtipo de estos (por similitud de alojamiento): los mochileros herederos de los *hippies* que se perdieron en el Tibet, con estética a lo Robinson Crusoe. Su desaliñado y cuidado desinterés por la indumentaria, así como su apariencia de turismo existencial (Cohen) forman parte del paisaje turístico de Zahara.

Turismo de día de playa

El dominguero es el turista por excelencia. Su extracción social y capacidad económica le impide alejarse de su lugar. Es por ello que va a Zahara. Aparte de que



Foto 1. Matías haciendo "empleita". Escaparate oeste del bazar-estanco. Entrada a Zahara



Foto 2. Juana vociferando el pescado. Esquina calle Manuel de Mora con General Franco

las playas no están tan abarrotadas como en otros lugares de la costa, el principio de emulación parece funcionar bastante bien en este caso.

Su presencia molesta a todos. A los zahareños porque no consumen y sobreexplotan el espacio comunal. Al resto de los turistas porque su presencia populariza y, por ende, vulgariza, su territorio turístico

Conclusiones

Y podríamos preguntarnos el por qué del último párrafo. En la actualidad todos, en mayor o menor medida, ejercemos de clase ociosa durante ciertas temporadas. Y como tal clase seguimos el mismo patrón. Buscamos, buscamos y buscamos nuevos espacios donde no haya urbanidad, donde no haya sociedad. Espacios que nos permitan huir de un maltrecho modelo desarrollista. Una huída que, imparablemente, nos lleva a convertir lugares en espacios turísticos (Nogués, 1996a, 1996b). Una huida que, en las tipologías, subraya la dicotomía de Ortega entre minoría y masa. Cuando acabé mi estancia en Zahara, recapacité sobre esto. Releí mis anotaciones y encontré que los turistas que buscan en Zahara el grial posmoderno, encajaban en el esquema de Ortega. Zahara había sido el reducto elegido por unos elegidos que, hartos de la masificación de otras costas, se habían refugiado en este rincón. Allí habrían invertido sus capitales y adquirido viviendas que se revalorizan. Y allí se escondieron de la masa, de sus sombrillas, sus neveras y sus populacheros gritos. Ya lo apunta la publicidad sobre una urbanización zahareña:

> *Su arena la más dorada, y su sol el más brillante. Un lugar donde su firmamento en la noche, nos deja ver su espectacular imagen y dimensión. Todo esto y más hace de este Lugar, un Lugar sólo para* Elegidos *(sic). No corra la voz. No se lo diga a nadie.*

Cierro paréntesis.

Notas

(1) Lea (1988:26-27) las llama *cognitive-normal* e *interactive*. Murphy (1985:5-6), cuyo terminología he utilizado para la traducción, las denomina *cognitive-normative models* e *interactional models*.

(2) Las líneas generales de este apartado están extraídas de Pearce (1982).

(3) Citado en Urry, 1990:III. Afirmación que sin duda secundarían quienes identifican estructuralmente peregrinación y turismo (Eade y Sallnow, coord., 1991).

(4) Una buena prueba de esto son las *incentive houses*, empresas de servicios a otras empresas que programan viajes, principalmente, como recompensa de productividad.

(5) Es como apuntaba una amiga: «Yo desde que me monto en el coche estoy de

camping», repetía cada vez que alguien establecía alguna regla de comportamiento.

(6) Un dicho popular afirma que no hay como ir de vacaciones con alguien para conocerlo realmente.

(7) Para un planteamiento teórico-etnográfico sobre la dicotomía *espacio turístico* y *lugar* en los análisis socio-antropológicos del turismo, puede consultarse Nogués, 1996a.

(8) *Turista de paso* es aquel cuyo único destino es Zahara y solo pernocta dos o tres noches. *Turista en ruta* es aquél que, a lo largo de su viaje, pernocta en Zahara. El dominguero, que sólo viene en domingo, no pernocta.

(9) Sobre el origen de las imágenes turísticas de Andalucía, puede consultarse Herán, 1983:27-57.

(10) Un irónico pero significativo retrato de este tipo de turistas se encuentra en *La atracción del Crucero* de Pierre Clastres (1987:47-52).

(11) Sobre las relaciones en los hoteles puede consultarse Mandly (1977 y 1983).

(12) En 1992, los precios de una urbanización elegante iban desde los 12.000.000 pts de un apartamento de 86m^2 construidos y 4.800.000 pts de entrada, hasta los 19.000.000 pts de un chalet adosado de 203m^2 de superficie construida y una entrada de 9.000.000 pts.

(13) Algunos de estos turistas residenciales se sienten tan integrados en la comunidad que, además de ser miembros de la Asociación de Vecinos, asisten a las reuniones de vecinos y apoyan la gestión de la directiva principalmente en el tema de la entidad menor.

(14) El precio de un mes de alquiler durante la temporada ronda desde las 180.000 por una casa hasta las 400.000 por un chalet.

(15) El precio por habitación doble bascula en temporada alta desde las 18.100 pts del Hotel Atlanterra hasta las 5.500 de los hostales, pasando por las 9.000 del Hotel Antonio y Gran Sol.

(16) El turismo hotelero y hostelero es el más rentable para el destino puesto que sus gastos duplican al del turista residencial o de alquiler.

(17) Concepto tomado de Caro Baroja: «Un pueblo andaluz es un museo vivo en el que hay rasgos del Neolítico hasta otros de origen recientísimo.» (1985:275).

(18) La semiótica de la atracción de MacCannell establece que la imagen mental no es un hecho objetivo que esté ahí afuera, sino que es una representación de la imagen mental.

(19) El precio por persona es de 450 pts/día; los niños 350 pts; el coche, 375 pts; la furgoneta, 625 pts; la caravana 550 pts; tienda de campaña, 550 pts; toma de luz, 275 pts y antena 350 pts.

Bibliografía

Aguirre Baztán, A.: "El turismo como restauración psíquica". *Anthropologica*, 1988. Vol. 4. págs 15-28.

Auf den Spuren von Don Quijote. En *Münchner Jllustrierte,* nº 3, (16 de Enero de 1960):10-17. Munich.

Caro Baroja, J.: *Los pueblos de España*. Tomo II. Istmo. Madrid, 1985.

Clastres, P.: *Investigaciones en antropología política*. Gedisa. México, 1987.

Cohen, E.: "Toward a Sociology of International Tourism". *Social Research*, 1972. Vol. 39. págs. 164-82.

——— "A Phenomenology of Tourists Experiences". *Sociology*, 1979. Vol. 13. págs. 179-202.

Dann, G. y Cohen E.: "Sociology and Tourism". *Annals of Tourism Research*, 1991. Vol. 18. págs. 155-169.

Eade, J. y Sallnow, M. (Coords.): *Contesting the Sacred. The Anthropology of Christian Pilgrimage*. Routledge, Londres, 1991.

Graburn, N.: "Tourism: the Sacred Journey". En *Host and Guests. The Anthropology of Tourism* (V. Smith Coord.). University of Pennsylvania Press. Philadelphia, 1977. pág. 17-31.

Herán, F.: "La intervención de Andalucía en el Siglo XIX en la literatura de viajes". En *Turismo y desarrollo regional en Andalucía* (Bernal et al. Coords.). Instituto de Desarrollo Regional de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 1983. pág. 27-57.

Jafari, J.: "Función y estructura del turismo: algunos aspectos antropológicos sobre el turista y su mundo". *Anthropologica*, 1988. Vol. 4. págs. 31-50.

Lea, J.: *Tourism and Development in the Third World*. Routledge. Londres, 1988.

MacCannell, D.: "Staged Authenticity: Arrangements of Social Space in Tourist Settings". *American Journal of Sociology*, 1973. Vol. 79. págs. 589-603.

——— *The Tourist. A New Theory of the Leisure Class*. Schocken Bokks. Nueva York, 1989.

Mandly Robles, A.: *Costa del Sol: retratos de unos colonizados*. Campo Abierto Ediciones. Madrid, 1977.

——— *Estudios antropológico-social sobre aspectos relacionados con el turismo en la provincia de Málaga: la comunidad tradicional andaluza en el reto de la urbanización*. Tesis Doctoral. Universidad Complutense de Madrid. Sin publicar. 1983

Merton, R.K.: *Teoría y estructura sociales*. F.C.E. Madrid, 1964.

Murphy, P.E.: *Tourism: a Community Approach*. Methuen. Nueva York, 1985.

Nogués Pedregal, A.M.: "Cambio socio-cultural en una comunidad tradicional: el caso de Zahara de los Atunes (Cádiz)". *Anuario Etnológico de Andalucía, 1991.* Junta de Andalucía. Sevilla, 1992. págs.37-47.

——— "The Tourist Space as a Meaningful Setting". *Vrijeitjd Studies*, 1996a. Vol. 14. págs. 18-27

——— "El concepto de espacio turístico y la andalucización folklórica de España". *Dos Algarves* Revista da ESGHT/Univ. do Algarve, 1996b. Vol. 1. págs. 24-29.

——— "Tourism and Self-Consciousness in a South Spanish Coastal Community". *Coping with Tourist* (J. Boissevain, coord.), Berghanh Books. Oxford, 1996c. págs. 56-83.

Pearce, P.: *The Social Psychology of Tourist Behavior.* Pergamon Press. Oxford, 1982.

Smith, V.: "Introduction". En *Host and Guests. The Anthropology of Tourism* (V. Smith Coord.). University of Pennsylvania Press. Philadelphia, 1977. pág. 1-14.

Turner, V.: *Ritual Process. Structure and Anti-Structure.* Cornell University Press. Ithaca , 1969.

Urry, J.: *The Tourist Gaze. Leisure and Travel in Contemporary Societies.* Sage Publications. Londres, 1991

Veblen, T.: *Teoría de la clase ociosa.* F.C.E. México, 1966.

NOTICIAS

EL MUSEO MINERO DE RIOTINTO INSCRITO EN EL REGISTRO DE MUSEOS DE ANDALUCÍA

Por orden del 14 de mayo de 1997 (BOJA 29 de abril), la Dirección General de Instituciones del Patrimonio ha inscrito el Museo de acuerdo con las siguientes normas:

1. Se acuerda la inscripción del Museo Minero de Riotinto (Huelva) en el Registro de Museos de la Comunidad Autónoma de Andalucía, por considerar que cuenta con instalaciones, personal y medios suficientes tanto para su mantenimiento como para la conservación, protección y accesibilidad de sus fondos.
2. El museo que fue creado en 1992 por la fundación Riotinto está dedicado a la historia de la minería y la metalurgia y muestra el rico patrimonio generado por los asentamientos de las diferentes civilizaciones que desde hace 5.000 años poblaron esta comarca.
3. Los fondos del Museo se componen de una colección de piezas arqueológicas reunidas en siglo XIX por la Riotinto Company Limited, denominada "Colección Bellavista", y de un importante número de materiales arqueológicos procedentes de excavaciones y de donaciones de particulares e instituciones. Contiene además interesantes piezas de arqueología industrial, piezas ferroviarias y fotografías que explican los elementos geológicos y medioambientales de la comarca. Como piezas singulares y emblemáticas destacan el "Vagón del Maharajá", pieza única construida en 1892 y el "Sillón del Virrey" que data de finales del siglo XVIII y se identifica con el que perteneciera al representante del gobierno en la mina antes de que fuera explotada por los ingleses. El sillón se llevó y posteriormente fue recuperado por el Ayuntamiento de Minas de Riotinto para el salón plenario de la Corporación.

   Actualmente ha sido cedido por el Ayuntamiento a la Fundación para su exposición en el Museo.
4. Todos los fondos integrados en el Museo forman parte del Patrimonio Cultural Andaluz y quedan sometidos a la legislación vigente. Respecto a los materiales arqueólogicos, en cumplimiento de la legislación vigente sobre Patrimonio Histórico, corresponde a la Consejería de Cultura, en su caso, determinar el Museo o Centro donde deban ser depositados. No obstante, podrá acordarse el depósito de este material en el Museo Minero de Riotinto, mediante la formalización del correspondiente convenio o contrato de depósito entre la Fundación Riotinto y la Consejería de Cultura, conforme a la normativa aplicable.
5. La sede del Museo se encuentra en el antiguo Hospital Inglés de Riotinto, situado en la Plaza del Museo. El edificio construido a principios de siglo por la Compañía Inglesa, constituye un claro ejemplo de arquitectura inglesa.

6. Todos los gastos de sostenimiento del Museo, correrán a cargo de la Fundación Riotinto, debiendo consignar en sus presupuestos ordinarios las partidas destinadas al mantenimiento y conservación del Museo. De tal consignación, así como de los ingresos habidos por tasas o derechos en el ejercicio anterior, se dará cuenta a la Consejería de Cultura en el primer trimestre de cada año. A tales efectos, de conformidad con el artìculo 4.2 de la Ley de Museos, el artìculo 79.2 de la Ley de Patrimonio Histórico de Andalucía y el artículo 3.15 del Reglamento de Organización Administrativa del Patrimonio Histórico, se autoriza la percepción de un derecho de acceso de 200 pesetas para dultos, 125 pesetas para niños de 5 a 14 años y para pensionistas y 100 pesetas para grupos (desde 25 personas).
7. El Museo cuya inscripción se acuerda así como la Fundación Riotinto, como entidad promotora del mismo, quedan sometidos al cumplimiento de las obligaciones previstas en la vigente Ley de Museos y el Decreto que la desarrolla parcialmente, así como a la Ley de Patrimonio Histórico Español y la Ley de Patrimonio Hstórico de Andalucía, habiendo de remitir a la Consejería de Cultura. en los plazos fijados la información que se detalla en el artículo 11 del Reglamento de Creación de Museos y de Gestión de Fondos Museísticos de la Comunidad Autónoma de Andalucía.

Deberá garantizarse, en todo caso, la conservación y el mantenimiento de los Bienes Culturales que integran los fondos fundacionales o futuros del Museo, así como la protección y accesibilidad de los mismos, en las condiciones legalmente previstas y que se establezcan.

INICIACIÓN AL TRATAMIENTO EN EL AULA DE LA CULTURA TRADICIONAL ANDALUZA

El Centro de Profesores Blas Infante de El Ejido, en colaboración con la Fundación Machado, ha organizado, en convocatoria provincial, el curso "Iniciación al tratamiento en el aula de la cultura tradicional andaluza", dirigido al profesorado de las áreas de Ciencias Sociales de Educación Secundaria Obligatoria y Bachillerato (35 matriculados) y coordinado por Francisco Checa, doctor en Antropología Social y profesor de la Universidad de Almería. Las ponencias han tenido lugar desde el 27 de enero al 20 de febrero de 1997.

La finalidad principal a la hora de programar un curso de estas características era abarcar la dimensión teórico-práctica que permitiera, de un lado, abordar el conocimiento de la cultura andaluza y los aspectos de la propia cultura almeriense desde

una óptica de la diversidad cultural y, desde el lado práctico, mostrar e iniciar en las técnicas de recogida de datos de material etnográfico.

Por tanto, desde esta perspectiva, los objetivos marcados fueron dos. Primero, dar a conocer, de manera crítica y reflexiva la cuestión de "cultura propia" andaluza y almeriense y de la problemática de las sociedades humanas derivadas de los nacionalismos; esto es, entender la "diversidad cultural" y evitar prejuicios etnocéntricos. Segundo, proporcionar a los asistentes unos conocimientos básicos en el aprendizaje de las técnicas de investigación etnográfica y entrenarlos en su utilización, enseñándoles, al mismo tiempo, a organizar en el aula grupos de trabajo, con el fin de que ellos mismos, como profesores, investiguen la realidad sociocultural andaluza y puedan, con sus alumnos, recoger diversos materiales etnográficos e interpretarlos, como ha venido siendo habitual en algunos centros los últimos años, dentro del Proyecto "Demófilo", Programa de Cultura Popular Andaluza, organizado por la Junta de Andalucía (Dirección General de Promoción y Evaluación Educativa).

Para cada una de estas parcelas se contó con reconocidos especialistas. En un primer momento (días 27 y 28 de enero) intervino el profesor Eduardo Doucet (Coordinador provincial de cultura andaluza), quien explicó "La cultura andaluza en los diseños curriculares". A continuación intervino (días 3 y 4 de febrero) el profesor Salvador Rodríguez Becerra (Universidad de Sevilla y Presidente de la Fundación Machado), habló del concepto de Antropología Sociocultural y de "La cultura tradicional andaluza. Propiedades y rasgos distintivos". A continuación se trató un aspecto común a la cultura andaluza: la religiosidad. Dentro de ésta, el profesor Rafael Briones (Universidad de Granada) se centró en las fiestas y la Semana Santa (día 11 de febrero). Descendiendo en el orden geográfico y para presentar uno de los aspectos culturales más impactantes de la provincia de Almería, se contó con la presencia del profesor Pedro Molina (Universidad de Almería) sobre el tema "Tradición y modernidad. Los procesos de cambio socioeconómicos en Almería".

De la parte práctica se encargaron el profesor Francisco Checa (Universidad de Almería) (días 17 y 18 de febrero), que explicó las técnicas en el trabajo de campo y el trabajo de campo etnográfico desde el aula, y el profesor Alejandro D. Casado (I.B. Mariana Pineda, Granada), quien desarrolló la aplicación al aula del video, como una técnica novedosa, dentro del trabajo de campo, proyectando algunos documentales, grabados y montados por él mismo (20 de febrero).

Al ser un curso de cuarenta horas, diez de ellas prácticas, los asistentes tienen la obligación de realizar un trabajo práctico, dirigido por el profesor Checa. Su entrega y la evaluación global por parte de los asistentes y el coordinador tendrá lugar el 30 de abril.

II CONGRESO SOBRE RELIGIOSIDAD POPULAR

Este año se cumple una década del I Encuentro sobre Religiosidad Popular, celebrado en Sevilla y organizado por la Fundación Machado, que reunió en la Casa de los Pinelos a más de 250 especialistas sobre este tema. Transcurridos diez años, creemos que es el momento de retomar la cuestión. Para ello se convoca el **II Congreso sobre Religiosidad Popular** en la ciudad de Andújar, donde se vienen celebrando desde 1994 los Cursos de Religiosidad Popular en el marco de la Universidad de Otoño, organizado por su Ayuntamiento y con la colaboración de la Fundación Machado.

El Congreso se celebrará entre los días 1 al 4 de Abril de 1998 en el marco del Palacio de los Niños de Don Gome, organizado conjuntamente por la **Fundación Machado** y el **Área de Cultura del Ayuntamiento de Andújar.** Se organizará sobre la base de diez sesiones con una duración de media hora cada una, dirigidas por un ponente y un secretario que coordinará la sesión. Los profesores que impartirán las ponencias serán: Carmelo Lisón Tolosana, Joan Prats Carós, Pedro Gómez, Rafael Briones, Isidoro Moreno Navarro, José Luis García García, Honorio Velasco Maillo, León Carlos Álvarez Santaló, Mª Jesús Buxó, Pilar Sanchíz Ochoa y Salvador Rodríguez Becerra.

Se admiten comunicaciones para cada sesión, con una extensión máxima de diez páginas, con el fin de ofrecer información sintética de aspectos concretos de la investigación científica. Paralelas al Congreso se ofrecerán actividades culturales complementarias.

El plazo de inscripción se cierra el 30 de enero de 1998. La cuota se establece en 5.000 pesetas, que se harán efectivas mediante transferencia bancaria a la cuenta corriente 2024-0110-90-3300033701 de CajaSur en Andújar (Jaén). Las inscripciones se realizarán, adjuntando justificante de pago en la sede de la Fundación Machado, calle Jimios 13, 41004 Sevilla.

Para más información, contactar con:

Secretaría del Congreso:
Fundación Machado
Jimios 13
41004 Sevilla
Tf.: 95 - 4228798
Fax: 95 - 4215211
E-mail: fundmachado@svq.servicom.es

Secretaría de Gestión:
Casa de Cultura
Plaza de Santa María s/n
23740 Andújar
Tf.: 953 - 510231 y 953 - 510199
Fax : 953 - 513320

COMISIÓN ANDALUZA DE ETNOLOGÍA

La Consejería de Cultura por orden del 23 de abril de 1997, nombró a los miembros y al presidente de la Comisión Andaluza de Etnología.

La Ley del Patrimonio Artístico de Andalucía creó en su día las Comisiones Andaluzas de Bienes Culturales en el seno del Consejo Andaluz del Patrimomio Histórico, como órganos consultivos de la Consejería de Cultura. Entre estas Comisiones se encuentra la Comisión Andaluza de Etnología que estará compuesta por nueve vocales designados entre personas de reconocido prestigio en la materia.

De acuerdo con ello, se nombran a las siguientes personas: Juan Agudo Torrico, Andrés Carretero Pérez, Miguel Giménez Yangüas, Pedro Gómez García, José Antonio González Alcantud, Concepción Rioja López, Salvador Rodríguez Becerra, Pedro Romero de Solís y Pilar Sanchíz Ochoa

Como Presidente de la Comisión Andaluza de Etnología se nombra a José Antonio González Alcantud.

IV CURSO SOBRE RELIGIOSIDAD POPULAR

Organizado por el Área de Cultura del Excmo. Ayuntamiento de Andújar (Jaén), en colaboración con la Fundación Machado, se celebró en esta ciudad el *IV Curso sobre Religiosidad Popular* durante los pasados días 30 y 31 de octubre en el marco de su Universidad de Otoño. Con el título genérico de "Id y predicad: sistemas de difusión de la fe", se desarrolló el curso en el remozado palacio de Don Gome, nueva sede de la Universidad de Otoño y lugar en el que se celebrará en la próxima primavera el II Congreso de Religiosidad Popular. El curso contó en su inauguración con la presencia de Francisco Javier Sánchez París, por el Ayuntamiento de Andújar, Salvador Rodríguez Becerra, director del curso, por la Fundación Machado y el director académico de la Universidad de Otoño, Salvador Cruz Artacho de la Universidad de Jaén. Asistieron al mismo 35 alumnos, 10 de los cuales disfrutaron de beca concedida por esta Fundación. En línea de continuidad con las ediciones anteriores del Curso, se trazó una línea interdisciplinar en la aproximación al tema, interviniendo en el mismo José Antonio Fernández de Rota, Catedrático de Antropología de la Universidad de La Coruña; Joaquín Rodríguez Mateos, Director del Archivo Histórico Provincial de Huelva; Pilar Sanchíz Ochoa, Catedrática de Antropología y Jesús San Bernardino, Profesor Titular de Historia Antigua, ambos de la Universidad de Sevilla; Manuel Urbano Pérez Ortega, Director del Área de Cultura de la Diputación de Jaén y Pedro Gómez García, Catedrático de Antropología de la Universidad de Granada, cerrando la jornada el padre Olegario Sendín, de la Comunidad Trinitaria del Santuario de la Virgen de la Cabeza.



Profesores del IV Curso sobre Religiosidad Popular celebrado en Andújar



Becarios de la Fundación Machado participantes en el IV Curso sobre Religiosidad Popular

A lo largo de las distintas intervenciones, se realizó una revisión crítica de las diversas formas del proselitismo empleado por las iglesias cristianas tanto en el tiempo como en el espacio, sacándose a la luz aspectos teóricos y conceptuales que se revelaron recurrentes a lo largo de la historia para poder entender mejor los mecanismos del adoctrinamiento, desde las primeras comunidades hasta los nuevos grupos místicos. Prueba del interés suscitado por el tema fue el elevado número de intervenciones en los diversos coloquios que se abrieron tras cada conferencia.El curso mereció el seguimiento de la prensa, ofreciéndose a los participantes una visita guiada a la ciudad dirigida por Enrique Gómez, Académico C. de la Real de la Historia.

J.R.M

RECENSIONES

Colección de cantes flamencos. Recogidos y anotados por Antonio Machado y Álvarez, "Demófilo". Edición, introducción y notas de Enrique Baltanás. Portada Editorial. Sevilla 1996. 302 pp.

La tercera reedición de la célebre *Colección de cantes flamencos* de Antonio Machado y Álvarez "Demófilo", publicada por primera vez en 1881 en Sevilla, coincide con la actual y creciente polémica entre "puristas" y "heterodoxos" en el pequeño mundo de los aficionados, críticos y artistas de un género que a nivel internacional se ha convertido en una singular, prestigiosa y rica manifestación de la "música mundial" de corte étnico que, al tiempo que es recibida como aportación artística andaluza, se considera un elemento entre otros en la creación de nuevos estilos en todos los niveles de la música artística.

El filólogo y poeta Enrique Baltanás nos ha presentado una preciosa edición, cuidadosamente elaborada, en la que se aúna la presencia poética, estética y biográfica del folklorista sevillano con una rigurosa y sensible reflexión crítica que en nada mengua el placer de su lectura.

Por otra parte, y aunque resulte paradójico en nuestros días, la presente edición, lejos del frecuente descuido impuesto por la avaricia económica, viene a caracterizarse por una delicada y amable atención que hace justicia a la competencia intelectual y profesional tanto del autor como de su editor.

Se trata de una publicación con la que Baltanás llama la atención sobre los comienzos de un género "emblemático" de Andalucía, al mismo tiempo que no duda en rectificar muchas de las visiones románticas que convertieron a Demófilo en el "padre" de una "flamencología", a cuyo final asistimos en la actualidad también debido a las aportaciones de una nueva generación de investigadores y científicos de diferentes disciplinas y países, que en la última década han revelado nuevos datos, hechos y relaciones con respecto al orígen, carácter y desarrollo del flamenco.

La reciente reedición reproduce escrupulosamente la obra demofiliana dedicada a los cantes flamencos, y el editor sólo interviene a través de anotaciones concretas para facilitar el estudio de las coplas o los comentarios de Demófilo desde la perspectiva de la filología o la lingüística contemporánea. Puesto que sus anotaciones se han separado mediante el uso de corchetes, no debería haber confusión de conceptos.

Además del célebre aunque ambivalente "Prólogo" de Demófilo, el texto presenta las 399 "Soleares de Tres Versos", 13 "Solearíyas", 71 "Soleares de Cuatro Versos", 177 "Seguiriyas Jitanas", los 16 "Polos y Cañas", 49 "Martinetes", las 16 "Tonás y Livianas", 9 "Deblas" y 23 "Peteneras"; el "Apéndice" con la "Biografía de Silverio" y el "Repertorio de Silverio" que consta con 21 "Polos y Cañas", 80 "Seguiriyas Jitanas" y 8 "Serranas". Se cierra la obra demofiliana con la lista de "Cantadores de Flamenco" de la época, clasificados según su lugar de procedencia.

En este punto debemos agradecer a Baltanás su esfuerzo en "devolvernos" esta interesante y única colección de cantes, que había desaparecido ya hace años de las librerías. Así mismo debemos prestar atención a la aportación del editor que se esconde trás el humilde título de "Introducción". En realidad, se trata de un resumen crítico a partir de los resultados de diferentes investigaciones, publicadas en los últimos años, al que Baltanás suma unas meta-reflexiones. Además, el autor presenta una breve "Orientación bibliográfica" (que debería haber incluido las otras publicaciones de Demófilo al tema del flamenco como por ejemplo los artículos escritos entre 1869 y 1871 respectivamente 1879 y 1880, publicados en *La Enciclopedia*) y una "Cronología" de la vida y suerte de Antonio Machado y Álvarez.

En el transcurso de su "Introducción", Baltanás revisa de manera crítica los fundamentos, métodos y resultados de la labor científica del primer flamencólogo desde el punto de vista de la investigación moderna más rigurosa y avanzada. Reune datos y los confronta con las averiguaciones de Demófilo, corrige o rechaza. Hay que subrayar –y Baltanás lo pone de relieve– que Demófilo, a diferencia de Schuchardt, "se basó en la descripción fenomenológica a partir del relato oral, tamizada o filtrada a través de sus propias creencias sobre la raza que a su vez derivaban de su concepción socialdarwinista" (p.38).

Las críticas de Baltanás se cimentan a raíz de una breve aunque muy precisa y dialéctica reflexión del desarrollo biográfico e intelectual de Demófilo. De esta manera el editor resalta la importancia que tuvieron ciertas circunstancias (la influencia del positivismo y del darwinismo social), personajes (su padre y Federico de Castro), encuentros (con Schuchardt) y acontecimientos (la falta de la traducción de la respuesta crítica de Schuchardt a la "Colección de cantes flamencos) para la "trayectoria intelectual" de Demófilo (pp. 10ss.). Sin duda, Baltanás concentra su atención alrededor de la publicación de la "Colección" (1881) en el papel de Schuchardt y el desarrollo de su relación intelectual-amical con el folklorista sevillano. Si bien es verdad que hasta este punto Baltanás reune datos, relatos y conclusiones, aportados con anterioridad en diferentes publicaciones al respecto, quiero llamar la atención sobre algunas reflexiones suyas, que, según mi saber, no se han hecho hasta ahora. En primer lugar me refiero a la comparación de la *Colección de cantes flamencos (1881)* con la posterior y distinta de *Cantes flamencos y cantares (1887)*, consecuencia de la denigrante situación económica de Demófilo en Madrid. El responsable de la presente reedición demuestra, desde el punto de vista de su competencia como filólogo, el cambio conceptual en la postura de Demófilo a la hora de presentar otra selección de coplas flamencas y cantares (véanse pp. 46-51): su "vuelta" a la idea del "Cancionero popular español" y el abandono del concepto romántico-herderiano del pueblo. Pero Baltanás resalta otro hecho de gran importancia al demostrar el cambio decisivo en la postura de Demófilo con respecto al orígen y la característica de los cantes flamencos, que apenas fue registrado en la investigación –debido quizás al fuerte impacto de la *Colección* de 1881 y a su valor para crear, mantener y defender la leyenda flamenca–. En *Cantes flamencos y cantares* de 1887, expone Baltanás, Demófilo había abandonado su anterior postura gitanista res-

pectivamente de "razas", acercándose a la de su contemporáneo Francisco Rodríguez Marín, con quíen le unió una a veces competitiva e incluso celosa amistad. Concluye Baltanás: "El flamenco pasa de sustantivo a adjetivo, de género diferenciado de la lírica popular a cualidad o 'carácter flamenco' de ciertas coplas, a modo de color que las tiñese." (P. 51) Recordemos: Ya Schuchardt (quien negó la existencia de un peculiar y autóctono género poético gitano) definió los cantes flamencos como poesías acompañadas por la música flamenca. El mismo tuvo que admitir que con respecto al orígen y carácter de esta música no podía decir nada y también Demófilo dejó el problema aparte. Confesó Demófilo, sigue el argumento de Baltanás, su falta de competencia para abrir el nudo conceptual acerca del verdadero carácter de estas coplas que consideraba ahora como patrimonio del pueblo en general (y no consecuencia de la decadencia de un supuesto *cante gitano*).

Las dudas de Demófilo coincidieron no solamente con las de Rodríguez Marín y otros enterados de la materia, sino también con el creciente rechazo del gitanismo y del flamenquismo por parte de muchos intelectuales liberales y críticos de la España finisecular (véanse p. 52 ss.). Además de lo escrito por Schuchardt, Baltanás supone que aunque Demófilo sólo pudo tener una vaga idea de la extensa respuesta de su amigo de Graz, no por ello dejaría pasar mucho tiempo sin presentir la ambigüedad de su especulativa teoría, lo que explica el abandono de ésta en el "Prólogo" de 1887 (sin meter mucho ruido) y prefiriendo dejar el asunto "en el aire". Escribe Baltanás: "En suma, podría decirse que, tanto en el 'Prólogo' como en el *corpus*, el cancionero de 1887 ha experimentado un proceso de identificación de lo flamenco con lo popular, que se ha desgitanizado, que se ha *agachonado*, por emplear la terminología de Demófilo." En este caso no se ha "desgitanizado" el flamenco sino su explicación por parte de Demófilo quién había abandonado de manera evidente su anterior postura "gitanista". Habría que subrayar que lo que realmente ocurrió se podría explicar como saturación de la moda gitanista (que sirvió durante unas décadas como estímulo artístico y social del género flamenco), como su vulgarización y conversión en elemento de la concepción nacionalista y reaccionaria de la famosa "España de pandereta". El rechazo que sufrió el género flamenco por parte de los intelectuales de la época, pues no se refirió al supuesto "orígen" gitano del flamenco, sino al carácter vulgar y superficial que había desarrollado en la década de los años ochenta del siglo pasado. Por otra parte y consecuentemente, Baltanás presenta una serie de argumentaciones que explican este cambio, apoyándose además de en Rodríguez Marín, en Clarín, Unamuno, Azorín, Noel, Ortega y Gasset, así como Pío Baroja. Sin duda, este aspecto y este momento de la historia del desarrollo del flamenco todavía carece de investigaciones precisas, porque el único argumento repetido constantemente hasta hoy suele ser el de la "decadencia" del flamenco debido a su *agachonamiento* y su resultado, la "España de pandereta"...

Llega el autor de la "Introducción" a otra conclusión importante y actual en vista de las interminables polémicas sobre la mitificada "pureza" del cante: Toda la recepción de Demófilo en la flamencología posterior a sus dos *Colecciones* "va a moverse en torno a las dualidades enunciadas en la *Colección* de 1881: raza gitana frente a raza

andaluza, pureza frente a degeneración, profesionalismo (café cantante) frente a arte no venal (ambiente familiar y tabernario), lo hondo (seguiriyas, tonás...) frente a lo meramente flamenco (fandangos, malagueñas, etc.)." (p. 56) Los principales responsables de esta dicotomía, sigue el autor, fueron (y siguen siendo) los intelectuales: "Los resultados de ese debate han acabado por influir y condicionar las formas expresivas del flamenco mismo. Teoría y práctica han estado permanentemente soldadas." (ibíd.)

Con todo esto, Baltanás nos hace comprender (y no hay duda que tiene toda la razón) que el carácter artístico del flamenco no se define mediante un difuso concepto de "raza" o "pueblo". En vista de los 150 años de existencia y desarrollo del género se podrían sacar conclusiónes que dieran lugar a nuevos campos de investigación, como por ejemplo: El arte moderno (y con él el flamenco) se debe no sólamente a los artistas mismos, sino a todos aquellos sectores de la sociedad moderna que intervienen en la construcción del arte como manifestación estético-cultural de un conjunto de diversas tendencias, gustos, necesidades, y (para no olvidarlo) intereses. El "pueblo", tantas veces evocado como misteriosa fuente de creación de "lo popular", se revela como acceso hacia diferentes formas de misticismos y fue Schuchardt quien subrayó que los cantes flamencos constituyeron un género popular sólo en el sentido "pasivo" de la palabra.

Pues bien, con esta tercera reedición de la *Colección de cantes flamencos*, el pequeño "gran mundo" del flamenco ha recibido un valioso instrumento de trabajo para revisar gran parte de los conceptos erróneos, borrar las leyendas y superar los juicios de valor que se han formado a lo largo de los años para desviar, frenar y desprestigiar en repetidas ocasiones la creatividad y libertad expresiva de los artistas flamencos.

En cierto modo, la "Introducción" de Baltanás demuestra que se ha cerrado un ciclo de reflexiones desmistificadoras sobre el flamenco y el personaje de su genial impulsor intelectual y "padre de la flamencología", Antonio Machado y Álvarez - un ciclo que cuenta con una serie de obras científicas o por lo menos críticas, publicadas a partir del final de los años setenta de nuestro siglo.

Y para usar la misma expresión que el autor de la "Introducción", Baltanás ha dado un "capotazo a la cuestión" de la actualidad de la obra de Demófilo: al mismo tiempo que la reedición hace recordar el valor histórico de la obra de Antonio Machado y Álvarez, aplica mediante la contraposición de su "Introducción" frente a los dos "Prólogos" de Demófilo el arte de la dialéctica como método principal y esencial del proceso cognoscitivo. El valor de la aportación intelectual al análisis del flamenco por parte de Demófilo ahora habría que verlo en su derogación. Gracias a este recurso, la reedición no es una repetición sino una verdadera aportación al estudio tanto del flamenco como de la flamencología.

Gerhard STEINGRESS

Penna, M.: *El flamenco y los flamencos. Historia de los gitanos españoles y su música.* Edición y traducción de Antonio Zoido. Portada Editorial. Sevilla, 1996.

Para la afición flamenca ha sido un descubrimiento (para pocos, un redescubrimiento) la tradución del libro de Mario Penna "El flamenco y los flamencos. Historia de los gitanos españoles y su música", realizada por Antonio Zodio Naranjo –quien se ocupa, asimismo, de la edición y las notas– y publicada con ocasión del XXIV Congreso de Arte flamenco celebrado en Sevilla en Septiembre de 1996, dentro del Convenio entre El Monte y la Universidad de Sevilla. Se trata de una voluminosa obra escrita por el profesor Penna, italiano de Turín que a principio de los años 40 se desplazo a España para realizar tareas docentes e investigadorasen Lengua y Literatura italiana, y más adelante española. Penna falleció en 1964 y no pudó ver publicada *Storia estorie del flamenco,* título que en italiano presenta algunos matices no recogidos en la traducción española. Soló diez años más tarde, y con una reducida tirada, la Universidad de Perusa asumió la edición. Dato que sorprende menos que haber tenido que esperar más de veinte años para ver finalizada la deseada empresa de ofrecer al público una versión en nuestra lengua.

La espera ha merecido la pena, sin duda. En la misma presentación que Antonio Zodio realiza del autor, se pone de manifiesto el interes que Penna, como algunos otros investigadores extranjeros de las décadas de los 50 y los 60, demostró por el flamenco en una época en que aún resultaba un objeto de estudio prácticamente inexplorado. Y lo que es más, descubre al autor como un universitario al abordaje del complicado mundo, no sólo del flamenco como arte, sino también como manifestación social. El propio Penna revela esta doble condición en el texto, cuando advirte que entiende el flamenco "*como fórmula artística y, más genéricamente, como fenómeno humano*" (p. 377) y al rematar su obra afirmando que la palabra "flamenco" refiere "*al cante y baile correspondiente; y en un uso más reflexivo y profundo puede también designar a quien vive en el círculo mágico que el cante traza a su alrededor y también todo el mundo complejo de sentimiento, de pensamiento y de movimiento que le es peculiar*" (p. 454).

La clarividencia de está apreciación –que ha escapado a no poco investigadores mismamente andaluces– no impide que *El flamenco y los flamencos* sea más bien una propuesta histórica y comparativa, aunque con ciertos tintes antropológicos: el conocimiento y recorrido y una música identificada con el pueblo gitano, en relación con otros fenómenos etnomusicológicos europeos y con las peculiaridades de esta etnia. Es aquí donde, en nuestra opinión, el texto alcanza sus cotas de máximo interés, fruto a la vez de la minuciosidad en la consulta de fuentes, la valentía en la presentación de hipótesis y "excursi", y las sencillas y falta de arrogancia de quienes, como el autor, son conscientes del largo camino que implica el conocimiento humanístico. En otros momentos de la obra, empero, el texto resulta de menor interés, como cuando el autor se desliza hacia una cierta "filosofía del arte" (pp. 319 y ss.), o a una divagadora visión étnico-moral sobre el mundo contemporáneo (pp. 398 y ss.), el estudio métrico de las coplas

(capítulo XV), arriesgadas y desarboladas hipótesis personales (sobre la denominación "tercio" para el cante en pp. 419 y ss.; sobre el origen de la palabra "flamenco" en al apéndice), o el omnipresente anecdotario más que conocido y repetido sobre el mundo de los flamencos y los toreros.

De ahí que el texto resulte algo desigual. Por momentos destella como moderna exposición del fenómeno artístico del flamenco, y en otros resulta una obra desordenada en su formato y en los objetivos de interés que recoge y clasifica. Advertimos una cierta arbitrariedad en su composición: se trata, en términos globales, de una obra relativamente desestructurada y más bien de corte "impresionista" en los contenidos, que no siempre tienen que ver con los títulos propuestos y en que se confunden y mezclan temas. De los 16 capítulos incluído el apéndice, de que consta el libro, aquellos de directa referencia al flamenco son 9: "el flamenco", "lo jondo", "las juergas", "el café cantante", "el cante", "el baile", "poesía y flamenco", "la métrica de los cantes" y "una hipótesis sobre el origen del término flamenco". Casi 100 páginas de las 454 totales tratan temas laterales que más parecen producto del exotismo contenido en el toreo o el bandolerismo a ojos extranjeros, aun de hispanistas, que en una sujeción al espíritu de la obra. No todos ellos están implecablemente justificados: unos refieren a la historia de los gitanos en Europa y España en particular ("los gitanos", "los gitanos de la Bética", "leyes contra los gitanos"), otros al toreo ("el torero y la afición", "los toros", "más sobre toros") y algún otro al asunto "bandolerismo y poesía".

Siguiendo con esta panorámica general de *El flamenco y los flamencos*, señalaremos que las más de las veces, Penna recurre a una prolija enumeración de fuentes consultadas con avidez en la Biblioteca Nacional, pero posiblemente parciales y volcadas en exceso sobre los viajeros en España –Borrow en particular–, textos costumbristas y otros más recientes, como el libro de J. Carlos de Luna "Gitanos de la Bética". Por tanto, *El flamenco y los flamencos* parece ser un producto "de gabinete", con autorizadas referencias de segunda mano, extremo que al autor no importa reconocer, haciendo gala de la modestia que caracterizan sus párrafos.

Es en los temas relativos a los flamencos donde Mario Penna hace las propuestas teóricas de mayor relieve, analizando aspectos poco acostumbrados y temas centrales que resultan no sólo arriesgados cuando Penna los escribió, sino también gratamente refrescantes en los tiempos que corren. Resumiremos algunos puntos de este apartado.

Penna otorga al flamenco unos 200 años de vida, utilizando como fecha de referencia la Pragmática de Carlos III sobre los gitanos en 1783. Musicalmente, entiende el flamenco como un género mixto o híbrido nuevo, producto de la coexistencia de dos conjuntos folklóricos distintos: el andaluz y el gitano (44, 54, 62, 454). Contrapone entonces "flamenco" a "jondo". El primero sería la evolución y vulgarización del segundo, a través de unos modelos de profesionalismo que ya se había practicado por parte de los gitanos desde Cervantes (p. 230), y que habrían sido moneda de cambio en el "ambiente limitado de la afición, con juergas privadas y sin reflejos generales en la sociedad" hasta mediados del siglo XIX (p. 379). Interesa aquí apuntar su consideración de que el proceso de generalización del proceso comienza, no con el café, sino con la

"taberna-cantante" donde, como entre aquellos gitanos de Triana donde siempre resultaba fácil entrar en relación "sobre todo para quien tenía dinero fácil y estaba dispuesto a gastar algunos dólares o pesetas en darse aquel gusto" (p. 202), el flamenco se despacharía no obstante a un público todavía reducido.

Por contra, el flamenco se encuentra en una avanzada fase de fusión a finales de la centuria, cuando Demófilo y Rodríguez Marín frecuentaban los cafés cantantes, en momentos que el autor define de curiosidad turística y orientación romántica (p. 50, p. 384) y de donde arranca la "intelectualización" seguida décadas más tardes por Falla, García Lorca y otros, aunque fuera puntualmente abandonada desde las posiciones noventayochistas. La denominación "flamenco" debe referirse pues, en opinión del autor, al resultado de la progresiva "conformación de una forma intermedia de cante entre el cante gitano y el folclórico" (p. 231), de tal modo que "el cante ganaba en amplitud, y que perdiera algo en profundidad era inevitable; y sobre todo era inevitable que el cante se alejara cada vez más de las formas más primitivas de lo jondo; pero esto no significa que las nuevas formas no tuvieran su valor y que el encuentro entre las formas elegantes, y con ligero toque literario, de los cantos andaluces y la dura y trágica de los gitanos, no pudiera resultar fecundo cuando se dieran las circunstancias propicias de virtuosismo en los cantaores y oportunidad del momento" (p. 269). Es decir, el café cantante minimiza la componente jonda-trágica del género (p. 384), al desvincularse de las formas originarias y adaptarse a un ambiente burgués en el que la poesía debe ser plácita (p. 387): "el flamenco primitivo como cante original de clases desheredadas se iba apagando o, mejor, había desembocado en nuevas formas, más burguesas que populares" (p. 388). A cambio, lo hizo más rico y le permitió sobrevivir: reconozcamos en la obra de Penna un aviso temprano a una cuestión ya por hoy aceptada por todos: fue la afición y la comercialización del cante la que ha asegurado su reproducción: "naturalmente, las concesiones al gusto del público se deben hacer siempre en cualquier espectáculo de pago, y el café-cantante no constituyó desde luego una excepción a esta regla, pero contra las acusaciones que se le hace puede prevalecer el mérito indiscutible de haber desatado un gran interés por esta música en un vastísimo sector del público, venciendo muchas aversiones y desconfianzas que existían contra ella y haber educado a ese público para que comprendiera y respetara aún los cantes más duros" (p. 257). Mantenido en ese mundo secreto, que también es fruto de la invención de la tradición, pues nunca fue tal, habría muerto con la propia debilitación de la forma de vida de la comunidad gitana (p. 202, p. 259, p. 384). La modernidad de algunas afirmaciones del autor se reconoce así en párrafos como éste, que –siguiendo a Demófilo– parecen inscribirse en el "Alegato contra la pureza" que recientemente escribiera Ortiz Nuevo: "el cante, precisamente por ser de tipo folklórico y transmitido oralmente, no era un conjunto de obras objetivamente distinguibles y ya constituidas, sino, por el contrario, un proceso: un conjunto dinámico, un flujo continuo y (con o sin café cantante, en estado de permanente modificación" (p. 261).

Por contra, Penna identifica "jondo" como "gitano" en origen, aplicando esta denominación no sólo a los cantes (pp. 72-73), sino también a las coplas desnudas y

emotivas que le son propias (p. 76). Si bien este extremo puede suscitar confusión cuando considera, más adelante, que el estilo "jondo", a su vez, no sería sino el agitanamiento de estilos nacionales populares en función de la situación antropológica y social de los gitanos o andaluces agitanados (p. 417). Así escribe: "la cuna del flamenco antiguo, y de sus formas que todavía sobrevivían con el nombre de jondo en tiempos de Bécquer y Fernando el de Triana, hay que buscarla en la intimidad de la comunidad gitana, como adaptación del folclore andaluz al espíritu y a la interpretación gitana, y más tarde, en el colmao y en la taberna, pero siempre como monopolio de los gitanos y de los no gitanos agitanados" (pp. 77-88). Para Penna lo que se produce es una especie de "apropiación" de la música de los busné tamizada con el dolor, la angustia, el orgullo y el "instinto de raza" de los gitanos (pp. 67-68). Proceso que, por cierto, iguala al de otros gitanos europeos que "metamorfosearon" los temas musicales nacionales en base a su originalidad interpretativa, y así el autor relaciona el fenómeno del flamenco con las formas músicales de los zíngaros en la Hungría magiar en función de una cierta "tesis de la adaptación óptima": los gitanos se sentirían en Andalucía y Hungría como en su "tierra prometida", de clara disposición al arte, nómadas y libres (p. 97).

En realidad, lo que propone Penna es una "triple vía" para el periodo del café cantante: las dos corrientes que se desarrollan dentro de él (la "gitana" y la "flamenca") y una tercera que sería pura y rigurosamente intransigente gitana, que no admitiría concesiones (p. 258). Este es el párrafo más claro en este pequeño enredo. De hecho, el autor termina diciendo que este último ha muerto: "yo creo que al final, no fue el café-cantante quien mató al cante gitano sino que éste murió de la única manera de la que podía morir, esto es de muerte natural cuando los gitanos no sintieran ya la necesidad de producirlo. Y si hoy no sobreviviera el género un poco híbrido pero aún indicativo del flamenco... quizás no quedaría ya nada de los cantes oscuros y dolorosos que en otros tiempos expresaron la desesperación de la tragedia gitana" (pp. 261-262).

Esta mescolanza en la síntesis musical presentada más arriba puede advertirse también en la síntesis sociológica que Penna recoge en su obra, ciertamente con una rigurosidad de la que adolecían otras prácticamente contemporáneas. Albricias, pues, ante el hallazgo de este autor para el mundo de los flamencos. Penna parte, como mencionábamos, de que el flamenco no es sólo una música, sino que también "una extraña creación... una realidad nueva y de por sí fuente de una vida propia y autónoma y, al mismo tiempo, profundamente ligada a su ambiente de origen, del que no puede despegarse" (p. 157). Para los orígenes sociales del flamenco propone dos hipótesis. La primera, ya conocida: como advirtieran los viajeros románticos y los primeros costumbristas, el flamenco es básicamente gitano en su adscripción y ejecución, y de ahí su permanente ejecución entre "flamenco" y "gitano" (Borrow). Aunque por momentos Penna parece adscribirse a la ya obsoleta tesis del "hermetismo", haciendo a los gitanos partícipes de una "conjura intimista" sobre su arte (p. 57, p. 70), en otras páginas aclara el doble recorrido que estaba viviendo el género entre los gitanos y critica abiertamente el criterio de que "la bifurcación del cante en dos direcciones distintas

(una más vigorosamente conservadora de las formas antiguas y otra orientada a contener los gustos del público) haya comenzado con el nacimiento del café cantante" (p. 244). Propone que en la Asamblea descrita por Estébanez hacia 1846 se interpreten los prototipos de El Fillo, de voz, "crúa y no de recibo", y El Planeta, "de la tierra", como las muestras de los dos caminos por los que transitaba el flamenco, más agitanado y privado el uno y el otro más folclorizado y hecho a la profesión y la compra-venta de arte.

La segunda tesis es de tono andalucista y orientalista: el flamenco florece en Andalucía por la natural comprensión de los modos orientales, y por las condiciones físicas, geográficas y sociales, la propia "forma de ser" del andaluz, que facilitan la génesis y difusión de este arte vinculado al primitivismo, la comprensión y la tolerancia, el sentido individualista y el fondo sensitivo y sentimental que explican también las fuerzas de sus abscripciones políticas y libertarias (pp. 17-21). Aquí reconocemos la importancia que tienen, no sólo los gitanos, sino en general las clases populares andaluzas, en los orígenes del flamenco, según M. Penna, y el sentido de colectividad que rezuman sus formas. El autor no olvida, y este es un mérito indiscutible de la obra, el contexto socio-histórico en que el flamenco toma cuerpo, un tiempo de desconcierto y caos político, marcado por una economía agrícola y una injusta distribución de la tierra, desamortizaciones y hambre, de miseria y rebelión, que despertaron el interés folklorista-krausista por la producción de las clases populares.

Un punto merece especial tratamiento en nuestro resumen sobre los orígenes sociales del flamenco en versión de M. Penna: la tesis del "agitanamiento" o del "pueblo bajo" en lo que Penna denomina el fenómeno de la "afición". Para el autor, en los siglos XVII y XIX habría toda una población dispersa en todo el territorio andaluz, fuera de la ley, gente del trato, la arriería, la "mala vida" y la picaresca de aquellos tiempos (p. 232) amante del cante gitano, que posiblemente conformara un ambiente concreto en la afición aflamencada, germen de la posterior popularización del género: "un núcleo de gitanos y de pobres que vivían al nivel de los gitanos, gente de malas relaciones con la justicia y de vida imprevisible, contrabandistas, toreros... todos juntos constituían el grupo de los verdaderos flamencos" (p. 377). Precisamente en torno a este punto -recientemente muy participado en algunas obras sobre el casticismo y la bohemia artística en los orígenes del flamenco, desde Lavaur a García Gómez y Steingress- fundamenta una teoría algo inaudita sobre el origen de la palabra "flamenco" y la repoblación de los territorios de Sierra Morena, desarrollada en el apéndice.

Junto a ésta afición "de baja estofa", Penna estudia el papel del flamenco en la moda de la época. Hasta el punto que menciona las costumbres de la jerga e incluso la literatura gitana espúrea, recurriendo a fuentes de finales del siglo XVIII y hasta mediados del XIX (pp. 196-201). Precisamente, distingue entre esa primera afición y, en torno a ella, "un círculo de gente de condición social más elevada... que buscaba, curiosa y hechizadas, este ambiente tan alejado del suyo" (p. 377).

Para Penna, si el flamenco nació sólo en Andalucía y no en otra parte, ello se debe a que únicamente en Andalucía existió la afición. Y esa afición tiene que ver con

lo que, de forma quizá esencialista, denomina "surrealismo gitano" y "espíritu andaluz", ambos como una búsqueda permanente de lo ancestral, lo primigenio, lo antiguo, la "otra humanidad", el "hechizo" y la liberación en el canto apenado de la copla de la miseria y el drama de un pueblo. De nuevo Penna da muestras de cierta inocencia mitificadora muy propia de estudiosos del norte, que concede así a Andalucía un carácter exótico y primitivo que para nada tiene que ver con la continuidad civilizatoria que representa en el mundo occidental y con las muchas muestras de rebelión protagonizadas en la historia reciente, cuando define por ejemplo el flamenco lateralmente como un mundo en que, en origen al menos, prevalecen los valores estéticos sobre los utilitarios, valores de la música salvaje y de los toros, de la educación, que ocuparían el escalón más alto de la jerarquía de sus oficiantes (p. 396).

Esa misma aproximación subyace a la inexacta frontera que traza a veces entre "los gitanos", "lo andaluz" y "lo español". Afirmaciones como que "las relaciones de la afición con el ambiente general de la sociedad española fueron bastante limitadas durante el primer siglo de vida del fenómeno" (p. 378) parecen referir a la necesidad (?) de que tal relación haya existido cuando el flamenco es tratado acertadamente en otros casos como una expresión originaria de Andalucía, que describe las condiciones de vida de las clases populares, de la gran "masa anónima" de la historia, y que permite reconstruir así su silenciado pasado. O, por ejemplo, al hablar de las tendencias anárquico-humanitarias que "corresponden al temperamento español, individualista por naturaleza, y simplista e impaciente en el concepto de justicia" (p. 381), o al menos al mencionar el toreo, afirmar que "España es un curioso país donde la gente se resigna más fácilmente a morir de hambre que a renunciar a la ilusión... de estar al nivel de los privilegiados" (p. 333) generaliza quizá hechos que tiene una especificidad socio-cultural e identitaria para pueblos concretos del estado español con la globalidad. Por otro lado, ésta no es sino una práctica recurrente en ciertos investigadores no andaluces, y a menudo no españoles, que tienden a simplificar la cuestión identificando "el sur" ("la gente del sur transforma en pasión incluso la simple espera", p. 348) indistintamente con el Mediterráneo, España o Andalucía.

La "hipótesis de la afición" como conformadora del submundo flamenco después generalizado es la que permite a Penna realizar una prospección por el toreo como fenómeno de ambiente y como proceso histórico asociado al progreso de la técnica y de las figuras protagonistas de la lidia. Aspecto este último que, por cierto, no analiza con la misma profundidad para el recorrido del flamenco como arte escénico, excepción hecha de Silverio. Penna entiende el toreo como un "componente esencial" del flamenco, y realiza una historia de la fiesta y que explícitamente reconoce el uso de las descripciones de corridas realizadas por extranjeros que de los tratados de la tierra. A partir de ahí, desarrolla sus propuestas sobre la contemporaneidad del toreo a pie y a caballo (p. 341, tesis hoy refutada por autores como González Troyano, Bernal o Romero de Solís), ofrece una panorámica de gran interés sobre relatos de toreos antiguos y desconocidos por muchos, y propone el origen popular cinegético para las corridas, a las que enjuicia como un fenómeno que se debe comprender en su crueldad inicial en el con-

texto socio-histórico en que aparecen, haciendo gala de su acostumbrada tolerancia en la exposición. Para su relación con el flamenco, Penna describe el toreo como un mundo en que la fortuna y el destino tienen importancia decisiva (p. 338), como fenómeno de participación (p. 347), que va progresivamente reglamentándose y "endulzándose" hacia todo lo contrario de la ferocidad, como sucede en el flamenco mismo, aunque en un tiempo anterior, convirtiéndose en "un juego trágicamente elegante", delicado y gentil (pp. 350 y ss.).

Los puntos de confluencia más evidentes entre flamenco y toreo son tres, en síntesis. Por un lado, que el toreo sigue un proceso de conversión en espectáculo regularizado (pp. 362 y ss.). Por otra, que "el signo del arte y la inspiración -del duende- el cante y los toros pueden constituir... un binomio que... representan el núcleo del sentir flamenco" (p. 356). Y, finalmente, por el fenómeno ya mencionado de la afición, sobre el que escribe: "en este mundo extraño en el que los cartujos hacían de criadores de caballos y en el que se juntaban en las tabernas gente de la mala vida, contrabandistas, gitanos, desarraigados de todos los colores y... a la vez también propietarios y quizá latifundistas, el torero... encontró ahí el ambiente más idóneo para vivir en medio de admiradores fanáticos, acercándose al mismo tiempo a personas de elevada condición social" (pp. 365 y ss.). El capítulo VII se dedica básicamente a esta cuestión, en relación con el majismo, el ambiente popular y sus valores estéticos, pero también incluye la mayoría de sus hipótesis sobre el paralelismo cronológico y la moda flamenquista ya destacadas (pp. 193 y ss.).

Elementos quizá insuficientes para permitir toda una travesía por el desarrollo de la técnica del toreo o el análisis de las personaliddes más relevantes de los siglos XVIII y XIX en tres capítulos. Como sucede a su recurso al bandolerismo –mira al margen de la ley, como la de muchos gitanos a los que ha dedicado capítulos anteriores– convertido en recurso para realizar un recorrido notable por las fuentes de la poesía culta en busca de referencias al flamenco, para volver a recordar el atractivo que los gitanos y el ambiente creado en torno a ellos –"la vida fuera de la ley, el contrabando, la soledad del despoblado, el conflicto con las fuerzas del orden, la vida primitiva, las aventuras, las empresas arriesgadas, la caballería salvaje de los bandidos" (p. 188)– ofrecían para la evasión frente a la monotonía de las clases elevadas.

En este punto enlazan las hipótesis del autor sobre los gitanos y la historia de su persecución, a los que Penna dedica tres capítulos completos, multitud de referencias desparramadas a lo largo del texto. Realiza un seguimiento de fuentes sobre la introducción de los gitanos en Europa, algunas clásicas y más bien ocultas, pero recogiendo no sólo la cronología y datos de origen sino también los testimonios sobre la idiosincrasia del pueblo gitano manifestando el permanente juego de la verdad y la mentira recogido en las continuas críticas a su aspecto, su tendencia al hurto y al engaño y su dedicación al trato, el arte y la fragua. Apunta aquí el autor la contradicción de que los enemigos de los gitanos fueran siempre y sobre todo los campesinos y trabajadores pobres (p. 87), siendo en cambio la pobreza y el hambre moneda común para todos ellos. A partir de aquí, define a los gitanos como una especie de *"sociedad primitiva*

que vive dentro de otra civilizada y no se deja ni absorber ni modificar: de aquí el estado permanente de incomprensión recíproca y de conflicto fatal". Palabras a la vez simplificadoras -no reconocen las peculiaridades de los gitanos andaluces- pero también abiertas a un debate necesario y de gran actualidad.

Siguiendo una anotación de Demófilo, Penna defiende la teoría sobre la "doble inmigración" de los gitanos, que permitiría distinguir a los egipcianos provenientes del sur -primera oleada que se instaló en torno al foco sevillano- de los grecianos del norte: no existiría una "extirpe única" sino una situación mixta, a partir de la cual *"ciertas diferencias originarias pudieron aflorar después gracias a una vida nómada de escasa cohesión y a una dispersión cada vez más amplia"* (p. 100). Relacionando este punto con los entrecruzamientos que hemos anotado más arriba (p. 147), y la descripción de algunas de sus costumbres, haciendo uso de continuas citas de autoridades (pp. 115 y ss.) analiza prolija y hasta pesadamente toda la historia de la legislación antigitana, relacionando el mayor número de acciones criminales con la proliferación de reglamentos, y la aversión a los gitanos con la de judíos y moriscos. Todo ello contrasta, en opinión del autor, con la aparente protección "desde lo alto" de que gozan los gitanos, y con el hecho de que *"la hostilidad contra los gitanos era mucha y estaba viva, pero por otra, suscitaban simpatía y encandilaban en parte el sentimiento de todos los estratos de la población y, sobre todo, los más elevado*s" (p. 114). De ahí la sugestión que por ellos se sintió en el momento de feliz alumbramiento del arte flamenco, que hemos advertido en párrafos ateriores.

En resumen, la traducción y edición del libro de Mario Penna es una gozosa noticia para los aficionados que no encontrarán en él un tratado sobre flamenco al uso, sino más bien una coedición de pequeños "artículos" temáticos, a veces de intrincada lectura y relación, fruto de la consulta de fuentes documentales y bibliográficas pero también de las reflexiones del propio autor. Este último es, a nuestro entender, el contenido más sustancioso de la obra *El flamenco y los flamencos*.

Cristina CRUCES ROLDAN

Washabaugh, W.: *Flamenco, Passion, Politics and Popular Culture*, Berg, Oxford-Washington D.C., 1996.

Desmitificar, romper clichés o analizar sin que la pasión oscurezca el análisis no es tarea fácil. Si ese afán desmitificador proviene de un "outsider", alguien que mira dentro desde otro lugar, ocurre que aquellos que creen detentar la exclusiva razón desde posicionamientos esencialistas o puristas, es decir, los de dentro "de toda la vida", empiezan por silenciar y acaban por despreciar tales intentos considerándolos meros ejercicios académicos por parte de gentes que "al fin y al cabo son de fuera, y no entienden..." Esta, admitámoslo, ha sido la reacción de cierto sector chauvinista y estrecho para con una corriente de crítica que desde Schuharet hasta hoy ha intentado abordar el fenómeno del flamenco desde presupuestos científicos.

El reciente trabajo *Flamenco, Passion, Politics and Popular Culture*, Oxford, (1996), del profesor norteamericano William Washabaugh, es uno de los últimos exponentes de esa corriente. Se trata de un libro documentado y erudito pero a la vez legible y ameno en el que haciendo uso de una metodología que el autor llama "desde lo concreto hacia arriba" se intenta arremeter contra generalizaciones, simplificaciones o declaraciones nacidas de la pasión. El objetivo del trabajo queda claro desde el principio, lo constituye el desmantelamiento de ese cúmulo de premisas desde las que se generaliza sin que haya una demostración científica, esas abstracciones con pretensiones de objetividad que conforman gran parte de la flamencología tradicional. Propone a tal efecto Washabaugh una actitud analítica que vea la realidad del flamenco como algo siempre haciéndose, siempre naciente. Dice el autor al respecto que no hay ningún estilo musical que sencillamente se construya en el pasado y que nos venga dado para nuestro goce en el presente sin más.

A pesar de la intencionalidad objetivista y de la metodología usada en este trabajo, nos confiesa su autor que no fue desde el intelecto, sino desde lo que más adelante denomina la "fiscalidad, la incontrolable corporeidad del cante", como acabó interesándose y estudiando esta manifestación artística. Nos cuenta el impacto que el cante y la presencia de Manuel "Agujetas" le causó una fría noche en Milwaukee hace años. Incluir este detalle en su libro quizás suponga un guiño cómplice dirigido al lector, digamos, más tradicional.

El autor se sitúa en una posición ecléctica al no incluirse en la clasificación que él mismo hace de los estudios sobre flamenco. Habla el estudioso norteamericano de tres tipos de literatura. Al primer tipo le denomina *hagiográfico-pasional.* Incluye aquí a autores tan dispares como Manfredi Cano, Monclón, Pohren, Quiñones, Serrano Elgorriaga, o Wiodall. Por supuesto, no todos ellos practican siempre este tipo de análisis pero lo cultivan o lo han cultivado alguna vez. En el segundo grupo de escritores (lo que otro estudioso, Gerhard Steingress, califica como "flamencología tradicional") incluye a polemistas que debaten sobre qué región, qué etnia o qué cultura de las varias que conforman el fenómeno del cante es la verdadera o la primera. Leemos los nombres

de Molina, Mairena, Escribano o el propio Quiñones. En un tercer grupo estarían lo que el autor denomina flamencólogos científicos, es decir, escritores que van más allá del gusto personal declarado. Cita aquí Washabaugh a García Gómez, García Matos, Steingress o Mitchell. Quizás habría que añadir a este último grupo el nombre del propio Washabaugh, ya que el denominador común de este grupo es la labor desmitificadora desde la que nace una visión del flamenco como una manifestación artística inmersa en procesos culturales comunes a la modernidad, algo no tan localista como muchos flamencólogos tradicionales pretenden. Idea esta, por cierto que ya aparce en Steingress en su *Sociología del cante flamenco*, (1993).

Inmediatamente Washabaugh hace una crítica a este último tipo de estudios –creemos que impulsado por su afán de distanciamiento– afirmando que, en el fondo, desde ese enfoque se está también obrando bajo el deseo de descubrir el flamenco "verdadero". Acusa Washabaugh a autores como Mitchell de intentar explicar el por qué último de una música "victimizada" (el término es de Mitchell), exponente de una sociedad bipolar. Washabaugh contrapone aquí su tesis mencionada de que el flamenco es una música en constante reelaboración por parte de artistas y empresarios. Añadiríamos aquí que por parte del público también.

Existe en el libro de este profesor de la Universidad de Wisconsin algunos controvertidos puntos de vista, como cuando habla de "esa atrayente controvertida visión política que se esconde bajo el manto de la pasión flamenca". Dedica el autor todo un capítulo a estudiar el significado del cante en los últimos años del franquismo. Allí analiza en profundidad la históricamente importante serie de grabaciones televisivas a principios de los 70 con el título de Rito y Geografía del Cante en la que existían claros elementos que apuntaban a una visión progresista, de resistencia al "nacional-flamenquismo". Es, no obstante, digno de elogio el que el autor no caiga en fáciles generalizaciones ya que su discurso no pretende demostrar lo obvio. El mismo escribe: "Tras 125 años de comercialización, lo político en el cante rara vez aparece de forma explícita y abierta salvo en contados casos."

La tarea del investigador ha de ser desentrañar lo oculto, lo insinuado, lo que subyace en lo aparente. Valiéndose de lo que denomina "metonimias musicales", Washabaugh aborda el fenómeno del cante como un comportamiento musical inmerso en una práctica más amplia que también abarca lo político, aunque este elemento no aparezca de forma explícita. No es a través del discurso conceptual -tal como argumenta en capítulo de sugerente título ("El cuerpo")- sino mediante un contacto como lo "corporal", con la fisicalidad, como el autor aborda el fenómeno del cante. En ese sentido el autor nos habla de lo "político" en el cante. El artista, nos dice Washabaugh, al intentar imitar el pasado árabe de Andalucía (Lole, Lebrijano, etc.), al sincronizar su conducta en el momento de la actuación (coordinación entre guitarristas, cantaor, baile y palmas dentro de una unidad de gestos e improvisaciones enmarcadas en un ritmo o compás conocido e interiorizado), incluso al dejarse grabar o expresar ante las cámaras esta u otra opinión sobre el cante, al hacer todo eso, el "cantaor" está utilizando sus

energías en consonancia con una agenda social y política. De nuevo el autor centra e ilustra su estudio en el mencionado programa de los 70 "Ritos y Geografía del Cante".

Existe la creencia de que todo lo que no sea el flamenco del ámbito íntimo carece de "autenticidad". He aquí, según Washabaugh, otro mito a desmontar pieza por pieza. A ello dedica el autor otro capítulo en el que pasa revista a las distintas interpretaciones sobre la historia del Flamenco o las historias del Cante. Está claro que cualquier discurso histórico, incluso el de mayor intencionalidad objetivista, siempre se escribe con una finalidad o una ideología concreta en mente. Ahí están las lecturas andalucistas, gitanistas, populistas, orientalistas o sociologizantes acerca de la evolución del cante flamenco. Es este quizá uno de los capítulos más claros por su línea expositiva. En su libro, Washabaugh intenta, y logra en gran parte, una labor de síntesis de lo escrito en este siglo sobre el cante. Con una intencionalidad académica, no academicista, Washabaugh utiliza fuentes antropológicas, sociológicas, musicales e históricas basándose en autores tan dispares como Maravall, Barrios, Bakhtin, Ortiz Nuevo, Steingress, Yerga Lancharro y Escribano.

El autor presenta al público especializado o al lector interesado el desarrollo de las distintas interpretaciones sobre el cante. Comienza por rastrear las condiciones para que se diera el fenómeno del cante en el siglo XIX. La importancia de la subcultura morisca en la época de los Austrias, o el concepto del "majismo" en el siglo XVIII y comienzos del XIX, son algunos de los hitos tratados por el investigador norteamericano siguiendo los pasos de un Manuel Barrios o un Gerhard Steingress. Introduce aquí Washabaugh su tesis de la prevalencia de lo que califica un proceso de alguna forma aún persistente en el nuestro.

Argumenta Washabaugh que la "ironía" constituye un elemento de resistencia popular en términos históricos al fenómeno de imposición desde arriba (caso del "majismo" ya aludido o la situación del cante y los artistas flamencos en la etapa de la ópera flamenca). Considera Washabaugh cuatro momentos capitales de la historia del cante: la época de los cafés cantantes, la ópera flamenca, el Concurso del Cante Jondo de 1992 y la elaboración y emisión del programa de TVE "Rito y Geografía del Cante". En medio de un discurso erudito utiliza ciertas anécdotas que vienen a ilustrar cómo, a veces, los propios artistas flamencos son los que mejor ayudan a entender cuestiones teóricas acerca del cante al hablar de sus propias vivencias y opiniones. Con esta intención reproduce Washabaugh las palabras de Antonio Núñez "El Chocolate" sobre la relación del artista con el público transcribiendo historias de su niñez y juventud en la Alameda de Hércules de la Sevilla de posguerra.

Al referirse al mundo de la tecnología moderna y su irrupción en el cante (desde las primeras grabaciones fonográficas en disco allá por 1901 hasta los modernos CDs) Washabaugh resalta el efecto múltiple que tal fenómeno produce tanto en el artista y su arte como en el público. Se crea allí todo un entramado nuevo de relaciones estéticas y éticas que revierten en la configuración del propio cante y en su devenir. Todo esto ocurre (la tesis no es nueva, repetimos, ya que la hemos encontrado en Steingress) dentro de un proceso cultural y social más amplio.

La erudición de Washabaugh es rara vez indigesta al ser presentada al lector de forma apasionada y amena. Paradoja aparente ésta de la erudicción amena, algo que los académicos norteamericanos suelen hacer bien: divulgar ideas científicas en términos no excesivamente abstrusos. Comenta claves para no perder de vista la realidad a estudiar (el cante) entre tanto mistificante y subjetivista, dejando a un lado la broza de tanto variopinto "ismos", reduccionistas, a saber, "gitanismo" a ultranza, orientalismo romanticista, andalucismo exacerbado y otros. No obstante, Washabaugh, a veces, se muestra excesivo en su crítica a lo que él llama el "intento de reinvención cultural" por parte de los promotores y realizadores del tantas veces ya mencionado programa objeto de este libro: la serie "Rito y Geografía del Cante", si bien es cierto que reconoce y aprecia el valor de la tarea emprendida por aquel equipo pionero de intelectuales de finales del franquismo que supuso una avanzada importante en el proceso de esclarecimiento de la realidad fragmentaria y fragmentada del cante entonces sumido en el fácil folklorismo del nacional flamenquismo oficial.

En el capítulo que dedica a la mujer en el cante, Washabaugh utiliza criterios metodológicos de los estudios de género actuales. Resalta Washabaugh aquí la contradictoria dicotomía simplista de la visión crítica tradicional. Muchos autores extranjeros y españoles han intentado validar criterios inamovibles de la llamada "vieja cultura mediterránea": La Madonna –mujer maternal de la esfera privada versus la mujer pública deseada y anatemizada–, etc. Interesante, también, es la significación que Washabaugh da a la ausencia de la mujer en la *juerga* tradicional. Contrapone su papel en la otra manifestación festiva tradicional andaluza: la feria. Allí su presencia es aceptada y no anatemizada. Pensamos que aquí habría que aclarar hasta qué punto el flamenco se da actualmente como elemento musical primordial en este ritual colectivo.

El libro incluye la reseña de algunos títulos últimos de la crítica anglosajona sobre el cante. Se trata de *In the Search of the Firebird* (En busca del Pájaro de Fuego, 1992) de James Wooddall y *Flamenco. Deep-Song* (El Cante Jondo, 1994) de Timothy Mitchell. Al primero acusa de ser excesivamente populista y acrítico, y al segundo de utilizar una actitud moralizante y subjetivista a pesar de su enfoque sociológico.

En *Flamenco, Passion Politics and Popular Culture,* William Washabaugh se propone, sobre todo, analizar el concepto de cultura popular de forma crítica, considerando el cante en particular y el arte flamenco en general como un fenómeno susceptible de ser usado como vehículo de posicionamiento políticos y sociales distintos, aunque de forma no explícita, tanto por parte de sus autores como de sus divulgadores.

Sería de esperar que obras de este tipo comenzaran a ser traducidas y publicadas en nuestra lengua para estudio o reflexión del público de habla española, contribuyendo a la divulgación de una crítica que desde presupestos diferentes puede aportar interesantes posibilidades de trabajo y debate a estudiosos y aficionados por igual. Que así sea.

José María MORENO CARRASCAL

Steingress, G.: *Cartas a Schuchardt*, Fundación Machado y Diputación de Badajoz, Sevilla, 1996, 183 págs.

Comenzó a interesarme el nombre del investigador y sociólogo Gerhard Steingress, a raíz de leer su novedoso artículo "La aparición del Cante Flamenco en el Teatro jerezano del siglo XIX", publicado en las actas del Congreso internacional "Dos Siglos de Flamenco", que se celebró en Jerez de la Frontera en 1988. Después supe de sus actividades en un mundo que nos apasiona: El Flamenco, y de su devoción por Antonio Machado y Álvarez, hasta que, por fin, nos conocimos personalmente. Capté en él, desde entonces, a un enamorado de Andalcía y de su Arte más intenso y profundo, del que se ha convertido ya en un destacado especialista.

Varios años lleva Steingress investigando sobre la atrayente personalidad del catedrático de romanística de la Universidad austríaca de Graz, Hugo Schuchardt (1842-1927), del que tradujo, con los correspondientes comentarios aclaratorios, su original trabajo *Die Cantes Flamencos* (Sevilla, 1990), que sirvieron al gran hispanista para sus estudios de fonética andaluza, influyendo en los folkloristas andaluces.

Ahora nos ofrece este certero libro, con la perfecta edición de las *Cartas* dirigidas a Schuchardt por diversas personalidades, entre 1879 y 1924, documentándose sobre los principios del folklore andaluz "como empresa para el estudio de la cultura tradicional en Andalucía en general, y de la llamada flamencología en especial". según sus propias palabras. Y tras una documentada Introducción, recoge, de forma cronológica, las misivas que hablan de los "preparativos del viaje" de Schuchardt, a España, en febrero de 1879, y su contacto, ya en Madrid, con los institucionalistas y otros intelectuales del círculo del Ateneo. (Curiosas son las cartas del naturalista Salvador Calderón, discípulo de Machado y Núñez y sustituto suyo en la Cátedra de la Universidad hispalense). Pero, tal vez, la médula de este trabajo se centre en las veintiuna cartas del fundador de la sociedad "El Folk-Lore Andaluz", Antonio Machado y Álvarez –que aquí firma con su otro seudónimo, el de "Muley"–; interesantísimas todas porque nos revelan, a veces, el estímulo que "Demófilo" recibió del austríaco, en la aplicación de la filología y la lingüística como nuevas ciencias. "Demófilo", generoso siempre, le proporcionó material para su *Fonética Andaluza*, así como diversas coplas flamencas -soleares-, al par que su hermosa *Colección de Cantes Flamencos* (1881), realizada con la ayuda del genial Silverio, de Juanelo "de Jerez" y otros viejos cantaores. Cartas que también nos revelan la moral de Machado, los obstáculos que tuvo que vencer para crear y sostener "El Folk-Lore", como ciencia de la cultura popular, pero no sólo a nivel nacional la elevaba, sino al internacional. (Quería, iluso y honrado, resolver con esta Ciencia los problemas políticos y sociales que asolaban a España, ya agravados por el inminente imperialismo europeo). Y entre las treinta y ocho cartas procedentes de Sevilla, están las de Rodríguez Marín y Alejandro Guichot, fiel a la idea machadiana hasta el último instante.

Asimismo, se recogen las de los folkloristas extremeños, destacando las de sus dos representantes: Luis Romero, al que anima en el estudio y recolección de voces extremeñas, y Sergio Hernández de Soto, sobre sus cuentos populares. Completándose el ciclo corresponsal con las de Eugenio de Olavarría y Huarte, secretario de "El Folk-Lore Castellano". Las *Cartas* se acompañan de las pertinentes Notas. Completándose el libro con un "Índice de personas" y otro de "Revistas, periódicos, sociedades e instituciones", a más de varias fotografías.

Trabajo digno de elogio, el que ha realizado G. Steingress, editando estas cartas inéditas, que nos hablan de temas folklóricos y flamencos, e incluso, de asuntos sociales, literarios y políticos. Ha sabido, inteligentemente, espigar, entre el enrme legado que se conserva en la Biblioteca universitaria de Graz, estas ochenta y una -emblemáticas- epístolas (tuvo el detalle de cederme las del poeta J. Lamarque de Novoa, que publiqué en 1994), en las que se palpa la huella –y la influencia– de Schuchardt sobre los folkloristas españoles y sobre el propio "Demófilo".

Libro, además, que se lee con interés, porque apasionante es siempre el género epistolar –ya lo decía don Juan Valera–, y que completa las publicaciones básicas sobre las raíces de nuestro Folk-Lore.

Daniel PINEDA NOVO

Cruces Roldán, C. (ed.): *El flamenco: identidades sociales, ritual y patrimonio cultural*, Centro Andaluz de Flamenco de la Consejería de Cultura, Sevilla, 1996, 164 págs.

El libro que reseñamos recoge los frutos de lo que fue el Seminario Teórico "El Flamenco: identidades sociales, ritual y patrimonio cultural", celebrado durante la VIII Bienal de Arte Flamenco de Sevilla, en 1994, tanto en cuanto se refiere a las ponencias presentadas como a los debates subsiguientes, bajo la coordinación y dirección de Cristina Cruces, que es ahora la editora del volumen.

Los autores de las ponencias, y también participantes en los debates fueron Isidoro Moreno Navarro ("El flamenco en la cultura andaluza"), José Gelardo ("Clases sociales y trabajo en el cante flamenco"), Gerhard Steingress ("Ambiente flamenco y bohemia andaluza. Unos apuntes sobre el origen posromántico del género gitano-andaluz"), Cristina Cruces ("El flamenco y las políticas de protección, conservación y difusión del patrimonio cultural andaluz"). Hay que decir que tan interesantes y esclarecedoras resultan las ponencias como los debates que suscitaron, por lo que consideramos un acierto el haberlas publicado, ya que en la polémica y la discusión científica, entre buenos conocedores del asunto, es donde el lector puede ahondar y discernir argumentos, extrayendo sus propias conclusiones.

Y esto es tanto más importante cuanto que no se nos oculta que las posiciones teóricas y metodológicas de los ponentes son más de una vez divergentes, cuando no discrepantes. Pero es precisamente lo más interesante –a nuestro juicio– de esta publicación, que reúne teóricos eminentes –y no simples charlatanes pseudopoéticos– sorprendiéndolos en pleno debate dialéctico, con lo que el panorama social y cultural que el flamenco representa gana en altura y en trascendencia, más allá de tópicos manidos.

Lo que no se puede negar es que los autores de este libro abordan en él cuestiones de candente actualidad –el fenómeno del peñismo, por ejemplo, o la consideración de la música flamenca como patrimonio a proteger y de indudable calado– como la identidad andaluza del flamenco, el sempiterno problema del gitanismo y del payismo... y, aunque no siempre estemos de acuerdo con sus opiniones, lo cierto es que ésta será una publicación de referencia para muchos temas sobre los que la "flamencología" deberá seguir reflexionando en un futuro inmediato.

Es este un libro muy vivo, lo que quiere decir interesante y actual, pero también inevitablemente con flecos y cosas poco meditadas, demasiado "espontáneas". En uno de los debates, por ejemplo, se comenta el cartel de "Prohibido el cante" que solía verse en muchas tabernas y bares andaluces. Uno de los ponentes lo interpreta como "una resultante de la asimilación entre *flamenco* y *mala vida*, y, en este sentido, está dentro de la desaparición del *cante tabernario* o, como yo lo he llamado, *flamenco de uso*, de las tiendas y los tabancos", Según otro, "no debemos rasgarnos las vestiduras si no a todo el mundo le gusta el flamenco, porque hay elementos educacionales, psicológicos, de extracción social, de ambiente, por los cuales a la gente no les (*sic*) gusta el flamen-

co". Pero yo recuerdo que los que se echaban a canturrear en las tabernas que yo frecuentaba eran los borrachines solitarios, con su voz etílica y desagradable, destemplada y sin gracia. Eso y no otra cosa es lo que se intentaba atajar con el dichoso cartel, y no tenía nada que ver con que a los parroquianos nos gustase o no el flamenco, que a la mayoría nos podía gustar, pero el bueno, el de los artistas, no el de los beodos. Eso, desde luego, no era flamenco de uso, sino de abuso... de la paciencia y de la tranquilidad de los demás.

No indico esto -que es sólo un ejemplo- a título de crítica, sino de los pros y los contras de este tipo de libros, cuyo mérito mayor es precisamente ese carácter vivo, polémico, dialéctico y candente, aunque ello pueda redundar a veces en falta de matizaciones y desarrollos o en un carácter poco sistemático que, por otra parte, no era lo que se pretendía.

Enrique BALTANÁS

García Ramos, Martín: *El mundo de los canteros y el léxico del mármol en Macael y el Valle del Almanzora.* Arráez Editores y Ayuntamiento de Macael.Almería. 1996. 228 p.p., 98 dibujos y 36 fotografías.

Es difícil encontrar bibliografía escrita en castellano en torno al mundo del mármol. Siempre andamos buscando editoriales y textos italianos que, la mayoría de las veces, no van a satisfacernos, porque son solamente técnicos, o tan sólo contienen colecciones de fotografías recientes, explicadas a pie de página. La gran familia del mármol y los amantes de la cultura de la piedra están de enhorabuena; el autor, catedrático de Enseñanzas Medias, nacido en Arboleas (Almería) en 1921, está vinculado a la comarca del mármol de Macael y a la docencia de infinidad de alumnos de esta tierra. Es también autor de varios estudios de ésta zona: *Cuentos de Almanzora* (1987) y *Toponimia del Valle del Medio del Almanzora* (1989).

Por fin ha visto la luz este trabajo, elaborado pacientemente duranto los años setenta, visitando las canteras, talleres y fábricas de mármol, hablando con empresarios, canteros, artesanos y marmolistas. De cada lugar recoge sus usos y costumbres, el habla, las anécdotas, para reproducir después en preciosos dibujos las herramientas, las máquinas y los artilugios que el cantero utiliza cada día desde hace varias generaciones.

El recorrido que hace el autor por la historia de la extracción del mármol en la Sierra de los Filabres, está bien documentado: el lector viaja en el tiempo observando los avatares de estas canteras, y cómo se han ido abriendo las entrañas de la tierra para dar a luz el inmaculado mármol blanco de Macael, que tanto prestigio y suntuosidad ha dado a los monumentos y obras que con él se han construido.

Después la cantera ha llenado de apuntes y de palabras este libro..., pero con cada uno de los párrafos el autor ha sabido mostrarnos y explicarnos todo ese mundo infinito y desconocido de la piedra, siempre con maestría y acierto, hasta el punto que un neófito en la materia y en este campo puede captar y comprender perfectamente el contenido. El profesor García Ramos también ha unido y comparado el habla de lugares cercanos, como son las canteras del Tranco de Lubrín y los Marcelinos de Albox, de donde se extrae mármol blanco y travertino respectivamente, y de esta simbiosis y estudio profundo, ha desdeñado diferencias que ha puesto de manifiesto como conocedor y especialista en el lenguaje.

Siguiendo los pasos que el mármol tiene desde la cantera, ha hecho un descanso en la fábrica para hablar con el maestro del "arte", con el mecánico, con el operario que sanea en la placeta y de estos momentos ha sabido obtener los términos que el argot contiene. También consigue explicar detalladamente como son las distintas máquinas, su funcionamiento, cómo se cargan y se descargan...; como un puzzle las desarma, las nombra pieza a pieza, y las vuelve a montar: en su interior se escucha, incluso, el movimiento del ayudabte, cortando el mármol con arena de la playa de Garrucha.

Después, nos ha llevado al taller, nos ha hecho amigos del cincelista, del artesano, del escultor, y nos ha mostrado sus herramientas, sus máquinas y sus trabajos; hemos aprendido lo que es el mortero, la gradina, la potea, el cincel...incluso la bujarda y el trinchante. Hemos visto los molinos de piedra, donde el grano de trigo se ha convertido en triturado, para decirnos que el mármol es tan noble que incluso un pequeño grano vale y dice de quien es hijo.

La última parte del libro, es un magnífico estudio sobre el habla de los canteros, donde el autor pone de relieve los hallazgos realizados durante su investigación de campo, documentando todo este material ampliamente con una extensa bibliografía al respecto. También ha querido el autor dejarnos escrito un completo y útil diccionario con todos los términos empleados en este campo, para ello ha realizado un análisis de todas las palabras y su procedencia.

Todo este camino abierto acompañado por una magnífica colección de fotografías antiguas que pacientemente ha recopilado Juan Grima Cervantes, historiador que está trabajando incansablemente el tema del mármol desde hace varios años: fotografías de niños que hoy son ancianos, de canteras y herramientas, de bueyes y arrieros, de bloques y trucos, de personas que ya son historia, la historia y la vida de un pueblo vinculado al mármol.

Arráez Editores, editorial joven afincada en Macael, preocupada por los temas de nuestra tierra, ha apostado junto al Ayuntamiento de Macael por un tema poco estudiado. El libro está dentro de la " Colección de Antropología y Viajes", cuyo segundo título es el que ahora se publica . El autor y el editor han sabido darle a la edición el carácter de un gran libro para el pueblo, divulgativo, ameno, sencillo, claro, limpio... y no por ello menos documentado.

Andrés MOLINA FRANCO

Espina, C.: *El metal de los muertos*. Presentación de Antonio Garnica y Antonio Rioja. Universidad de Huelva. Huelva. 1996

La Fundación Riotinto con la colaboración de la Diputación Provincial de Huelva y la Universidad de Huelva, acaba de reeditar esta novela de Concha Espina, originariamente publicada en 1920. Aunque la novela se volvió a editar posteriormente en tres ocasiones más –la última en 1969– estaba totalmente agotada. Además, la edición de 1969 erróneamente situaba la acción de la novela en las minas de carbón de Ujo (Asturias), en vez de en la Cuenca Minera de Riotinto.

El metal de los muertos es la primera novela social que se escribe y publica en España. No deja de ser a primera vista sorprendente que Concha Espina, que hasta entonces había escrito novelas de tipo costumbrista y rural, escriba algo tan totalmente nuevo como la historia de una huelga minera y además para defender con todo entusiasmo la causa de los mineros. Concha Espina había tenido la oportunidad de vivir durante algún tiempo en Ujo, donde su padre era administrador de esa explotación, y la reciedumbre de los mineros y los riesgos de sus tareas atrajeron poderosa y favorablemente su atención. En toda Europa y también en España, y más particularmente en la Cuenca Minera de Riotinto se suceden las huelgas reivindicativas desde 1913 hasta finales de aquella década. Los obreros reclaman mejores condiciones de vida y mejores jornales, y la única manera de hacer valer sus derechos es la huelga. Las huelgas eran duras porque durante los días del paro no entraba ningún dinero en unas familias donde la economía era de pura subsistencia. Los sindicatos carecían de medios para ayudar a los trabajadores, por lo que éstos dificilmente podían mantener una huelga durante mucho tiempo. Por el contrario, la Compañía Inglesa explotadora de minas, la Riotinto Company Limited, tenía suficientes recursos para aguantar el tiempo que fuese necesario y para neutralizar a los rebeldes con abundantes medidas represivas como el despido y el destierro. Muchos mineros emigran al sur de Francia y a las minas de West Virginia, en los Estados Unidos, donde las condiciones de trabajo eran mucho mejores.

Era en verdad una lucha muy desigual. Los limitados recursos de los mineros llegan a estar tan exhaustos que el Sindicato Ferroviario de la UGT organiza una campaña entre sus afiliados en todo el país para dar cobijo a los niños de los mineros que sufrían en sus jóvenes años todo el peso del hambre y de las privaciones. La respuesta de los sindicatos es muy generosa y un gran contingente de niños de la zona son acogidos en Madrid y otras ciudades por otras familias obreras. Los periódicos se hacen eco de la triste suerte de los mineros de Huelva y consiguen mover a la opinión pública y a muchos intelectuales, artistas y escritores en su favor. La Compañía minera dirigida entonces por su más fiel servidor, Walter Browning, un verdadero virrey en la provincia de Huelva, es criticada con dureza en la prensa de Madrid y Sevilla.

Concha Espina quiere hacer algo en favor de los mineros y en el verano de 1918 ó 1919 se va a Riotinto para escribir de primera mano una novela sobre las huelgas. Se recorre todos los pueblos de la zona, acompañada por los líderes del sindicato minero

con sede en Nerva. Con los datos que recoge de todas las huelgas habidas desde 1913 crea una única huelga literaria, que es el argumento de la novela. Con su acostumbrado lirismo y exquisito vocabulario la escritora describe a los dirigentes del sindicato socialista como auténticos héroes y protagonistas de una hermosa gesta épica, que luchan contra una estructura monolítica, insensible y casi todopoderosa. Los obreros en lucha no son los sanguinarios revolucionarios que quieren acabar con la emergente sociedad industrial y con la paz social, sino unos seres humanos que reclaman tener alguna parte en el festín de la vida. Son además seres humanos que aman, sufren y quieren ser felices. *El metal de los muertos,* como no podía ser menos en una novela de Concha Espina, recoge también este aspecto profundamente humano de sus protagonistas.

Dificilmente se podía encontrar en España un escenario mejor para situar la primera novela social en lengua española. En 1912 trabajaban en las minas de Riotimto nada menos que 15.339 obreros, que habían llegado desde diversas partes de España.El establecimiento industrial de la RTC: la mina, la fundición, los talleres,el ferrocarril, la convertían en la empresa más poderosa, no sólo de Andalucía sino de toda la nación. La Compañía utilizaba la tecnología más avanzada de la época, toda ella exportada desde Inglaterra, a donde iban también todos sus beneficios. Imponía además no sólo en la cuenca, sino en la mayor parte de la provincia de Huelva, incluida la capital, un régimen auténticamente colonial con la tácita aceptación de las autoridades. En resumen, la novela es un documento bellamente escrito de los años más duros del movimiento obrero en Andalucía, que merece ser conocido.

Antonio GARNICA

LOS AUTORES

Antonio BRU MADROÑAL. Doctor en Historia por la Universidad de Sevilla y catedrático de Historia en el Instituto Martínez Montañés de Sevilla. Sus líneas de investigación se desarrollan en las interrelaciones entre la historia y la antropología cultural. Realizó su tesis sobre el tema "La imagen del otro en una situación colonial".

Cristina CRUCES ROLDÁN. Doctora en Geografía e Historia (Antropología Cultural) y profesora del Departamento de Antropología Social de la Universidad de Sevilla, donde fue becaria FPI (1988 y 1992). Su actividad investigadora se ha centrado en Andalucía, fundamentalmente en los procesos de intensificación agrícola y en el análisis del flamenco como marcador cultural del pueblo andaluz. Premio Ayuntamiento de Sevilla; Extraordinario de Doctorado y Segundo Premio "Marqués de Lozoya" (1992);"Memorial Blas Infante" (1993) por su Tesis Doctoral *Navaceros, "nuevos agricultores" y viñistas. Las estrategias cambiantes de la agricultura familiar en Sanlúcar de Barrameda* (1994) y el Ministerio de Cultura y Premio *Demófilo* de Investigación en el Año de la Cultura Tradicional Andaluza (1993).

Juan Antonio DEL RÍO CABRERA. Licenciado en Filosofía y profesor en el Instituto "Zaframagón" de Olvera (Cádiz). Está realizando su tesis doctoral, cruce de un estudio de comunidad sobre esta ciudad y de la problemática de los "géneros" folklóricos. Ha obtenido subvenciones y premios de la Consejería de Cultura y la Fundación Machado para llevar a cabo investigaciones etnológicas en Andalucía, centradas en la tradición oral y el ciclo vital, e intervenido como ponente en varios cursos y congresos. Entre sus publicaciones, algunas de ellas en colaboración, pueden citarse, *La flor de la florentena* (1990); "Cuentos populares recogidos en la provincia de Cádiz" *Diario de Cádiz*, 29-IX-1991 a 5-I-1992; "El cuento maravilloso en Andalucía" *III Congreso de Folclore Andaluz* (1992) y "Rituales y culturas de géneros" *Proyecto "Demófilo"*.

José Antonio HERNÁNDEZ GUERRERO. Catedrático de Teoría de la Literatura. Ha publicado un centenar de trabajos sobre teoría y crítica de la Literatura y sobre las relaciones de la Poética con la Filosofía, con la Retórica y con la Estética. Ha investigado sobre las manifestaciones artísticas populares gaditanas tanto carnavalescas como flamencas. Entre las últimas obras publicadas cabe mencionar, *Cádiz y las "Generaciones poéticas del 27 y del 36. La revista poética Isla* (1983); *Platero (1948-1954). Historia, antología e índices de una revista literaria gaditana* (1984); *La expresividad poética* (1987); *Teoría del arte y teoría de la Literatura* (1990); *Retórica y Poética* (1991); *Teoría, Crítica e Historia literaria* (1992); *Historia breve de la Retórica* (1994); *Teoría y práctica del comentario literario* (1996).

Celeste JIMÉNEZ DE MADARIAGA. Doctora en Antropología Social y profesora de la Universidad de Huelva. Recibió el Premio de Investigación Blas Infante en 1996. Ha realizado diversos trabajos sobre religiosidad popular, asociacionismo e identidad en Andalucía y en contextos urbanos de la Comunidad de Madrid. Entre sus publicaciones están el libro *Más allá de Andalucía. Reproducción de devociones andaluzas en Madrid* (1997) y numerosos artículos.

Javier MALDONADO ROSSO. Doctor en Historia Moderna y Contemporánea por la Universidad de Cádiz, forma parte de la Unidad de Estudios Históricos del Vino de dicha Universidad y es director del Centro Municipal del Patrimonio Histórico de El Puerto de Santa María. Sus líneas de investigación se centran en la formación y desarrollo del capitalismo vinatero en el Marco del jerez y en la economía pesquera de la Bahía de Cádiz. Al respecto es autor de diferentes publicaciones, ha dirigido varios reuniones científicas y ha participado como profesor en cursos doctorales y de postgrado. Ha sido comisario de varias exposiciones sobre vitivinicultura, y ha codirigido varios proyectos de recuperación y organización de archivos de empresas vinateras y de bienes muebles del patrimonio vitícola europeo. De otra parte, es director de *Revista de Historia* de El Puerto desde su aparición en 1988.

Isabel Mª MARTÍNEZ PORTILLA. Doctora en Antropología Social y profesora en el Departamento de Antropología Social de la Universidad de Sevilla.Sus trabajos están dirigidos al estudio del cambio cultural, especialmente en el campo de la mujer. Entre sus publicaciones destacan: "Las casas de vecinos en Palma del Rio: tradición y cambio" (1990); "Lucha y resistencia desde el refugio: mujeres guatemaltecas en México"; "Mujeres y hombres en el exilio: una diferencia necesaria" (1994); *Dejando atrás Nentón. Relato de vida de una mujer indígena desplazada* (1994), obra ganadora del IV Premio de Investigación "Victoria Kent"; "El surgimiento de nuevas señas de identidad en la frontera sur de Chiapas, México" (1995); "De la sobrevivencia al desarrollo. Evolución de la organización de mujeres guatemaltecas 'Mamá Maquín'" (1997).

Antonio Miguel NOGUÉS PEDREGAL. Doctor en Antropología Social y Cultural (Universidad de Sevilla, 1995) y Master en Antropología Cultural (Universidad de Northwestern, 1990). Profesor de Antropología Cultural de España en la UIMP-Sevilla-CIEE (1991-1994). Desde 1991 es coordinador de los Cursos de Verano de Palma del Río sobre Patrimonio Andaluz. Ha realizado trabajos de campo en Chicago, Chiapas, Andalucía y Amsterdam. Fue investigador afiliado a la Amsterdamse School voor Sociaal Wetenschappelijk Onderzoek de la Universidad de Amsterdam (1995). Desde 1996 es técnico de Programas Europeos en el Área de Fomento del Ayuntamiento de El Puerto de Santa María donde, entre otros, ha coordinado el proyecto PATRIVIT sobre Patrimonio Vitivinícola de España, Portugal e Italia, subvencionado por la Comisión Europea (Programa Raphael).

Carmen PÁEZ SOTO. Licenciada en Geografía e Historia (Antropología Cultural) por la Universidad de Sevilla. Su línea de investigación se desarrolla sobre el movimiento vecinal en Jerez de la Frontera, sobre el que realiza su doctorado.

Pedro PAYÁN SOTOMAYOR. Profesor Titular de Filología Románica de la Universidad de Cádiz. Ha publicado numerosos trabajos sobre dialectología andaluza en revistas especializadas y en prensa, además de ser colaborador habitual en programas de radio y televisión sobre esta misma temática. Autor de los libros *El habla de Cádiz* (reimpresa la sexta edición). *El léxico de las salinas*, *La pronunciación del español en Cádiz, Carnaval en Cádiz* y *Cádiz en la narrativa,* estos dos últimos en colaboración. Es así mismo coautor del Programa y de los Talleres de Cultura Andaluza para centros docentes no universitarios.

Alberto RAMOS SANTANA. Profesor titular de Historia Contemporánea y Director de la "Unidad de Estudios Históricos del Vino" de la Universidad de Cádiz. Autor de casi medio centenar de trabajos entre los que podemos destacar *La desamortización civil en Cádiz* (1982), *Prensa gaditana 1763-1936* (1987), *La burguesía gaditana en la época isabelina* (1987), *Solera, los vinos de nuestra tierra* (1992), *Cádiz en el siglo XIX* (1992), *Gran Teatro Falla* (1995) y *El Jerez-Xerez-Sherry en los tres últimos siglos* (1996). Entre sus investigaciones, el Carnaval ocupa un lugar importante, habiendo publicado *Historia del Carnaval de Cádiz* (1985) y la obra colectiva *Carnaval en Cádiz* (1993). Coordina los congresos de Carnaval que organiza desde hace años el Ayuntamiento de Cádiz

Esteban RUIZ BALLESTEROS. Doctor en Antropología y profesor de la Universidad «Pablo de Olavide» 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.

Margarita TOSCANO SAN GIL. Trabajó como conservadora en el Museo de Cádiz (1980-1987), realizando una campaña de recogida de material etnográfico para su exposición provisional desde 1982 y permanente en las nuevas instalaciones del Museo de Cádiz en 1990. Realizó el estudio y montaje de los Títeres de la Tía Norica (1984). Entre sus publicaciones de tema etnográfico: "Etnografía. Las formas de la cultura material tradicional" en *Provincia de Cádiz* y colaboración en la Sección de Etnografía en la serie *Historia de los pueblos de la provincia de Cádiz.* En la actualidad tiene a su cargo la biblioteca de la Real Academia de Bellas Artes de Santa Isabel de Hungría de Sevilla.

PUBLICACIONES DE LA FUNDACIÓN MACHADO

Autor	Título	Co-edición	Precio
Pedro M. Piñero y Virtudes Atero	*Romancerillo de Arcos*	Diputación de Cádiz, 1986	Agotado
Pedro M. Piñero y Virtudes Atero	*Romancero de la Tradición Moderna* *El Folk-lore Frexnense y Bético Extr.*	Fundación Machado, 1987 Diputación de Badajoz, 1987	Agotado 1.600
Benito Mas y Prat	*La Tierra de María Santísima*	Bienal de Arte Flamenco, 1988	2.600
G. Doré y Ch. Davillier	*Danzas Españolas*	Bienal de Arte Flamenco, 1988	Agotado
G. Doré y Ch. Davillier	*Danzas Españolas* (Láminas)	Bienal de Arte Flamenco, 1988	5.000
C. Alvarez Santaló, Mª. J. Buxó y S. Rodríguez Becerra	*La Religiosidad Popular* (3 volúmenes)	Anthropos, 1989	Agotado
Juan Manuel Suárez Japón	*La Casa Salinera de la Bahía de Cádiz*	Consejería de Obras Públicas y Diputación de Cádiz, 1989	Agotado
Actas del IV Coloquio Internacional del Romancero	*El Romancero: Tradición y Pervivencia a fines del siglo XX*	Universidad de Cádiz, 1989	Agotado
José de la Tomasa	*Alma de Barco*	Procuansa, 1990	Agotado
Hugo Schuchardt	*Los cantes flamencos*	Fundación Machado, 1990	2.200
Alfonso Jiménez Romero	*La flor de la florentena. Cuentos tradicionales*	C. de Educación y Ciencia, 1990	Agotado
J. Cobos y F. Luque	*Exvotos de Córdoba*	Diputación de Córdoba, 1990	2.000
Antonio Zoido Naranjo	*Al Señor de la calle*	Portada Editorial, 1992	Agotado
E. Rodríguez Baltanás	*Alcalá, copla y compás /* *coplas de son nazareno*	Fundación Machado, 1992	500
VV. AA.	*De la tierra al aire* *(antología de coplas flamencas)*	Gallo de Vídrio Alfar, 1992	1.800
VV. AA.	*Paco Tito:* *memoria de lo cotidiano*	Consejería de Economía y Hacienda, 1992	1.500
P. Romero de Solís e I. González Tormo	*Antropología de la Alimentación.* *Ensayo sobre la dieta mediterránea*	Consejería de Cultura, 1993	1.000
T. Catarella	*El Romancero Gitano-Andaluz de Juan José Niño*	Fundación Machado, 1993	900
Francisco Checa	*Labradores, pastores y mineros en el Marquesado del Zenete*	Universidad de Granada, 1995	1.800
Joaquín Díaz	*El Traje en Andalucía.* *Estampas del siglo XIX*	Fundación Machado, 1996	2.500
Enrique Baltanás y Antonio J. Pérez Castellano	*Literatura Oral en Andalucía* *(Panorama teórico y Taller didáctico)*	Editorial Guadalmena, 1996	1.500
Gerard Steingress	*Cartas a Schuchardt*	Diputación de Badajoz, 1996	1.200
Isabel González Turmo y Pedro Romero de Solís	*Antropología de la Alimentación.* *Nuevos ensayos sobre la dieta mediterránea*	Universidad de Sevilla, 1996	2.000
Varios	*Actas XXIV Congreso de Arte Flamenco*	Fundación Machado, 1997	2.000
Revista ***Demófilo***	Números monográficos		
Núm. 13	*Enfermedad y muerte en la cultura andaluza*		2.000
Núm. 14	*La cultura tradicional de Jaén*		2.000
Núm. 15	*Estudios de Antropología y Folclore en Almería*		2.000
Núm. 16	*Santuarios Andaluces**		2.000
Núm. 17	*Santuarios Andaluces***		2.000
Núm. 18	*Teatro Popular en Andalucía*		2.000
Núm. 19	*Huelva*. Palabra, Rituales y Fiestas*		2.000
Núm. 20	*Huelva**. Economía, Espacio y Símbolos*		2.000
Núm. 21	*Relaciones culturales entre Andalucía y Extremadura*		2.000
Núm. 22	*Las hablas andaluzas*		2.000
Núm. 23	*Fiesta y Cultura: la Semana Santa de Andalucía*		2.000

BOLETÍN DE SUSCRIPCIÓN

Apellidos .....

Nombre..... Teléfono .....

Calle..... Núm..... C.P. .....

Ciudad..... Provincia .....

Solicito suscribirme a **Demófilo. Revista de Cultura Tradicional de Andalucía**

☐ Suscripción anual (4 números) 6.000 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 **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, historia, geografía, folclore, literatura oral, flamenco, etc.).

Asimismo se intercambiará con publicaciones nacionales o extranjeras periódicas u ocasionales, de igual o similar temática.

NÚMEROS MONOGRÁFICOS

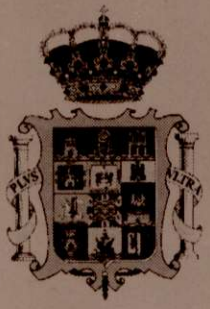
La dirección de la revista está preparando los siguientes números monográficos que irán apareciendo paulatinamente:

- **Las fiestas populares de toros,** coordinado por Pedro Romero de Solís (en prensa).
- **La cultura del agua,** coordinado por L. del Moral, J.F. Ojeda y F. Zoido (en prensa).
- **La arquitectura vernácula,** coordinado por Juan Agudo Torrico.
- **Literatura popular y culta en Andalucía,** coordinado por P.M. Piñero, A.J. Pérez Castellano y E. Baltanás.
- **Los gitanos andaluces,** coordinado por Juan F. Gamella.
- **Inmigrantes en Andalucía,** coordinado por Francisco Checa.
- **Granada, sociogénesis de una ciudad,** coordinado por J.A. González Alcantud.
- **La cultura tradicional en Córdoba,** coordinado por F. Luque-Romero y M. Gahete.
- **La mujer en Andalucía y América,** coordinado por P. Sanchiz y D. Ramos.
- **Sevilla, percepción y realidad.**

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 DE CÁDIZ
SERVICIO DE PUBLICACIONES

FUNDACIÓN MACHADO

9 778411 338036 00024