

EL
FOLK-LORE
ANDALUZ

DIRECCION GENERAL DE MEDIOS DE
COMUNICACION SOCIAL
PERIFERICA

Entregados Ejemplares el día

HOMENAJE ANDALUZ

24 JUL. 1989

A

JULIAN PITT-RIVERS



Fundación Machado

2^a
EPOCA

40-1-2

99.12805



EL FOLKLORE ANDALUZ

REVISTA DE CULTURA TRADICIONAL

2.^a época - Número 4

FUNDACION MACHADO

ANDALUCIA - SEVILLA

1989

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

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

EL FOLKLORE ANDALUZ
REVISTA DE CULTURA TRADICIONAL
1.ª época - Número 4

Correspondencia, suscripciones e intercambios:

El Folklore andaluz. Fundación Machado. Jimios, 13. Teléfono (954) 22 87 98. 41001-SEVILLA.

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

La Revista dará noticia de cuantas publicaciones sobre Andalucía sean remitidas a la Redacción, haciendo reseñas de aquéllas más relacionadas con los propósitos de **El Folklore andaluz**. Asimismo se intercambiará con publicaciones nacionales o extranjeras de igual o similar temática. Los interesados deben dirigirse al Director de la Revista con sus propuestas.

FUNDACION MACHADO
ANDALUCIA - SEVILLA
1989

EL FOLKLORE ANDALUZ

Revista de cultura tradicional

Director:

Salvador Rodríguez Becerra

Editor:

Antonio Zoido Naranjo

Consejo de Redacción:

Jesús Cantero Martínez
Francisco Díaz Velázquez
Alberto Fernández Bañuls
José M^a Pérez Orozco
Pedro M. Piñero Ramírez
Juan Manuel Suárez Japón
Francisco Vallecillo Pecino

Gerente:

Manuel Cepero Molina

Secretarios de Redacción:

Joaquín Rodríguez Mateos
Carmen Medina San Román

SUMARIO

ARTICULOS

«Las "Escuelas de Magia" en España», por Julio Caro Baroja	13
«Del sacrificio taurino como estrategia civilizadora», por Dominique Fournier	21
«De indumentaria taurina: la montera», por Pedro Romero de Solís	35
«Antropólogos y folkloristas: desencuentros y confluencias», por Enrique Luque Baena	49
«Buenos vecinos y malos amigos, o las dos caras de la convivencia: la naturaleza de la comunidad», por Susana Tax de Freeman	59
«Celibato y estrategias campesinas en España», por Jesús Contreras	73
«El robo en el Mediterráneo», por María Pia di Bella	91
«La cultura oral, hoy: una revisión teórica en torno a las parodias infantiles de ahora», por Luis Díaz Viana	95
«Francisco Martínez quiere ser santero. Nuevas imágenes milagrosas y su control en la España del siglo XVIII», William A. Christian Jr.	103
«El mito de la España primitiva», por John Corbin	115
«Notas sobre gastronomía, turismo y cultura», por Carmelo Lisón Tolosana	121
«La cerdofilia extremeña. Una visión desde la antropología», por Javier Marcos Arévalo	129
«Metáfora y dialéctica de la cruz en Mesoamérica», por Claudio Esteva Fabregat	139

MISCELANEA

«El sentido de las letras en el cante», por Francisco Vallecillo	167
«Tipos Populares andaluces en las revistas románticas», por Alberto González Troyano	172
«Oraciones antiguas», por Alfonso Jiménez Romero	175

DOCUMENTOS

Convocatoria de premios de Derecho Consuetudinario y Economía Popular en España, de la Academia de Ciencias Morales y Políticas (1897-1917), por Fermín del Pino Díaz	181
Concurso de la Academia de Ciencias Morales y Políticas sobre Derecho Consuetudinario	183

NOTICIAS

Jornadas sobre identidad andaluza en la Universidad de la Sorbona	189
Boletín de Historia de la Antropología	191
Reconocimiento del carácter de Fundación Cultural Privada por la Junta de Andalucía a la Fundación Machado	194
II Congreso de Folklore Andaluz: música, danza e indumentaria tradicional ...	195
V Certamen de Cine y Vídeo etnológico de las Comunidades Autónomas	198

RECENSIONES

«La cultura popular a través de las obras de divulgación», por Manuela Cantón Delgado	201
«Folklore, tradición oral y enseñanza de la literatura», por Enrique Jesús Rodríguez Baltanas	207



Julian Pitt-Rivers. Tordesillas. 1983

ARTICULOS

LAS «ESCUELAS DE MAGIA» EN ESPAÑA

Julio CARO BAROJA
Consejo Superior de
Investigaciones Científicas

I

Cuando releo algunas de las notas tomadas durante estancias en varios pueblos de Andalucía, escalonadas a lo largo de mucho tiempo, me doy cuenta de que con frecuencia hablé aquí y allá con gente popular acerca del concepto que tenían de ciertos hechos en los que aparecían «Las Sabias». Es decir, unas mujeres a las que atribuían conocimientos secretos, de los que entran en esa enciclopedia difícil de manejar que es la Magia. Después realicé otras averiguaciones sobre el tema en distintas partes. Pero siempre me quedaron grabados los conceptos de «sabia» y de «saber», que parecen tan precisos y claros y que, sin embargo, no lo son. Saber desde un punto de vista es conocer por medio del aprendizaje y está relacionado con aprender. Pero es claro que, a veces saber, también indica pura capacidad o inteligencia y otra sagacidad y advertencia y por último un conocimiento de origen misterioso que han dado origen a la expresión castellana de «saber más que Merlín». Merlín, hijo del Diablo, según la tradición que llegó pronto a España y que hace que los grandes magos españoles sean considerados discípulos suyos (1). En este caso hay, pues, un saber, sabiduría o «scientia», transmitidos y aprendidos, de modo que podemos definir como pedagógico. A esto quiero dedicar las páginas que siguen.

Una creencia extendida, desde la Edad Media a muy avanzada la Edad Moderna, es la de que en varios países de Europa ha habido ciudades famosas en que públicamente se enseñaba la Magia. Por otra parte puede decirse que el país que contaba con más densidad de ciudades afamadas por esto fue España y de modo concreto la mitad meridional. Porque, en efecto, tuvieron reputación de poseer otras tantas «escuelas de Magia» Sevilla, Córdoba y Granada, en Andalucía. También Salamanca; y en un tiempo sobre todo Toledo. De esta suerte en algún texto latino se le llama a la Magia «Scientia toletana» por antonomasia y en otros castellanos «Arte toledana», por excelencia. La fama es muy antigua e internacional. Dentro de la ciudad las tradiciones sobre el asunto corrieron, encontradas a veces, hasta hoy (2).

II

Quando el Padre Jerónimo Román de Higuera, con su peculiar afición a los datos precisos, falsificó el «cronicón» de Luitprando, le hizo decir que fue el año 820 de J.C. exactamente, cuando los mismos demonios empezaron a enseñar la Magia, en la cueva que el vulgo decía que había construido Hércules. Dice también que por la difusión de su fama a esta actividad se le llamó «Scientia Toletana» por antonomasia (3). El comentario corre docto. Pero conviene que ahora digamos algo, en primer término, sobre el lugar de la cueva. El que escribió de modo más abundante (podría decirse que torrencial) acerca de ella, fue Don Pedro de Rojas en su historia de Toledo Conde de Mora, indica éste que se habla en casi lo más alto de Toledo, en San Ginés, con puerta a la misma iglesia «y va por debaxo de tierra por la Ciudad, hasta salir della mas de tres leguas...». Hubo de experimentar aumentos y la puerta de la iglesia se cerró «por justas causas». «Es rara su fábrica por la compostura de arcos, pilares, y piedras menudas...» ¿La labró Hércules? El conde de Mora sigue al Doctor Salazar de Mendoza y afirma que en realidad la labró Tubal, que Hércules la reedificó y que los romanos la ampliaron (4). Su fiel seguidor, Don Cristóbal Lozano, dirá rotundo: «Mas con toda brevedad, acataremos por fixo, que Tubal la dió principio, y Hércules el famoso la reedificó, y amplió, sirviéndose de ella como de Real Palacio, y leyendo allí la Arte Mágica» (5). Como se ve el Padre Román fue más modesto en sus falsificaciones que sus discípulos.

Lo que se contaba del interior era maravilloso. En 1546 el arzobispo Siliceo mandó realizar allí una exploración. Varias personas con linternas y cordeles penetraron bastante. Pero, a menos de media legua, hallaron en una especie de altar varias cabezas de bronce. Una cayó con tal estruendo que produjo el pavor de los exploradores. Pasaron adelante, sin embargo, hasta dar con una gran corriente o golpe de agua. Se espantaron más, salieron despavoridos otra vez, congelados también. Alguno murió. Un chico asustado por que su amo le quería azotar, sí, la atravesó toda, saliendo a tres legua en el camino de Añover. La gente, por su parte, creía que en ella había un gran tesoro, custodiado por un perro, vigilante noche y día, y custodio de la llave. Un pobre hombre tentado por la codicia se acercó al lugar donde estaba, halló muchos muertos, perdió el ánimo y murió al salir (6 y 7). En 1815 se volvió a explorar y se excavó algo, llegándose a la conclusión de que parte debía pertenecer a la fortificación del antiguo recinto romano (8). En todo caso el conjunto contaba con elementos visigodos y musulmanes, descubiertos debajo de la casa número 2 de la calle de San Ginés (9). La localización puede explicarse porque allí hubiera en algún tiempo ciertas enseñanzas acerca de las que después corrieron rumores, explicables también por la fama de los sabios y «traductores» de Toledo. Ya a mediados del siglo XII las noticias acerca del «Arte toledana» corrían por Europa.

III

En un diccionario moderno, acerca de las creencias alemanas o germánicas, que recoge mucha más información que la que promete el título, se afirma, de modo rotundo, que la más antigua y famosa escuela de Magia de toda Europa fue la de Toledo (10). En otro artículo de la misma obra, dedicado especialmente a las «escuelas de Magia» (*Hochschmlen der Zauberei*) se dice, en primer término, que la fama que tenían las españolas se debía a que cuando los musulmanes dominaban ciudades como Toledo, Sevilla, Córdoba, Granada e incluso Salamanca, en las escuelas adscritas a las mezquitas, (que

llamamos «madrazas» en castellano), se explicaban no sólo ciencias teológicas y filosóficas sino también otras, de las que se llaman ocultas, y Astrología y Alquimia. De aquí la fama de los países cristianos (11). Así resulta que con respecto al año 1143, se da la siguiente referencia de Guillermo de Memelsbury: «Sicut Christiani Toletum, ita ipsi Hispaliū, quam Sebiliam vulgariter vocant, caput regui habent, divinationibus et incantationibus more gentis familiari studentes» (12). Se decía, también que el que fue papa con el nombre de Silvestre II (996-1002), Gerberto, había adquirido su gran conocimiento en las Artes Mágicas en Sevilla. De esta tradición extendida en Europa (13) hay expresión en textos españoles. En el capítulo CI del *Mar de historias* de Fernán Pérez de Guzmán se trata del papa, llamándole Gilberto. Se dice que, en efecto, vino a España y fue a Sevilla, cuando la ciudad era de los moros, permaneciendo muchos años en casa de un moro filósofo, «el qual tenía un libro que estacian todas las reglas e figuras de la negromancia». Luego pudo escapar con ayuda del diablo y de una hija del moro.

Siguió luego practicando la Magia, incluso en Roma, donde en trance parecido, fue más prudente que Don Rodrigo en el palacio encantado de Toledo (14). En relación siempre con esta ciudad, no cabe duda de que actividades como las de Gerardo de Cremona (1114-1187), que tradujo libros de «Geomancia» y otras artes similares, dentro de esta escuela de traductores, dieron peso a la fama.

Cesario de Heisterbach hace referencia a los jóvenes que «aqual Toletum student necromantica» (15) y en la vida de San Egidio (muerto en 1265), se indica que de joven, seducido por el demonio, fue a Toledo a aprender el Arte mágica (16), y que estuvo en el antro subterráneo y oculto, e hizo un pacto con el demonio firmado con su propia sangre. Otros textos comprueban lo mismo (de Fernando del Castillo, del Río, etc.) (17).

Además de Toledo y Sevilla se dijo que hubo escuelas semejantes en Salamanca y Granada como va indicando (18). Pero la fama de Toledo era tal que en algunos textos se alude a magos que de allí fueron a Maastricht (en 1223) difundiendo el saber allí adquirido (19). No faltan tampoco los españoles medievales que dan por sentada la enseñanza y como se ve por el «ejemplo XI» de «El Conde Lucanor», que cuenta lo que le ocurrió a un deán de Santiago con Don Yelán, «el gran maestro de Toledo» (20). Benedetto Croce recuerda que durante la Edad Media, en Europa y especialmente en Italia, se consideraba que así como Bolonia era la sede del conocimiento del Derecho y Salerno la del de la Medicina, España en general y Toledo en particular, tenían la fama de ser sede de las Ciencias ocultas y que incluso eran los «daemones» los que la enseñaban y cita una octava de Luigi Pulci (1432-1484?) que corre así:

«Questa città di Tolleto solea
 tener studio di negromanzia;
 quivi di magica e di piromanzia;
 e molti geomanti sempre avea,
 esperimenti assai d'idromanzia;
 e d'altre false openion di sciocchini,
 co'e fatture o spesso Gattergliorchi» (21)

Hay otros textos italianos, igualmente significativos; la creencia se mantiene durante los siglos XVI y XVII y, como se verá, da lugar a que los más autores dramáticos creen, partiendo de ella, algunas tramas de obras curiosas.

El más importante tratadista de Magia del siglo XVI, Martín del Río se hace eco de la fama: «Legimus post Saracenicamper per Hispanias illaviorem, tentum invaluisse

Magiam, ut, cum litterarum Gonarum omniun summa ibi esset inopia et ignorantia, solae ferme daemoniacae artes palam Toleti, Hispali, Salmanticae doseretur» (22).

Sobre la cueva de Salamanca hay una famosa comedia de Don Juan Ruiz de Alarcón, en que se combinan los elementos de una comedia de costumbres, estudiantiles, con los clásicos de la comedia de Magia (23). El Marqués de Villena aparece como un galán bizarro que deja las armas, porque en Italia se encuentra a Merlín, que le instruye en las artes mágicas. Se entera luego de que en Salamanca existe la cueva maravillosa, que describe con estos caracteres:

«La parlena fama allí
ha dicho que hay una cueva
encantada en Salamanca,
que mil prodigios encierra;
que una cabeza de bronce,
sobre una cátedra puesta,
la mágica sobre humana
en humana voz enseña;
que entran algunos a oír,
pero que de siete que entran,
los seis vuelven a salir
y el uno dentro se queda» (24).

El dueño de la casa donde está la cueva le enseña el recinto y le dice que la fama viene de que en ella vive un estudiante viejo, Enrico, que aparece antes y que dice que ha estudiado también con el mismo Merlín (25). Al final este anciano da una verdadera lección sobre la Magia (26). También en «Lo que quería ver el Marqués de Villena», de Don Francisco Rojas Zorrilla, aparece el personaje, consultando al mago Fileno, en su cueva y en Salamanca (27). Cervantes compuso un entremés con el mismo título, en el que sólo hay vagas alusiones a lo que se aprendía en ella (28).

Ya en el siglo XVIII Feijóo dedicó todo un discurso a tratar de las cuevas famosas desde su punto de vista, según el que siempre carga la mano sobre el vulgo. Parece que en su época la fama de la de Toledo había menguado mucho: no así la de la cueva de Salamanca (29): «La especie de la cueva de Toledo ya casi enteramente se ha desaparecido del Vulgo» (30). Pero en verdad Feijóo empieza por referirse a la autoridad de Del Río y Torreblanca, aunque éste considerara fabuloso que en Salamanca estuviera el Demonio ejerciendo de oráculo. Sí da por verdadero que allí enseñó la Magia un sacristán, llamado Clemente Potosí, en secreto y no publicamente, como afirmaba Del Río (31) Feijóo hace referencia, como posible fuente de lo que se creía, a la autoridad del Cardenal Aguirre, en un preludeo del aparato de los *Ludos Salmanticenses*, que sostenía que se hallaba en las notas de Diego Pérez de Mesa a *Derebus in Hispania praestantibus* de Pedro de Medina, obra que no pudo consultar Feijóo (32). Preguntó también a algunos Benedictinos de Salamanca quien le podía informar más y recibió respuesta del catedrático Don Juan de Dios, el cual precisaba que en la parroquia de San Ciprián (situada en la plazuela del Seminario de Carvajal) había una sacristía subterránea, a la que se bajaba por veintitantos peldaños, en la que un sacristán, en efecto, había enseñado Arte Mágica (Astrología, Judiciaria, Geomancia, Hidromancia, Piromancia, Aeromancia, Quirromancia y Necromancia). Lo que se halla en la comedia de Ruiz de Alarcón respecto a que de siete estudiantes que entraban a aprender uno quedaba, lo explica el texto a su modo.

IV

Pero antes de seguir conviene indicar que el nombre de Cipriano ha estado relacionado siempre con la Magia, porque San Cipriano de Antioquía, mártir de la época de Diocleciano, antes de convertirse fue nigromante y mago de profesión, de suerte que, con el tiempo se creyó que había sido una especie de Fausto. Sobre su vida concibió Calderón *El mágico prodigioso* (33). Y en el mundo popular ha quedado la palabra «Ciprianillo» para referirse a unos libros con supuestas fórmulas mágicas (34). Pero volviendo a la cueva de Salamanca el texto citado daba una versión de cómo el Marqués de Villena había engañado no al Diablo, sino al sacristán en una fecha que no parece corresponder a la de su vida, porque los estudios con el sacristán mismo, se fijaban por los años de 1322, Feijóo subraya las incongruencias y anacronismo de la relación (35). Con respecto a la cueva de Toledo sigue a escritores ya citados y aún se refiere a la tradición de que también en Córdoba había existido una escuela de Magia, fundada por los árabes (36). Copia, en fin, cierto texto latino muy macarrónico, atribuido a un filósofo cordobés, llamado *Virgilio*, que lo había escrito en árabe (37), donde se confirmaba esto.

V

En todo caso la explicación por «vía árabe» es insuficiente. Porque en el artículo del diccionario alemán ya usado, se ve claramente que hubo en la Europa septentrional y también en Italia lugares y ciudades en las que se decía que se enseñaba la Magia. Así, por ejemplo, en Cracovia. En un texto de J. Manlius que allí se transcribe *Collectanea locorum communium* (Basilea, 1590, pág. 38), se dice lo que sigue, nada menos que de Fausto: «Hic anm esset scholasticus Cracoviensis, ibi magiam didicerat, sicut ibi olium gut ejus magnus usus, et ibidem publicae ajusdem professiones» (38). Jean Wier dice lo mismo: «Jean Fauste, natif d'une Gourgade d'Allemagne nommée Kundling, aprint la Magie en la ville de Cracaw, on lon en faisoit profession publique autres fois...» (39). Pero también dice que había escuelas de Magia en Nursia, Padua, Venecia, Roma y Nápoles y allí el nombre de *Virgilio* se dió a un maestro. En otras partes también (40).

Ya Domenico Comparetti en su obra clásica *Virgilio del Medio Evo*, publicada en el año 1874 analizó el proceso por el que de Virgilio se hizo un sabio universal y también un mago con poderes extraordinarios. Lo que se dice, transcrito por Feijóo, de un Virgilio filósofo cordobés que escribió en árabe y luego se tradujo al latín en 1290 sobre esta enseñanza, arranca de esta caudal (41). En este caso se construye una imagen completamente al nivel de las cabezas de una época en las que el saber es algo sospechoso. La tradición de que existe como tal un saber mágico, una «scientia», que se transmitía por escuelas es extendidísima y antigua. A veces los autores del renacimiento procuran hacer sus orígenes remotísimos. Algunos viejos historiadores toledanos, refiriéndose al palacio encantado que violó Don Rodrigo, dicen que no puso allí los signos proféticos Hércules ni algún nigromántico, «como algunos piensan» (42). En efecto se había hablado de un nigromante llamado Ferocio y en relación con él la enseñanza de la Magia (43). Creo, en suma, que estos datos acerca de «escuelas de Magia», en las que se suponen que hasta los demonios enseñaban y que se quieren remontar en sus orígenes a fechas remotísimas, nos dan una pista buena para avanzar en el estudio de la que puede llamarse «mentalidad faústica europea» de un modo general. La ciencia se aprende. Hay un saber último, otros especiales; pero el sabio, dominador de artes y técnicas, está cerca de su perdición. La

«escuela» por sí misma, tiene tanto interés en nuestra investigación como el individuo o los individuos.

NOTAS

- (1) Véase, más adelante, la referencia a un texto de D. Juan Ruiz de Alarcón, sobre D. Enrique Villena.
- (2) Garibay: *Los XL Libros del Compendio historial*, I (Amberes, 1571), pág. 131 (libro V, capítulo IV): «Con el tiempo los pobladores de Toledo vinieron, como varones muy doctos, a enseñar a las gentes diversas sciencias, especialmente la astrología, y no pararon, hasta hazer los mesmo en la mágica, la qual siendo por ello llamada arte toledana, conserva hasta oy día su nombre, llamándola assí en algunas partes» Lozano, *Los Reyes nuevos...* (Madrid, 1734), pág. 3,6 (libro I, capítulo I).
- (3) Edición de Amberes, 1640, pág. 410 (nº 244).
- (4) *Historia de la imperial, nobilissima, inclita y esclarecida ciudad de Toledo...*, I (Madrid, 1654) (parte I, libro II, capítulo XIV).
- (5) *Los Reyes nuevos*, edicít. pág. 8 (libro I, capítulo II).
- (6) Mora: *Historia...* I, págs. 97-97 (parte I, libro II, capítulo XIV). Ver también Garibay. *Los XL libros...* I, pág. 131 (libro V, capítulo IV) y
- (7) Pisa, *Descripción de la imperial ciudad de Toledo*. (Toledo 1605) fol. 14 vto. (parte primera, libro I, capítulo V).
- (8) Paro, Sisto Ramón: *Toledo en la mano*, II (Toledo 1857), pág. 648. Amador de los Ríos, J.: *Toledo pintoresca*. (Madrid, 1845), págs. 328-329.
- (9) González Simanca, M.: *Toledo*. (Madrid, 1929), págs. 21-22.
- (10) Artículo «Kuust» en *Handwörterbuch der deutschen Aberglaubens* de H. Bächtold Stäubli y E. Hoffmann-Krayer, V (Berlín-Nueva York, 1987), col. 826.
- (11) Artículo cit., op. cit., IV, cols. 140-148 de Jacoby.
- (12) Tomándolo de *De gestis segum anglorum 11*, pág. 64 (W. Savile, 1596): *Patrología Latina*. (LXXIX, col 304).
- (13) El artículo citado hace referencia a Dollinger, *Die Papstfabeln des Mittcalters*. (1890), págs. 184 y siguientes.
- (14) Pérez de Guzmán, Fernán.: *Mar de Historias*, edición de Joaquín Rodríguez Arzúa (Madrid, 1944), págs. 189-191.
- (15) Artículo cit. a *Dial*, I, 1, c. 33.
- (16) Artículo cit. *Acta Sanct. Boll.* Mai 3, 405: «Intellexit Aegidius magicas artes, a quibus illa tempestate in Hispaniis non abhorebant homines, ab illo viae comite *el Demonio* perhiberi: et paululum quidem cogitabundus austitit, deinde autem pessimo acquievit consilio. Quare ammisso coepto itinere. Toletum deflexit, seque magistris impiae ac nequissimae disciplinae Coca Subterranea atque ab homium conspectu remota frequentantibus, iuxta imperatas leyes horrendo nefarioque sacramento addicit, sesesque in animae exitium devovit, chirographo, sua manu de suo sanguine facto, in testimonium illis dato Demiso septeni spatio, Gene ac made instiuctus».
- (17) Artículo cit. op. cit., V. col. 142.
- (18) Artículo cit., op. cit., V. cols. 142-143.
- (19) Artículo cit., op. cit., V. col. 145. Tomándolo de la Crónica de Abberico de Troisfontaines *Mon. Germ. Hist. SS.*, XXIII, págs. 845, 931, 932.
- (20) Edición de Lidio Nieto. (Madrid, 1977), págs. 76-82.
- (21) Agradezco a Don Emilio Temprano la referencia que está en la introducción de *La Spagna nella vita italiana durante la Prinescenza*. (Bari, 1917), pág. 11, con referencia a «Margante» XXV, 259.
- (22) *Disquisitionum magicarum libri sex*, (ed. Venecia, 1616), pág. 4 del «proloquium» (sin numerar).
- (23) *Comedias...*, B.A.E., XX, pp. 83-100. Juicio de Hartzzenbusch a la pág. 518.

- (24) Op. cit., ed. cit., pág. 86, a-b.
- (25) Op. cit., ed. cit., pág. 86 a.
- (26) Op. cit., pág. 99 a-b.
- (27) *Comedias escogidas*, B.A.E., LIV, pág. 329 a.
- (28) *Colección de entremeses, Locas, Galles, jácaras y mogigangas*, I, 2, N.B.A.E. XVII, págs. 35-40.
- (29) *Cuevas (sic) de Salamanca, y Toledo, y Mágica de España*, en *Theatro crítico universal*, VII. (Madrid, 1781), págs. 213-242, especialmente las págs. 223-229 (G. VII).
- (30) Feijóo, op. cit., ed. cit. pág. 224.
- (31) Feijóo, op. cit., ed. cit. págs. 224-225.
- (32) Feijóo, op. cit., ed. cit. pág. 225.
- (33) En las actas famosas de los mártires Cipriano y Justina, entre un elemento amoroso, según la redacción dada por los Gollandistas («Les actes des marthyrs depuis l'origine de l'Eglise chretienne j'usqu'a nos temps...» IV (París, 1890), págs. 83-97. Inventario de todas las actas (26 de septiembre) en *Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis ediderunt socii Bollandiani*» I (Bruselas, 1949), págs. 308-310. Calderón tomó lo fundamental de las actas, escritas en griego por Simeón Metphrestes y traducidas al latín por Lipomano. Pienso que Menéndez Pelayo, fue un poco duro en su crítica («Teatro selecto de Calderón de la Barca» (Madrid, 1881), pág. XLXI. Otros lo juzgaron diversamente. Es conocido el Trabajo de A. Sánchez Moguel *Memoria acerca de El mágico prodigioso de Calderón y en especial sobre las relaciones de este drama con el Fausto de Goethe*. (Madrid, 1881).
- (34) Hasta este siglo se ha impreso un libro de cierto volumen, con este título *Libro de San Cipriano*. Libro completo de verdadera Magia o de el tesoro del hechicero. Escrito en antiguos pergaminos hebreos, entregados por los espíritus al monje alemán Jonas Sufurino contiene: (quince temas) (Barcelona, Maucci) se fecha en 1001.
- (35) Feijóo, op. cit., ed. cit., pág. 227-229.
- (36) Feijóo, op. cit., ed. cit., págs. 232-233 especialmente.
- (37) Feijóo, op. cit., ed. cit., pág. 234-237.
- (38) Artículo «Hochsulen der Zamberei» cit., op. cit., IV col. 145.
- (39) *Histoires, disputes et discours des illusions et impostures des diables...* I (ed. París, 1885), pág. 181.
- (40) Artículo citado, loc. cit. IV, cols. 144-145. Del Río, op. cit., pág. 83 (libro II, questio I).
- (41) Feijóo, op. cit., ed. cit., págs. 235-238.
- (42) El Doctor Pisa, dice esto en su *Descripción...*, citada fols. 120 vto. - 121 r. (primera parte, libro II, capítulo XXXI).
- (43) Pedro de Alcocer, *Hystoria o descripción de Toledo...* (Toledo, 1554), fol. XII r. (libro I, capítulo VI). Al fol XII vto. sobre la enseñanza de la Magia.

DEL SACRIFICIO TAURINO COMO ESTRATEGIA CIVILIZADORA

Dominique FOURNIER

Centre National des Recherches Scientifiques

De la misma manera que los historiadores, a la hora de estudiar la organización social de un pueblo andaluz, tienen en cuenta la herencia medieval de la conquista europea o musulmana de España, de modo que, muchas veces, lo que parece ser «autóctono» procede, sin embargo, de sedimentos o supervivencias «bárbaras» y «paganas», así los antropólogos, cuando se ven enfrentados con la comprensión de la sociedad «india» o «mestiza» contemporánea, deberían tener muy en cuenta, cosa que por lo general olvidan, los textos de los cronistas castellanos, pues, más de una vez, lo que creían que era puramente «indígena» resulta ser, leyendo los textos que aquellos consagraron en el siglo XVI a Nueva España, producto de actuaciones proto-coloniales. Pocos son, por tanto, los antropólogos que han seguido, como Julián Pitt-Rivers, un camino intelectual a la vez que empírico que los haya llevado de México de España o, más precisamente, de las zonas montañosas mexicanas a Andalucía.

Entre España y México, entre Andalucía y la Meseta Central. ¿Existe, acaso, un símbolo cultural que traduzca mejor sus auténticas afinidades comunes que la llamada Fiesta Nacional? Este trabajo se limitará a interrogarnos sobre algunas de las razones que pueden explicar el increíble éxito con que se implantó en el Nuevo Continente una forma de diversión pública que ya, en el siglo XVI, numerosos pensadores españoles, sin duda aguijoneados por las condenas previstas por la bula «Salute Gregis» dictada en 1567 por el Papa Pío V, estaban de acuerdo en encontrarle orígenes profundamente populares, consustanciales a una auténtica identidad cultural ibérica y prerromana (1).

Con toda seguridad una verdadera investigación sobre la geotauromaquia está por hacer; sin embargo, es posible avanzar algunas reflexiones que nos permitan establecer algunos, aunque sean vagos, fundamentos. Partamos, por consiguiente, en México, de la hipótesis la más simple posible. Esto es, consideremos que el sacrificio taurino está influido, en algún momento, por la subcultura predominante que, a su vez participa, en cierta forma, del sustrato propio del imperialismo azteca (2). Así, la «mise á mort» del toro, aunque analizada en su forma moderna como lo ha hecho Julián Pitt-Rivers, pudiera ser que contuviera al sacrificio humano y hubiera venido a sustituirlo (3). Destaquemos, a continuación, que esta notable mudanza puede que resulte, objetivamente, de la confrontación violenta entre dos Estados constituidos y, subjetivamente, de formas de elaboración ideológicas bien diferentes. Es, por consiguiente, a partir de estas dos hipótesis que se impone

una doble reflexión sobre los sentidos ideológicos que el antropólogo puede despejar de las técnicas oblativas por una sociedad dada y sobre la manera en la que ciertas estructuras políticas utilizan el sacrificio en su proceso de reproducción histórica.

El sacrificio como instrumento ideológico

Cuando un Estado organiza un sacrificio sangriento afirma su capacidad de dominar, a la vez, tanto las modalidades de la comunicación vertical como las exigencias de la organización horizontal: en efecto, una sociedad altamente organizada al recurrir a lo sagrado establece un intercambio con las fuerzas trascendentes que gestionan el destino de la naturaleza, de modo que, al afirmar públicamente esta relación, legitima su propia existencia temporal a la vez que justifica su pretensión al control material de la Tierra. De una manera o de otra el sacrificio se plantea pues, con más razón que para otro tipo de sistemas técnicos, como un procedimiento material cargado de realidad humana (4).

Los conquistadores europeos, pero sobre todo los franciscanos que los acompañaban, no tardaron en darse cuenta de la exacta medida del sacrificio humano, de aquella extracción del corazón que se imponía, de hecho, como la piedra angular del conjunto del sistema mexicano. Comprendieron que, en su expresión material, el símbolo ligado a una técnica sacrificial tan radical fundaba el comportamiento ideológico tradicional de estos indios organizados por una estructura rígida.

Así, pronto, se reveló que la colonización española de México debía, por razones prácticas, distinguirse de la dramática empresa antillana y, en consecuencia, ir acompañada desde el principio de una conquista espiritual. Hacía falta, no solamente, ocupar el dominio religioso sino también aquel otro que confundía la materia y el espíritu en un mismo ímpetu de fundamentación panteísta. Aunque la noción sacrificial propia a la religión católica se revelaba, de hecho, incapaz de responder perfectamente a esta exigencia, sin embargo, permitía, al mismo tiempo, a los monjes disponer de útiles añagazas para su empresa evangelizadora. Por eso mismo, a lo largo de los primeros cincuenta años de conquista, observaremos a los representantes del orden seráfico oponerse firmemente a la violencia colonizadora; a partir de entonces la confusión, que había existido entre las formas de dominación religiosas y civiles aplicadas a los indios, era menos patente en México que en otros países, ya que la ideología de tipo espiritual parecía ofrecer, en aquél y bajo ciertas circunstancias, un refugio para el alma atormentada. En efecto, la conmemoración del sacrificio de Cristo no sólo no implicaba reales contrapartidas por parte de los fieles convertidos, no reclamaba un intercambio contractual de sangre («el agua divina» de la que se alimentaban los dioses aztecas para contribuir a la reproducción del orden cósmico), sino que introducía la noción de gracia, de don gratuito. En este sentido, la conmemoración eucarística se parapetaba dentro de la estricta esfera de lo religioso sin poder contentar plenamente a los indios, dado que ellos además de descubrir en cada elemento de la naturaleza circundante una parcela de la divinidad, mantenían un trato con sus dioses mediados con rituales propiciatorios capaces de lograr para la vida cotidiana de cada cual consecuencias benéficas.

Admitamos que el espectáculo de la muerte del toro fuera importado en México con el fin de satisfacer los gustos lúdicos de los conquistadores. Mas, a continuación, nos preguntamos ¿por qué los españoles no practicaron tauromaquias en otros territorios americanos ya conquistados, incluso en territorios, como se sabe, donde la ganadería bovina, recién implantada, había tenido una expansión sin precedentes? Finalmente

¿cómo fue posible que la corrida de toros ocupase la función laica del sacrificio? El análisis de los hechos demuestra que el azar de la Historia favoreció, una vez más, a la empresa española y que, en el inconsciente colectivo de los indios, el toro pudo, sin gran dificultad, ocupar el lugar paradigmático de la víctima sacrificial indígena en la medida en que permitía establecer un contacto directo y ritual con la naturaleza.

He intentado demostrar en otro lugar (Fournier, 1983) cómo la técnica utilizada para la cardioectomía humana incorporaba relaciones analógicas con los sistemas de explotación de un vegetal, entonces característico de la Meseta Central mexicana, la pita o agave, productora de la bebida fermentada conocida bajo el nombre de pulque. Es más, en aquella ocasión se me reveló que en esta planta estaba planteada, para reducirse inmediatamente a una unidad funcional, la dualidad estructurante del sistema azteca fundado sobre el juego de oposiciones clásicas: solar-lunar; masculino-femenino; pesca-agricultura, etc. En efecto, los mexicas, para imponer a las poblaciones conquistadas su propia versión del mundo habían, entre otras cosas, reivindicado el descubrimiento mítico del agave y la invención posterior del pulque. Cuando a los españoles les llegó su turno de conquista disponían de una vasta panoplia de medios apropiados para imponer a los vencidos un orden sociocultural y, entre estos medios, cabe destacar la introducción del toro en el espacio natural autóctono mexicana; es decir, de un animal, unas veces, generoso y benéfico en tanto en cuanto se mantenía domesticado y manso, otras, peligroso desde el momento en que se le permitían grandes horizontes de libertad, espacio y talante que automáticamente lo situaba en la esfera inquietante de lo salvaje. En el paisaje local, el toro, tenía que compartir su territorio con la pita; en el imaginario indio, por otra parte, el toro se impondría en virtud de la fuerza de una ambigüedad que provenía, por transposición, de sus propios orígenes. Tradicionalmente, el animal simboliza tanto la divinidad como la potencia de la fertilidad vegetal; sus cuernos asesinos lo sitúan en el dominio de lo solar y de las relaciones agonísticas; su carne aparece como un don de la tierra, mientras que su capa oscura evoca las fuerzas nocturnas. Sobrepasado el momento del primer contacto entre dos civilizaciones tan contrastadas la sociedad colonial, según sus propios esquemas, debía expresar, también, la renovación de los valores tradicionales. La simbólica indoeuropea, nunca mejor ilustrada que en la imagen del dios Mitra, encontraba en el sistema de pensamiento americano un terreno fértil que serviría al diseño político de los conquistadores.

El sacrificio y el control de la tierra

La introducción de la ganadería debió producir un efecto decisivo en la vida de las poblaciones autóctonas. Es, sin duda, lo que imaginaron los primeros conquistadores españoles que jamás dejaron de utilizar el canibalismo de los indios para justificar tanto la fuerza de su represión como su voluntad de imponer nuevas relaciones económicas y sociales. A este respecto las intrucciones enviadas a Hernán Cortés por el rey de España en una carta fechada el 26 de Junio de 1523 son significativas (1895: 169): «... amonestar a todos los naturales de esa tierra... quan grande abominación es comer carne umana, que para que tengan carnes que comer e de que se sustentar, de mas de los ganados que se han llevado a la dicha tierra mandaremos... llevar porque multipliquen a ellos excusen la dicha abominación...». Por tanto, y contrariamente, a lo que pretende cualquier actitud etnocentrista y, también, las teorías materialistas modernas —tales como la particularmente divertida de M. Harner (1975)— sobre el canibalismo azteca, para las que dicha forma

de alimentación no es sino la búsqueda de proteínas animales, cuando, en realidad, los animales domesticados no constituían para los *macehualli* —las gentes del pueblo— un imperativo de su sistema alimentario el cual no reservaba más que una modesta porción al consumo de carne de matadero. Por el contrario, a este lado del Atlántico, de sociedades saciadas, los simples aportes materiales de proteínas no fueron nunca lo suficientemente críticos como para convencer a la sociedad para que adoptase normas culturales radicales; para la mentalidad india, impulsada siempre por una particular potencia de vocación espiritual, esta forma de matanza, que constituye la corrida, era interiorizada instantáneamente y se acomodaba con facilidad dentro del sistema sacrificial satisfaciendo una espera profunda, un anhelo lejano.

Quizás el primer espectáculo taurino organizado en el México de la conquista fuera el de 25 de Junio de 1526 con ocasión de la festividad de San Juan (5). En cualquier caso se sabe con seguridad que a partir del 13 de agosto de 1529, día de San Hipólito, se conmemoró el aniversario de la caída de la capital azteca con corridas de toros. Gracias a ellas, los españoles se inmiscuían en el universo mental de los mexicanos a la vez que les imponían su propio modo de aproximación a la naturaleza. De un lado, el toro «cultivado» iba, como si de un movimiento de balanza se tratara cuyo fiel sería el hombre —el hombre en adelante salvado (6)— a reencontrar el objeto original del sacrificio azteca, esto es, el agave, símbolo de la atemporalidad en el mundo vegetal; de otro, el animal ayudaba al proceso de ocupación, por los colonos, de las tierras de cultivo de los indios, gracias a su salvajismo temible, pero también debido a su particular fuerza una vez domesticado.

Si damos crédito a los documentos archivísticos resulta que esta maniobra de ocupación no provenía directamente del poder colonial, sino de los ganaderos, de la propia estrategia de los ganaderos. Es de todo punto curioso constatar que las recomendaciones que el virreinato dirige a los grandes propietarios para que delimiten sus pastos, seguían, generalmente, a un número cada vez mayor de protestas interpuestas por los indios, aterrorizados, y muchas veces heridos e incluso muertos, por un ganado deseadamente incontrolable. El riesgo para la economía campesina tradicional era, por otra parte, tan grande, que Antonio de Mendoza podía escribir la siguiente recomendación hecha a su sucesor en 1550: «que Vuestra Señoría sepa bien que si autorizamos los toros destruimos a los indios» (7). El comportamiento arrogante y sistemático de estos ganaderos, siempre dispuestos a burlar al poder central, parece, en cualquier caso, aportar cierto crédito a la afirmación, quizás excesiva, pero muchas veces propuesta en México, según la cual la primera ganadería de toros bravos podría haberse constituido ya en el siglo XVI, concretamente, en la hacienda Atengo, propiedad de un primo de Hernán Cortés.

La búsqueda paradójica, a través de la domesticación, de un animal salvaje, respondía, en efecto, a una lógica nueva adaptada a este contexto particular. En efecto, la introducción y utilización del sistema de ganadería extensiva no presentaba ningún carácter de originalidad, puesto que, en aquella época, había sido ampliamente utilizado y practicado en Andalucía (8) pero fue, sin duda, una preocupación constante de los colonos por imponerlo en América desde el momento mismo de su desembarco. Ciertamente, los juegos taurinos organizados por las instancias superiores del poder local o real, pertenecían ya, por completo, a la cultura andaluza. Pero, en aquel entonces, se hacía correr a los animales, que un carnicero iba a elegir sobre los propios pastos, según el criterio, doble y simultáneo, de que sólo su buena apariencia, su «trapío», diríamos en términos taurinos, garantizaría el que fuera un buen proveedor de carne y, un derrochador de bravura, para que de esa manera contribuyera no sólo al alimento popular sino también

a la expresión pública de las prácticas cinegéticas ligadas al toro verdaderamente salvaje (9). Con toda evidencia no interesaba que el bóvido desarrollase, del todo, un comportamiento doméstico fuera de la plaza. La lógica de ocupación colonial reclamaba, por el contrario, que los toros manifestasen, en el natural, pero también en el espacio sacrificial, una fiera susceptible de impresionar a los campesinos autóctonos a los que, por otra parte, se les quería expropiar la tierra; la corrida mexicana del siglo XVI contribuía, por intermedio del toro, tanto a la conquista espiritual como a la expansión territorial privada. La idea, la técnica de una ganadería extensiva que permitiese la obtención de un animal «cimarrón» no podía ser sino de inspiración andaluza puesto que el sistema político-económico que la colonia se esforzaba por imponer apuntaba a reproducir las reglas de organización social que se fundaban sobre la dominación de una oligarquía agraria.

Rituales y sincretismo

En la organización, en México, del ritual taurino las referencias a la fiesta andaluza no faltaban, de modo que prefiguraba ya lo que posteriormente, en el siglo XVIII, se conocerá como «la corrida moderna». Resulta, además, que la amalgama sutil entre, de una parte, las coincidencias «litúrgicas» y estructurales propias a cada uno de los sistemas sacrificiales y, de otra parte, la imposición de nuevas normas características de un imperialismo siempre triunfante, despierta la atención del investigador preocupado por el comparatismo.

Sin ir demasiado lejos en esta vía que, por supuesto, sobrepasa el cuadro preciso de este homenaje, retendremos, para ilustrar el tema de las coincidencias, tres ejemplos relativos a la definición de lo que M. Mauss ha calificado en 1899 de esquema del sacrificio (1968: 212).

La consagración del lugar de la muerte

Para ello comencemos por la elección del lugar consagrado a las justas taurinas. Luis Weckmann (1963: 163) precisa que las primeras corridas que tuvieron lugar en Nueva España, antes de desarrollarse sobre las plazas mayores de las ciudades, se celebraron en los cementerios en un momento en que todavía, éstos, se hallaban adosados a las iglesias.

La elección primordial, pero pasajera del cementerio, denota, aquí, una vez más, que se trata de una elección deliberada para poder aplicar una modalidad exógena a una norma autóctona. Se sabe, en efecto, que los sacrificios humanos tenían lugar sobre la plataforma superior de los templos y que, los despojos de los que habían sufrido suplicio eran, acto seguido, arrojados sin cuidado por las escaleras de estos edificios. Allí abajo, «carniceros» (según la expresión de los propios cronistas del siglo XVI) se hacían cargo de los cadáveres para decapitarlos y posteriormente, en algunas ocasiones, descuartizarlos para consumirlos en los banquetes ceremoniales reservados a las élites. Las cabezas eran, a continuación, hincadas, una por una, sobre las numerosísimas estacas que componían un inmenso estrado llamado *tzonpantli*, signo público y permanente del poder azteca ilustrado por la muerte de los enemigos vencidos. Se reencuentra, de esta manera, la incontestable asociación del sacrificio, practicado por el Estado al interior de un recinto sagrado, y el recuerdo de la función última de este ritual que, tomando a su cargo la vida

breve e individual, debe contribuir a mantener la totalidad del grupo dentro del tiempo dilatado de la vida social. El grupo social, como el Estado mismo, encuentra su expresión en la exposición de los huesos en tanto que símbolos evidentes de la estructura y del orden.

La distinción y complementariedad de los dos tiempos del esquema sacrificial son así revalorizados: primero, con la exposición de la vida, de lo efímero, que encuentra su conjunción última en la muerte que la colectividad inflinge a una víctima individualizada por la mediación de un sacrificador único; después, con la colocación de lo inmutable que nutre el cuerpo social en su propia esencia, de manera simbólica, con un consumo carnívoro consecutivo o inmediato al descuartizamiento sistematizado (voluntad de homogeneización del grupo) de las víctimas, hombres o animales, que en un tiempo precedente pudieron ser considerados iguales a un dios.

Es, con el desplazamiento de las corridas hacia las plazas públicas, como el control, cada vez mayor, del poder colonial sobre la población indígena, iba a expresarse de la manera más evidente. En adelante, se tomaban distancias con la estructura sacrificial propia a los *nauhatl* al operar una elección de espacio y de normas de lo sagrado guiados por criterios netamente hispánicos o, todavía más, andaluces. Luis Toro Buiza (1947) recuerda que en el siglo XVI se organizaban en Sevilla las diferentes modalidades de juegos taurinos en plazas que, como la de San Francisco, representaban los centros de poder. De esta manera, el sacrificio animal fue transferido a Nueva España con la intención de que se desarrollase en las mismas condiciones que en la metrópoli, es decir, en espacios ambiguos, ocasionales, que no se consagraban sino en función de un tiempo ritual que parecía mezclar hábilmente las marcas de la función religiosa con las señas de la empresa política históricamente definida. Las fechas recurrentes (por ej. San Hipólito) hacían referencia, desde luego, a un año cristiano pero, también, conmemoraban simultáneamente un episodio de la conquista. Y en lo que se refiere a festividades aleatorias de tipo sacramental eran fiestas que se celebraban en momentos solemnes de la vida de las personalidades ligadas al poder: nacimientos, bodas reales, llegada de un nuevo virrey, toma de posesión de arzobispos, etc.

Los actores del sacrificio

Lo anteriormente expuesto nos lleva al segundo ejemplo propuesto que consiste en interrogarnos sobre la personalidad de los individuos concernidos por la organización sacrificial. Dividámoslos, para simplificar en dos categorías únicas: los sacrificadores de un lado, las víctimas del otro.

Originalmente ¿quién practicó, en México, las suertes características del toreo a caballo? Sin duda, los mismos caballeros que se admiraban en las fiestas andaluzas, es decir, las gentes de cierta nobleza que llegaban a brillar matando los toros, según las reglas técnicas en vigor, ante un público que valoraba los comportamientos exteriores de la aristocracia. En efecto, no podemos distinguir, para los primeros tiempos de la colonia, una rígida distinción entre sacrificante y sacrificador; los que organizan las corridas de toros eran, antiguamente, los mismos que participaban. A este respecto, Pedro de Fonseca, nuncio del Tribunal del Santo Oficio de México, señala que el 26 de Agosto de 1611 hubo un terremoto en la capital, precisamente, el mismo día que el arzobispo Fray García Guerra había corrido toros en el curso de las grandes fiestas de «juegos de cañas y alcancías, de que dió en murmurar en la ciudad» (10).

Esta situación, que reproducía una tendencia muy propia de la realidad española

de la época, parecía marcar una ruptura respecto a la concepción india del sacrificio. Los aztecas operaban, en efecto, una distinción entre el Estado, los sacrificantes y, en cierta manera, era quien representaba el grupo *nahuatl* dominante, puesto que se consideraba el único habilitado para operar la comunicación entre los hombres y las fuerzas cósmicas. El Estado azteca reconocía, por supuesto, a dos categorías de individuos el derecho de intervenir en el proceso sacrificial en tanto que sacrificantes. La primera categoría la formaban los guerreros que ocupaban este cargo honorífico de pleno derecho a partir del momento en que habían conseguido capturar al menos a cuatro enemigos. De rango inferior, la segunda categoría se reducía a ciertos grupos socioeconómicos a los que el Estado deseaba reconocer cierta eficacia en el proceso de consolidación de la sociedad: era el caso, por ejemplo, de los *pochtecas*, —mercaderes a larga distancia—, de ciertos *toltecas* —artesanos de materiales preciosos—, a los productores de pulque (el vino de agave), etc. Los sacrificantes de esta categoría debían, de hecho, comprar los esclavos que deseaban ofrecer sin que, desde luego, podamos afirmar que estuviesen revestidos del mismo carácter sagrado que los caballeros de órdenes militares que conducían, hasta el umbral del templo, a los guerreros enemigos que habían capturado; es decir, sin llegar a tener el lustre de los nobles, sin embargo, por este procedimiento público, de una parte dejaban constancia de su progreso, es decir, de su subida por la escala social, y, de otra participaban en banquetes privados, aunque oficiales, donde consumían un poco de esta carne sacrificial.

Salvo en muy raras ocasiones en las que un emperador (se trata de *Ahuíztotl*) arrancó, él mismo, algunos corazones, estas prácticas cruentas eran tarea exclusiva de un grupo de sacerdotes especializados que se encargaban de las víctimas desde el momento que le eran llevadas hasta la base del templo sacrificial, es decir, hasta el primer umbral de las pirámides. El tránsito por los distintos intermediarios, todos ellos en posesión de cierto estado de sacralidad permanente era, sin duda, el que aseguraba la transformación de la sangre de los hombres en «agua divina» de modo que el reconocimiento de una dimensión trascendente de la violencia, que por eso mismo se separaba del orden del mundo, tiene su sentido por cuanto que va a permitir a éste continuar, perpetuar, su propia existencia. En este paroxismo del proceso sacrificial la función religiosa se impone a la función social ante los ojos de los espectadores, de la misma manera que en los primeros tiempos de la corrida mexicana la función guerrera sobrepasaba la dimensión puramente económica de la matanza del ganado del propietario. Hemos visto anteriormente que los conquistadores españoles ofrecieron a los indios dos tipos de sacrificios: el primero, que conmemoraba la oblación de Cristo que sólo era practicado por miembros de la clerecía, y otro, el segundo, que, como hemos visto, podía confundir perfectamente, en el proceso de su realización, a sacrificantes y sacrificadores. Por si fuera poco, la corrida se convertía, para el poder civil, en una manera agradable de alimentar un poco más la leyenda (11) de una invasión europea que correspondía al retorno ineluctable de dios padre *Quetzalcoatl* desaparecido, tiempo ha, hacia el Este. No era, por supuesto, indiferente que en esta justa se enfrentaran, de un lado, el hombre de armas —el hombre de poder— montado sobre un caballo y, de otro, el toro. A partir de los primeros momentos de contacto, el indígena no había podido jamás observar el animal, el caballo, sino como una máquina de guerra, como un elemento terrible de una cultura impuesta pero he aquí que, en el espacio cerrado e incluso consagrado, este animal concurría a la lucha contra otra bestia símbolo de una naturaleza tremenda controlada por los nuevos llegados. Sacrificador y víctima eran, o llegaban a ser, en esta puesta en escena ritual, más complementarios que antagónicos. La complementariedad, después de todo, es el destino de numerosas víctimas de

rituales cruentos; se las busca, en un primer momento, en el universo de lo salvaje para, a continuación, introducirlas, a través del sacrificio, en el mundo cultural, mientras tanto transitan una cadena de «operaciones» que las transforma, finalmente, en un producto divino. Los aztecas sacrificaban víctimas humanas originarias «del exterior» pero, por mediación de la captura, fruto de un combate, eran de nuevo nacidas y asimiladas y transformadas en aztecas. Por ese procedimiento, tanto guerreros como víctimas, quedaban identificados con el dios intercesor, es decir, con el dios nutricio. ¿No será eso mismo lo que más o menos conscientemente buscaban de antemano los precusores del toreo mexicano? El animal bravo, cuya suerte estaba fijada de antemano, era combatido, como si de una caza se tratara, por centauros guerreros (entre los aztecas actividades bélicas y cinegéticas coincidían en numerosos puntos) y su carne sacrificada debía alimentar, simbólicamente, tanto al pueblo miserable como a los representantes de la nueva religión puesto que, según las convocatorias de fiesta y culto publicados con intención de perpetuar los festejos conmemorativos de San Hipólito, de los siete toros bravos que en ese día se mataban, dos de ellos eran enviados respectivamente a los monasterios y hospitales. La víctima no podía ser ultimada, el toro no podía ser derribado, sin el concurso exacto de estas maniobras preliminares que estaban destinadas a darle a los espectadores la ilusión de que la víctima aceptaba dichosamente su destino.

La violencia controlada

¿Siendo humano o animal cómo se llega uno a convertir en dios? Sólo hay dos caminos o por la aceptación voluntaria «espontánea» del autosacrificio o por el sufrimiento. En el primer caso, para lograr alcanzar la ficción oblativa, los antiguos mexicanos recurrían a muchos sacrificios que iban desde la absorción de psicotrópicos hasta el agotamiento de apariencia lúdica: por ejemplo, se mantenían a ciertas víctimas despiertas por medio de cánticos que duraban varios días, a otras en cambio, se las hacía bailar durante horas y horas. A no dudar, los españoles tomaron conciencia muy pronto del interés que para ello podía tener esta dimensión: Bernal Díaz del Castillo insiste, en el relato que hace de los sacrificios humanos donde las víctimas fueron españoles, en que los adornaron con plumas y papeles, para, a continuación, obligarlos a bailar sobre «una plazeta que se hacía en el adoratorio donde estaban sus malditos ídolos... luego les ponían de espaldas encima de unas piedras...» para abrirles el pecho (12).

Lo que es cierto para el sacrificio humano lo es, también, para el sacrificio táurico. Pedro Romero de Solís subraya en efecto (comunicación personal) que este principio autosacrificial (que yo percibo, sobre todo, en el momento del paroxismo que corresponde a la estocada —sobre todo, por el procedimiento de recibir— cuando el toro al embestir se lanza por sus propios medios, sobre la espada letal) se ha convertido en un componente indispensable de la corrida de a pié. Esta no puede, en adelante, concebirse, en su plenitud, si los animales que combaten no presentan caracteres muy desarrollados de bravura y de nobleza que los empujan a embestir. El toro manso, rehusando la lucha, recibe la muerte, fuera del recinto ceremonial, menos gloriosa de los bueyes.

La lista de las torturas infligidas a las víctimas mexicanas, con el fin de lograr el agotamiento ceremonial que está en la base de la accessis al carácter divino por medio del sufrimiento ritualizado, sería excesivamente larga y dolorosa para servir de ilustración aquí. Sin embargo, constatamos que el método elegido por las tauromaquías ibéricas implicaba, igualmente, el recurso al sufrimiento sistemático. La mayoría de los episodios constitutivos

del sacrificio taurino responden a dos lógicas complementarias. Una lógica técnica primero, que viene a reforzar y embellecer las reglas del arte del toreo (13) y, a continuación, una lógica sacrificial; lógica que, como era de esperar, es tanto más imperativa cuanto es más necesaria para desarrollar, con éxito, una empresa de conquista espiritual. Indudablemente es en este sentido en el que deseamos adelantar algunas reflexiones. Concretamente, deseamos referirnos a la noción taurina de *suerte* que si, por una parte, está íntimamente ligada al arte de la tauromaquia, por otra, y como veremos, es muy adecuada, debido a su ambigüedad, para disminuir las resistencias ideológicas de los indios.

La suerte española y la fuerza del destino azteca

La suerte, noción metafísica donde las haya, que otras lenguas traducen por azar, destino, cubre un campo semántico muy vasto pero que sirve, entre otras, para calificar las operaciones tauromáquicas. La reencontramos, por ejemplo, en el vocabulario agrícola. En tauromaquia el término *suerte* designa a cada uno de los lances de la lidia, es decir, corresponde a una práctica técnica codificada mientras que, en el vocabulario agrícola, se nombra, con esa palabra, una superficie cultivable que evocaba en su origen la proyección física sobre un territorio dado del resultado de un sorteo (14). En efecto, antiguamente, los grandes propietarios agrícolas andaluces tenían la costumbre de abandonar a la suerte el cuidado de decidir el trozo de tierra que había de corresponder a cada uno de sus empleados terminando por identificarse el lote que se sorteaba con el proceso de adjudicación. En nuestros días no solamente se siguen llamando «suerte» los diferentes trozos que constituyen una «finca» sino que también este modo de atribución aleatoria permanece siendo uno de los sistemas de repartición —a partir de una lista oficial de paisanos solicitantes— de las tierras expropiadas a algunos latifundistas de la región de Las Marismas del Guadalquivir. ¿Suerte? En parte, puesto que numerosos de los derechohabientes proclaman, con razón o sin ella, que la suerte de ellos y que muchas de las nuevas distribuciones de tierras favorecen de nuevo a los mismos, dejando un número muy grande de campesinos, sin tierras, en la misma situación de carencia. En cierta manera, lo que los andaluces atribuyen al azar se parece mucho a lo que constituye la característica más notable de la situación en vigor sobre la Meseta Central mexicana: una atribución autoritaria por el ejecutivo (comisión ejidal, gran propietaria) responsable de las parcelas individuales en los ejidos del piojal de las ex-haciendas.

¿Funciona de manera distinta el proceso de las distintas suertes que forman la corrida? ¿No representan acaso, a los ojos de los espectadores un carácter ineluctable que viene a reforzar todo un sistema de códigos? Cada episodio de la corrida es aleatorio en sí mismo, cada uno de ellos pone en situación de riesgo de muerte al que torea. Pero si ésta llegara, fatalmente, a producirse no pondría, en causa, ni la finalidad de la cadena sacrificial ni tampoco el proceso técnico que ésta engendra. El rito es inmutable y se impone a todos.

Se ha hablado mucho del aparente carácter fatalista del indio mexicano que considera la muerte no más que otra cara de la vida. Sin querer detenerme mucho en el tópico no valdría mal recordar que este fatalismo, propio de las poblaciones autóctonas, ha sabido encontrar una justificación en los espectáculos sangrientos que le fueron propuestos antes y después de la conquista. Suntuosas puestas en escena, los sacrificios tanto azteca como español, no podían sino impresionar el espíritu de una población para

la que la marcha del mundo y los destinos individuales están marcados, desde el origen, por sus propios ciclos respectivos; y lo saben, todos, bien por las enseñanzas del mito, bien por los análisis de los adivinos. Confortadas por este principio ritual, las suertes taurinas venían a integrarse perfectamente en la concepción del mundo de los antiguos mexicanos: las suertes ilustran, en el mismo cuadro sacrificial, la subordinación de los destinos individuales al orden estructural que asegura la supervivencia del mayor número. ¿Pero cómo fue posible la sustitución de una práctica sacrificial por otra? ¿Puede un espectáculo exógeno encontrar su lugar en el sistema de pensamiento de un pueblo que se está tratando de colonizar? Quizás porque es preciso admitir que el orden impuesto a lo largo del siglo XVI por los conquistadores españoles constituía una brutal desestructuración y que, incluso, la supervivencia física de la mayor parte de la sociedad local estaba, por múltiples razones, fuertemente comprometida. Todo lleva a pensar que el sacrificio propuesto por los españoles disponía de dos triunfos mayores para volverlo aceptable: primero, que se trataba de una víctima sacrificial original ideológicamente seductora y, segundo, por asegurar la presencia de la sangre derramada que es esencial en ambos ritos.

La simbólica vehiculada por el toro buscaba, de una parte, tanto subrayar la aportación europea al principio de fertilidad en lo que se refiere a la relación entre el hombre y la tierra, como recordar el riesgo, el castigo que puede surgir, en cualquier instante, sobre el espacio natural conquistado. Se trataba, pues, de una forma de dualidad que los aztecas no tuvieron ninguna dificultad en admitir pues correspondía, bastante bien, a la que ellos mismos personificaban sobre su gran dios *Tezcatlipoca* que atribuye fortuna o dolor a cada individuo en función de su comportamiento cívico y aquel que los padres franciscanos se apresuraron a integrar en su doctrina bajo el manto dúplice o ambiguo del diablo. En el imaginario del indio vencido el toro permitía pasar, en los dos sentidos, de un universo cultural a otro, desde el *Texcatlipoca* azteca al diablo de la religión cristiana. Algunos procesos abiertos por el Santo Oficio en México entre individuos de las poblaciones indígenas nos informan claramente sobre esta propensión. Así en 1614 en Celaya se dió el caso de que tres individuos nativos, pero ya muertos, fueran declarados culpables de haber mantenido relaciones con el diablo (15). Las minutas del proceso describen que los tres hombres se habían encerrado en una gruta con el diablo y «que salió un toro negro para que toreaen los susdicho ... y que después de haber toreado al toro salió una mula negra (16), ensillada y enfrenada con guarniciones negras y un palo negro para darle garrotazos, a cuya mula montó Rodríguez; y a pesar de que corcoveaba mucho no pudo derribar al jinete» (Rangel, 1980: 44). Habiendo superado los tres individuos dichas pruebas gracias a la intervención del demonio a continuación les ofrece concederles sus deseo más queridos siempre que estuvieran dispuestos a pactar con él. Rodríguez «pidió que le diera un don para que las mujeres lo quisiesen, ser buen toreador y magnífico jinete». La cita es reveladora. El toro sirve aquí de intercesor con el diablo (17) —según el proceso clásico de los cuentos y de los mitos, es decir, de la puesta a prueba— para permitirle al interesado situarse a la vez en el sistema de valores indígena y en el mundo colonial (éxito con las mujeres, virilidad, fertilidad), a partir de dos destrezas que ya en la época eran frecuentemente practicadas y con éxito por los mexicanos.

Evidentemente el toro ofrece una imagen perfecta de víctima sacrificial: haciéndole penetrar en el recinto ceremonial se conjuga el peligro absoluto, es decir, se lo reintroduce en el dominio de lo sagrado que había sido sometido, simultáneamente, por los indios y por los franciscanos a un proceso de redefinición hasta el punto de llegar a ser el símbolo patente de una cultura nueva. Síntesis que, por otra parte, participaba de la antigua cultura

náhuatl y de la moderna cultura cristiana en lo que era común para las dos: la fascinación por la sangre.

España y México, sin ser los únicos, parecen haber atribuido al espectáculo de la sangre derramada ritualmente una importancia excepcional en la expresión de una pertenencia común a normas culturales específicas del grupo. Los mexicas pretendían que los borbotones de sangre que corrían como consecuencia del sacrificio permitían evitar el agotamiento inmediato de una reserva enegérgica determinada responsable del mantenimiento del equilibrio cósmico. La sangre, en la medida que había sido divinizada por el intermediario del pueblo azteca, constituía el lazo alimentario entre la divinidad y la humanidad. Sangre, que, por supuesto, se distinguía notablemente de aquella que se derramaba en los campos de batalla o en los actos de violencia incontrolada. Es, pues, esta profusión necesaria de fluido sacrificial la que constituye el objeto de espectáculo. No ocurre lo mismo en el sacrificio taurino practicado por los españoles porque en el derramamiento de sangre debe ser mínimo siempre para que la ejecución de las suertes sea perfecta. Es más, muchas veces, el espectador pierde conciencia de la sangre derramada porque según Ignacio Sánchez Mejías (1987: 34) creía reconocer en el culto al toro porque aunque sólo fuera»... una pantomima más en el mundo, es la manifestación del alma nacional» pues, de hecho, derramando la sangre no solamente se regenera el alma nacional, sino que además permite al individuo aceptar las dificultades inherentes a su propia vida. Después de todo, no importa mucho que el individuo vea o no en el sacrificio público un interés egoísta e inmediato porque lo que verdaderamente permanece es la voluntad profunda de tomar parte en una manifestación comunitaria y cultural. La sangre que mana de las heridas que le infringimos al toro nos une a la tierra que esa propia sangre ha alimentado.

Se plantean nuevas cuestiones que abren otras tantas vías de investigación. Es preciso buscar en la Historia, pero también en las reglas de organización de la sociedad que dispone los espectáculos, las razones por las cuales un juego taurino, típicamente andaluz, se convierte en fiesta nacional tanto en la Península Ibérica como en México. En la medida en que la corrida de toros respondía a las preocupaciones, primero, espirituales y, después, culturales del pueblo novohispano, a la sazón bastante diezmado, es lógico que intentara fagocitar el sacrificio taurino. Le importaba bastante poco que se le escapase la organización del espectáculo, su lógica misma (reproducción y extensión de los grandes señoríos, de los grandes latifundios), pues, lo que, en adelante, iba a retener era la *afición*, la cual tenía que asumirla ya como espectador, ya como actor directo. El grupo indio encontraba ahí una manera de individualizarse en relación al conjunto de la sociedad hispanizada, de liberarse, por un momento, de su estado de dependencia. Los castellanos, por su parte, tendían a una forma de sincretismo, muy cercana a las tendencias sistemáticas de lo náhuatl, apropiándose de los elementos culturales más importantes de la cultura que ellos deseaban someter a fin de obtener una integración más completa del grupo dominado en su propio sistema. Queda por saber si las gentes del toro —de posiciones muchas veces equívocas— que participaron en la estructuración del toro, en la Baja Andalucía, aplicaron también un principio parecido. En cualquier caso, sus sentimientos taurófilos no llegaron jamás a provocar un movimiento de rebeldía contra el orden establecido. En el caso de México es distinto, y como vamos a ver a continuación, esto permitiría probar de una manera definitiva la perfecta integración del sacrificio taurino en la difícil edificación ideológica nacida del contacto entre dos grandes culturas. Se trata de una curiosa anécdota que vale la pena ser contada.

El primero de marzo de 1756, en la región de los volcanes (18), el cura de Tlacayajpa

pretendió prohibir las corridas de toros previstas con motivo de la fiesta patronal porque habían caído en domingo. Los villanos, frustados, incendiaron las casas consistoriales y la casa del cura, el cual pudo salvarse gracias a que huyó a tiempo. Fue necesario enviar la tropa para acabar con los indios que se habían refugiado en la montaña. La calma no volvió a la región hasta después del 6 de abril. Mientras tanto, numerosos indios habían caído víctimas de los proyectiles de los soldados.

Un etnólogo que hubiera pasado por el macizo mexicano y que hubiera oído esta narración siendo, a su vez, ignorante del lejano origen andaluz de las corridas. ¿No habría pensado que el motín era la consecuencia de la voluntad de los indios de oponerse al proceso de aculturación española, a la vez que reclamaban la libertad para actualizar una práctica cultural esencial y profundamente autóctona?

(Traducción de Pedro Romero de Solís)

NOTAS

- (1) Se duda de la publicación efectiva de la bula en España. No obstante, sólo hizo falta la intervención de Felipe II para que el Papa Gregorio XII derogara parte de la reglamentación de su predecesor por medio de otra bula «Exponi nobis» de 25 de Agosto de 1585 (J. Pereda, 1944). El Papa debió rendirse fácilmente a los argumentos del soberano de un país cuyo respeto por la religión jamás había flaqueado. Felipe II dirigiéndose a Gregorio XII escribía «que sentía que aquella bula de S.S. no surtiese efecto en sus dominios, porque era la fiesta de toros costumbre tan antigua, que parecía estar en la sangre de los españoles» (Cit. por F. Villalón, 1986: 19 y el marqués de Tablantes, 1917 (1988): 25).
- (2) Empleo esta expresión para simplificar y no tanto en su acepción axiológica como por afán clasificatorio. Los mexica-aztecas pertenecen al grupo cultural náhuatl que, tradicionalmente, ocuparon las regiones que P. Kirchoff (1952), apresuradamente, quiso reducir a una entidad geográfica y cultural distinta: Mesoamérica. Con esta noción atrayente se daba la impresión que el México azteca había constituido una especie de bolsa independiente de la vasta cultura panamericana cuya identidad demostró C. Levi-Strauss en la fluvial serie de sus *Mitológicas*.
- (3) En la cultura española la relación entre el sacrificio humano y el sacrificio táurico o, lo que es lo mismo, el Auto de Fe y la Corrida de Toros fue ya esbozado por Pedro Romero de Solís (1987).
- (4) Cf. D. Fournier (1985).
- (5) Esta fecha ha sido propuesta por J. de Núñez y Domínguez, 1944.
- (6) Antes de la invasión azteca de la Meseta Central las poblaciones cerealísticas de Mesoamérica practicaban ya sacrificios humanos por decapitación en el curso de ritos lunares.
- (7) Cit. por G. Baudot, 1981: 149.
- (8) Cf. en particular lo que escribían Luis Weckmann (1985) y G. Baudot (1981) sobre este tema.
- (9) Cf. por ejemplo Ortega y Gasset y la *Tauromaquia* F. de Goya.
- (10) Pedro de Fonseca: «La vida en la colonia. Cuadernos de apuntes de un ministro del Santo Oficio 1606-1617 en *Boletín del A.G.N.* t. XIV, 4, 1943.
- (11) Dejo al lector el cuidado de decidir si esta leyenda es fruto de la imaginación de los indios o, por el contrario, una operación táctica de comunicación ideológica hábilmente lanzada por los europeos.
- (12) Bernal Díaz del Castillo: *Historia de la Conquista de Nueva España*, México, Porrúa, 1976; cap. CLII, pág. 352.
- (13) Me permito aportar el punto de vista del tecnólogo del artículo publicado por J. Pitt-Rivers sobre el sacrificio del toro; el hecho de que la muerte codificada según los cánones de la corrida moderna implica la obligación de «cruzarse» —hacer la cruz— es simbólicamente

muy significativo aunque uno no imagine muy bien otro procedimiento técnico para ejecutar, eficaz y absolutamente, la suerte suprema en el toreo a pié. Está en efecto, bien lejos la época en la que los toreros a caballo se veían obligados a matar, pié a tierra, a su salvaje adversario. Según el marqués de Tablantes (1917 (1988): 19) sólo utilizaban técnicas aproximativas.

- (14) Es curioso constatar que la estructura del relato sobre los actos reprobables de los tres indios y mestizos corresponde exactamente, mediando interesantes adaptaciones características de la influencia colonial, a la de numerosos mitos americanos que se encuentran incluso en los ojibwa del Norte de Canadá (Cf., p. ej., E. Desveaux, 1988).
- (15) Sobre el reparto en *suertes del ruedo* de la tierra, ver Romero de Solís (178-79: 70-71).
- (16) Otro animal importado (Observación del autor).
- (17) En una magnífica visión de la tauromaquia en la que, por cierto, el demonio no representa al invasor español, I. Sánchez Mejías escribía en 1929: «... el toro es el demonio y para librarse de él hace falta hacer la cruz con la muleta y el estoque... Matar al toro es matar a la muerte y al demonio» (I. Sánchez Mejías, 1987).
- (18) N. Rangel, 1980: 142.

BIBLIOGRAFIA

- Baudot, Georges: *La vie quotidienne dans L'Amérique espagnole de Philippe II. XVI siècles*. París, Hachette, 1981.
- Colección de documentos inéditos de Ultramar*. Madrid, Real Academia de la Historia, 1985, t. IX.
- Desveaux, Emmanuel: *Sous le signe de l'Ours*. París, Maison des Sciences de l'Homme, 1988.
- Díaz del Castillo, Bernal: *Historia de la Conquista de Nueva España*. México, Porrúa, 1976.
- Fonseca, Pedro de: «La vida en la colonia. Cuaderno de apuntes de un ministro del Santo Oficio, 1606-1617», en *Boletín del A.G.N.*, t. XIV, 4, México, 1943, págs. 595-615.
- Fournier, Dominique: «Le sacrifice humain chez les Aztèques, Questions de technologie?» en *Techniques et culture*, Nouvelle serie, nº 5, págs. 49-72.
- «Le pulque et le sacrifice humain chez les aztèques», en *L'Imaginaire du vin*, Marseille, ed. Jeanne Laffitte, 1983.
- Mauss, Marcel: «Essai sur la nature et la fonction du sacrifice (1899)», en *Oeuvres I*, París, Editions de Minuit, 1968, págs. 193-307.
- Núñez y Domínguez, J. de: *Historia y tauromaquia mexicanas*, México, Botas, 1944.
- Ortega y Gasset, J.: *La caza y los toros*, Madrid, Espasa-Calpe, Austral, 1962.
- Pereda, Julián: *Los toros ante la Iglesia y la moral*. Bilbao, Ed. Vita, 1945.
- Pitt-Rivers, Julián: «Le sacrifice du taureau», en *Le temps de la reflexion*. Gallimard, 1983, págs. 281-297.
- Rangel, Nicolás: *Historia del toreo en México*, México, ed. Cosmos, 1980.
- Romero de Solís, Pedro: «El rapto del toro: Eques agonistes», en *Separata*, Sevilla, nº 1, 1978-79, págs. 63-71.
- «Público y toros en la Plaza de la Maestranza», *El País*, 5-V-87.
- Sánchez Mejías, I.: «La tauromaquia», en *Qutes*, nº 6, 1987, págs. 23-25.
- Tablantes, marqués de: *Anales de la Real Plaza de Toros de Sevilla, 1730-1835*. Sevilla, 1988 (1917).
- Toro Buiza, Luis: *Sevilla en la historia del toreo*. Sevilla, Ayuntamiento, 1947.
- Villalón, Fernando: *Taufilia racial*. Madrid, Ed. Observatorio, 1986.
- Weckmann, Luis: *La herencia medieval en México*. México, El Colegio de México, 1983.

DE INDUMENTARIA TAURINA: LA MONTERA

Pedro ROMERO DE SOLIS
Universidad de Sevilla. C.S.I.C

En un memorable artículo publicado en *Le Temps de la Reflexión* (IV, 1983) Julian Pitt-Rivers iniciaba la exposición de su teoría sobre la tauromaquia partiendo de la lectura de un óleo de tema georgino. Pitt-Rivers se refería al famoso «Roger libera a Angélica» que se conserva en el Museo del Louvre (Fig. nº 1). En ésta, como en tantas otras variantes de «San Jorge y el Dragón» (Fig. nº 2) (1), que constituyen otras tantas sugerentes iluminaciones relativas al heroico combate del Santo Jorge contra el Monstruo, aparecen *el caballero* lanzado, en representación apologética de la cortesía y, por tanto, de la cultura medieval, *el dragón* como la imagen de un reino terrorífico de la Naturaleza y, atada a la roca, desnuda, a la espera del sacrificio, destella la figura lunar y marmórea de la doncella.

Pitt-Rivers señala que allí están, en estado embrionario, sugeridos todos los elementos de la corrida de toros moderna aunque los *ritemas* hayan cambiado, con los tiempos, de significación. El héroe —con el paso de la tauromaquia caballerescas al toreo de a pié— ha perdido en santidad tanto como ha mermado en cualidad heroica, desfallecimiento moral que le ha reducido al punto de ser considerado el más villano de los presentes en la plaza; el dragón se ha transformado en toro, pero en la mudanza el animal horrible se ha convertido en un noble bruto que incorpora algo humano; finalmente, la doncella, al mutarse en *travestí*, se ha erigido en verdadera protago-



Fig. nº 1

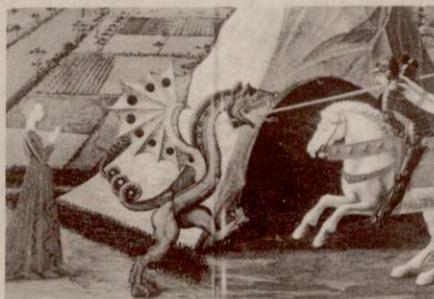


Fig. nº 2

nista convirtiéndose en el nuevo héroe agonal del rito: el matador.

Pitt-Rivers declara que el objetivo de su artículo «El Sacrificio del Toro» es, exactamente, despejar el sentido simbólico de la corrida, que no será otro sino la expresión ritual de la reivindicación del orgullo masculino puesto permanentemente en peligro en la confrontación diaria de la vida.

Dentro de este contexto, una de las afirmaciones más notables de Pitt-Rivers es aquélla donde asegura que el torero, que aparece al comienzo de la corrida con una indumentaria que refuerza su apariencia femenina, a medida que la lidia se va consumando —aproximándose al final— se va dotando, progresivamente, de gestos y atributos cada vez más masculinos, para finalizar, con la ejecución de la suerte suprema, en la más clara representación apoteósica de la virilidad.

Sin embargo, para iluminar las observaciones de Pitt-Rivers, nos parecen más sugerentes las delicadas y misteriosas figuras de las doncellas castas y vestidas de las tablas de Paolo Ucello que la Angélica de Ingres. Es más, nos causó una excitante sorpresa la extraña coincidencia que se produce, en el Ucello del Jacquemart-André, de una parte, entre los dramáticos bordados de azabache en fondo rojo del traje de la doncella —¡tan taurinos!— y los lunares negros de las alas del monstruo —¡tan flamencos!— (Fig. nº 3) y, de otra, el título *De Lumières et de Lunes* —¡De Luces y Lunares!— de otro artículo de Pitt-Rivers, nuestro homenajeado, relativo al análisis de los vestidos andaluces de connotación festiva (2) coincidencia que disparó mi deseo de dejar escritas algunas reflexiones acerca de la *montera*, de ese enigmático sombrero que nadie ha sabido decir de donde proviene y que, sin embargo, comienza en seguida a desvelar su significación si lo situamos en el contexto de la interpretación que Pitt-Rivers propone de la corrida de toros.

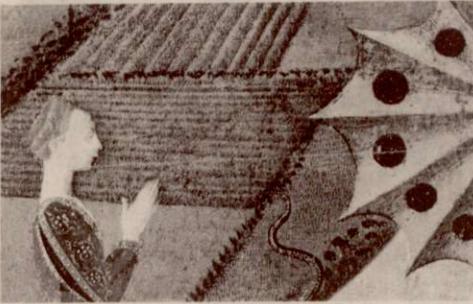


Fig. nº 3. Fragmento de la reproducción anterior

El antropólogo inglés recuerda que, más de una vez, se ha sugerido que al comenzar la corrida la imagen del matador presenta un aspecto notablemente afeminado. En efecto, aunque sólo fuera por el colorido y los adornos del traje de luces ya sería suficiente para sostener dicha afirmación dada la sobriedad tradicional de la indumentaria masculina andaluza; pero, a mayor abundamiento, los manejos llenos de gracia y de ritmo de la capa, que constituyen auténticos pasos de danza, sitúan a

sus actores del lado de la gracia y del movimiento que, en Andalucía, son cualidades exclusivamente femeninas. Las burlas y adornos que el torero realiza con la capa y la forma cuidada de «tapar», tras el vuelo y el revuelo de la misma, su cuerpo, es decir, su masculinidad, constituyen rasgos estéticos cuyos momentos análogos sólo podemos encontrar sugeridos en el baile flamenco femenino.

Realizados estos lances iniciales en un tiempo en que el matador, absolutamente hablando, ha sido identificado por el público en la persona del picador —el cual, generalmente, en el curso de su actuación es execrado por el público— el primer espada desaparecerá del todo, en cuanto tal, para dar paso y protagonismo a los banderilleros. El tercer acto de la corrida comienza con el retorno del matador que, en la ceremonia del brindis, se quita, por primera vez, la *montera* y con un gesto muy particular, mitad orgulloso, mitad despreciativo, la tierra, a su espalda y por encima del hombro, al suelo. Se arma, entonces, de estoque y muleta —de los que nunca ya se irá a desprender— muestra su

cuerpo por entero junto con la plenitud de su sexo —cita al toro aproximándole ostensiblemente su vientre, su «bulto» —infla el pecho, se adelanta majestuoso «galleando» (3) y obliga a obedecer a la fiera, en ese instante y, para siempre, ya dominada. Durante el primer acto —según Pitt-Rivers— el torero, figura femenina, seduce y burla al toro, le hace girar a su alrededor sin ponerse jamás a su alcance, y después de la serie de pases lo sitúa en la jurisdicción del picador. Por el contrario, en el tercer acto, demuestra su dominio, su poder, aparentemente mágico, en virtud del cual obliga a obedecer a la bestia que permanecerá inmóvil o embestirá según el deseo racional del matador. Por último, una vez la fiera lo suficientemente cansada para que incline la orgullosa y altiva cabeza, es decir, hasta obligarla a llevar la testuz humillada, el matador debe lanzarse, por encima de los cuernos, y hundir su estoque en la cruz del lomo «hasta mojar la mano» en la sangre palpitante del bravo animal fulminado ya con la muerte.

De esta manera, si el valor simbólico del torero, durante la corrida, sufre dos transformaciones (4) —comienza por delicada doncella y termina en macho poderoso transformado, incluso, en toro— el animal, por su parte, recorre un trayecto simétrico aunque inverso: en el instante de su aparición en el ruedo surge como monstruo todopoderoso, pura expresión de la agresividad más viril a la vez que símbolo del poder generador, y finaliza con la aparente ofrenda de su vida al deseo del matador, entrega obediente y humillada que parece ser fiel trasunto de la imagen femenina que la sociedad patriarcal mediterránea promueve y exalta.

Veamos, a continuación, cómo se inscribe la *montera* en la interpretación de la corrida de toros propuesta por el profesor Pitt-Rivers, y de la que hemos dado un apresurado avance.

En relación con la *montera* debemos señalar, en primer lugar, su extraño comportamiento semántico pues si de una parte, la voz *montera* viene a denominar, con cierto humor, cualquier sombrero o gorro, de otra, identifica el más extraño de los sombreros españoles. Decimos extraño porque si es posible precisar las distintas fases evolutivas por las que han ido transformándose los sombreros típicos de la indumentaria varonil española, en el caso que nos ocupa, en la *montera*, no hemos podido encontrar claros antecedentes ni tampoco lo hemos podido derivar claramente de alguna operación quirúrgica sobre alguno de los sombreros de la época.

Tampoco la investigación etimológica nos ayuda mucho. El siglo XVII, como puede leerse en el *Thesoro de la Lengua* de Cobarrubias, entendió por *montera* «la cobertura de cabeza de que usan los monteros, y a su imitación los demás de la ciudad». Un siglo después el *Diccionario de Autoridades* nos dice que la «cobertura de la cabeza, con un casquete redondo, cortado en cuatro cascotes, para poderlos unir y coser más fácilmente, con una vuelta o caída alrededor para cubrir la frente y las orejas» es lo que debe considerarse por *montera*. Es decir define un sombrero, encasquetado, con visera para los ojos y dotado, además, con un protector de orejas que no tiene nada que ver con la *montera* taurina que nosotros conocemos. Quizás siguiendo esta acepción es como deba ser interpretada la cita de Cossío, refiriéndose a dicho tocado, que extrae «Del libro de noticias particulares... del Archivo Municipal de Madrid». En efecto, dicho manuscrito daba cuenta de una fiesta de toros celebrada en la Plaza Mayor de Madrid en 1619 y precisaba que, en aquella ocasión, los toreros salieron «señalados con monteras». Muy posiblemente, en este caso, por *monteras* se refiriera a los sombreros que utilizaban entonces los monteros, como, por otra parte, aseguraba, en el mismo siglo XVII, Cobarrubias. Sobre esta significación volveremos pues la consideramos de cierto interés. Que la *montera* se emancipa de su primer significado cinegético y viene a cubrir con su voz muchos sombreros distintos

parece evidente a partir del *Etimológico* de Roque Barcia cuando en pleno siglo XIX —es decir, en pleno éxito popular de las corridas toros— escribía que «entendemos por *montera* la cobertura para abrigo de la cabeza que regularmente se hace de paño, de forma de varias hechuras, según el uso de cada provincia».

Es así, que la voz *montera* dejó al sombrero al que se refería en una desconcertante indeterminación lo que ha permitido que el significado taurino se haya alzado, modernamente, con el monopolio de su utilización. En cualquier caso y, como hemos podido constatar, tampoco el análisis de la voz nos ha servido para penetrar, siquiera superficialmente, en la semántica del sombrero taurino por excelencia (5).

Pero si este análisis, en verdad, no nos lleva a ninguna parte no debemos sorprendernos si el discurso general y canónico de la significación de los sombreros tampoco nos vaya a esclarecer nada. En efecto, a lo largo de la historia, la indumentaria en general y las prendas que cubrieran la cabeza en particular han tendido de una parte —reflejando la diversidad social— a distinguir los grupos sociales y, de otra, —al interior de los mismos— a marcar las diferencias jerárquicas. Es más, son las prendas que cubren la cabeza aquéllas que manifiestan o proclaman las diferencias de poder o de jerarquía en el seno de las sociedades humanas desde tiempo inmemorial. De todos es conocido el celo con que el espada luchó por obtener su preeminencia en el ruedo respecto de los otros toreadores presentes. El marqués de Tablantes y Luis Toro, los historiadores de la tauromaquia sevillana, nos transmitieron en sus inolvidables estudios las fuertes polémicas que sostuvieron los matadores para ser considerados no sólo jefes indiscutibles de sus cuadrillas, sino también, reconocidos como las más altas jerarquías presentes en los ruedos. Estas polémicas, que enfrentaron a los matadores con los varilargueros y, por tanto, con los propios usos de la Real Maestranza de Caballería de Sevilla, se prolongaron en la indumentaria misma quedando al fin resuelta a favor de los toreros cuando lograron utilizar el hilo de oro en los bordados de sus trajes, privilegio del que entonces gozaban sólo las más altas personalidades sociales de la época. Sin embargo, no deja de ser chocante que los toreros exigieran tanto a la hora de distinguir sus trajes y tan poco en la de sus sombreros, sobre todo, en un país —en coherencia con la teoría expuesta— donde la preeminencia social más excelente consistía en gozar del privilegio de permanecer *cubierto* (con sombrero) ante el rey, privilegio de que sólo podían hacer uso los nobles «con grandeza de España». Así pues parece evidente, aunque por paradójico sorprenda, que una de las funciones simbólicas que podemos atribuir a la *montera* y, con ello contribuir a una primera hipótesis de significación, es que por medio de ella todos los toreros, lejos de distinguirse los unos de los otros, son todos uno y los mismos. La *montera*, en consecuencia, tan pronto como aparece en el ruedo aniquila y destruye, por la cabeza misma, cualquier diferencia, cualquier distinción, cualquier jerarquía que pudiera, entre ellos, establecerse. Es decir, la *montera* contradice, misteriosamente, la función social de los sombreros.

Aunque el estudio de la evolución de los sombreros en la plaza de toros no nos permite despejar la incógnita del origen de la *montera* si nos reafirma en la convicción del carácter, por una parte, excepcional de este tocado y, por otra, de su procedencia autóctona, es decir de su aparición simultánea y conjunta al proceso de invención de las corridas de toros.

En efecto, de la observación de estampas, grabados y lienzos producidos en los siglos XVII y XVIII y durante la primera parte del XIX concluimos que el sombrero más popular, en cualquier circunstancias, fue el que se denominaba *chambergó*, un sombrero de anchas y flexibles alas cuyas utilización fue tan compartida en nuestro país que en el



Fig. nº 4. Goya: «Autoretrato»

extranjero, y a pesar de su procedencia europea, llegó a ser conocido como *sombrero español* (Fig. nº 4).

A principios del XVIII, Felipe V prohibió a los ciudadanos, de las principales capitales de la nación, acudir a los corrales de comedias y a los paseos públicos embozados con capa larga y protegidos por las alas voluntariamente bajadas del gran sombrero chambergo. Desde 1713 a 1766 —fecha, esta última, en que tiene lugar el motín de Esquilache— se sucedieron, sin mucho éxito, las prohibiciones, aunque, poco a poco y empezando por las clases altas se empezó —acomodándose a los deseos ilustrados respecto al *chambergo*— unas veces, a sujetar sus alas dando lugar a los sombreros de dos y tres picos y, otras veces, a recortar en algo y endurecer en mucho las alas hasta dejarlas rígidas y planas dando lugar a los sombreros «de medio queso» y, en lo que se refería a las capas, a acortarlas elevando sus bajos hasta

dejarlos a una cuarta del suelo o, incluso más, adoptando el afrancesado *redingote* (6) (Fig. nº 5).

Es interesante, como adelante se verá, retener de una Real Orden, de las muchas que se dictaron, en el siglo XVIII, las disposiciones sobre indumentaria, la recomendación a la «gente civil de alguna clase y distinción» que usase, precisamente, la capa corta o el *redingote*, peluquín o pelo propio y sombrero de tres picos (7). Así muchos nobles y personas principales serán retratados a lo largo del XVIII con la peluca o el pelo largo y el sombrero de tres picos bajo el brazo (Fig. nº 6). Obsérvese que si sustituimos la capa larga española por el *capote de paseo* —la capa corta era reclamada por la autoridad para su utilización en paseos públicos— y el sombrero de tres picos por la *montera* que carece de alas y deja la cara al descubierto, el traje de luces se convierte, de una parte, en la más fiel respuesta a la autoridad y, de otra, identifica a los toreros, que por mecánicos eran de baja condición social, con gente «de clase y distinción» deseo que siempre formularon los toreros y que finalmente fue razonando y suficientemente reivindicado en la propia *Tauromaquia* de Pepe-Hillo.

Sin pretender exhaustividad, no obstante, una mirada, aunque somera, sobre los documentos gráficos del siglo XVIII relativos a lo taurino, nos permite, muy pronto, constatar aquella observación. Por ejemplo, en el conocido grabado al cobre, debido a José de la Cruz y fechado en 1777, del diestro Pedro Romero, que aparece con un imponente toro abatido a sus pies,

Fig. nº 5. Del libro *Historia de la Villa y Corte de Madrid*, litografía a partir de un dibujo de E. ZarzaFig. nº 6.
Goya: «Conde de Cabarrús»

sostiene ya, con su mano derecha, un sombrero de tres picos (Fig. nº 7)

En un dibujo de Sandoz Rollín, grabado en 1785 por Parizeau —cuya reproducción adjuntamos (Fig. nº 8)— aparecen seis toreros, de los cuales, dos son picadores o varilargueros —que podemos identificar por ir tocados con sombreros de alas anchas al modo *chambergo*— y cuatro toreros de a pié que van cubiertos con sombreros de tres picos.

En la *Colección de Principales Suertes de una Corrida de Toros*, estampas firmadas por Antonio Carnicero en 1790, los sombreros de los toreros son variados, diversos; por ejemplo, en una estampa seleccionada al azar, el primer espada va con redecilla, de chambergo el picador y los peones lucen, todos, sombreros de dos picos (Fig. nº 9).

Quizás la evolución del tocado de los toreros de a pié, en los ruedos, iría hacia la generalización del sombrero de dos picos aunque tampoco parezca clara; por ejemplo, en la *Colección de Estampas de novillos embolados y toros...*, dada a la luz editorial por la librería Escribano de la calle Cervantes de Madrid en 1792, los toreros se reparten la redecilla, el chambergo de alas más bien cortas y los sombreros de tres picos (Fig. nº 10). Insinuábamos la evolución hacia el dos picos que parece confirmarse en la *Colección de Doce Láminas Grabadas pro Luis Fernández Noseret* en 1795 porque, en ellas, los peones o toreros de a pié se cubren ya todos con sombreros de dos picos (Fig. nº 11).

Finalmente, si observamos el conocido lienzo «Suerte de matar», de Goya, procedente de la colección de la marquesa de Santa Cruz (Fig. nº 12) donde se representan casi una veintena de toreros acodados, casi todos, en la barrera esperando que el primer espada de buena cuenta del bravo, resulta que están indistintamente descubiertos o bien tocados con sombreros de dos picos, salvo el matador, en primera plano, que se dispone a hundir el estoque sobre la cruz mientras burla la acometida con un sombrero de alas anchas y flexibles: «una vez más, un sombrero chambergo. Sin embargo, no nos debe



Fig. nº 7. Pedro Romero. Grabado de Juan de la Cruz. Año 1777



Fig. nº 8. Dibujo de Sandoz Rollín. Grabado por Parizeau (1785)

desorientar la utilización del chambergo por el diestro para matar, pues Goya, en este caso, prima la anécdota sobre lo genérico y busca dejar testimonio como en toda su «tauramaquia» de lo asombroso y desconmual.

Así pues, en estos últimos documentos gráficos analizados hemos observado que en la plaza de toros, a pesar de la diversidad de sombreros que utilizaron los toreros

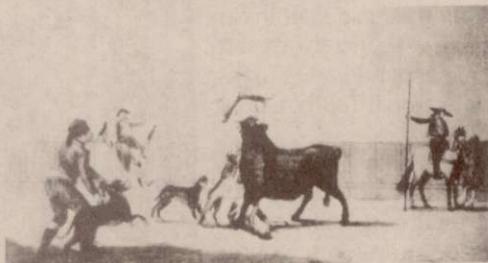


Fig. nº 9. De la «Colección de Principales Suertes...», Antonio Carnicero (1790)

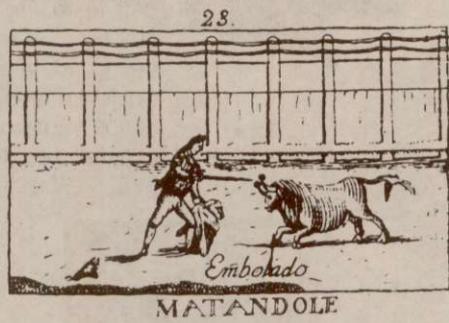


Fig. nº 10. De la «Colección de novillos embolados...» (1792).

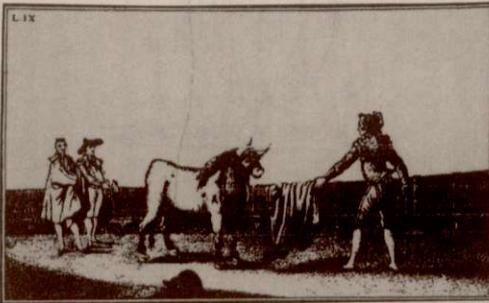


Fig. nº 11.
De la «Colección de
Doce láminas grabadas
por L. Fernández
Noseret» (1795)



Fig. nº 13.
Goya: Fernando VII

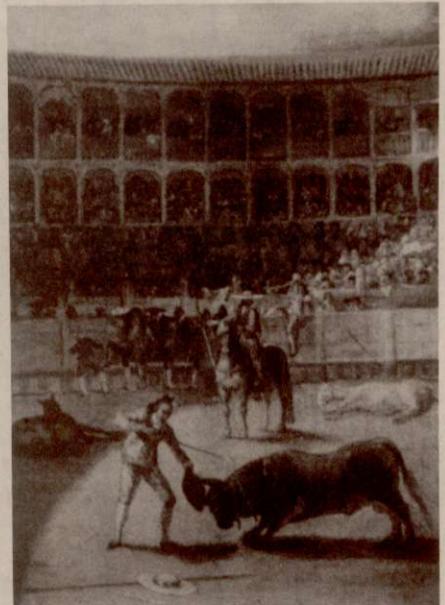


Fig. nº 12. Goya: Corrida de toros



Fig. nº 14. Goya:
El conde de Fernán Núñez

a finales del siglo XVIII y durante el primer cuarto del siglo XIX, quizás puede distinguirse una preferencia hacia el *sombrero de dos picos* que, si en un principio, se colocó en sentido longitudinal como, por ejemplo, lo tenía puesto Fernando VII en el retrato ecuestre de Goya que se puede ver en la Real Academia de Pintura de San Fernando de Madrid (Fig. nº 13) después se puso transversalmente, atravesado, como lo utilizaba Napoleón y se cubría en 1803, el conde de Fernán Núñez posando para Goya (Fig. nº 14). Finalmente, la incorporación del sombrero de dos picos al traje de luces está felizmente expresada en un lienzo del pintor sevillano José Chaves (1839-1903) que reproducimos en este texto (Fig. nº 15) y en el que se puede constatar cómo dicho sombrero es el adecuado para acoplarlo a la cabeza sin importunar, por delante, al lazo y la redecilla y, por detrás, a la moña. Es posible que al sombrero de dos picos, o de candil, adoptado por majos y toreros (Fig. nº 16) se le comenzase a llamar entre los cultivadores de la gaupeza, *montera* como término irónico que



Fig. nº 15. Chaves:
«Torero paseando por las
calles de Sevilla»



Fig. nº 16.
«Los toreros y la maja».
Grabado del siglo XIX

hacia referencia a la caza ¿del toro?, ¿de la mujer? o con un talente de ironía social ¿al propio humilde y montaraz origen social de los toreros?

Si nos interesamos no ya tanto por el sombrero como por el adorno de la cabeza adelantamos que el siglo XVIII fue el siglo de la moda del pelo largo, fue el siglo de las generosas pelucas en los hombres y de los sofisticados peinados —auténticas arquitecturas— en las mujeres de modo que puede decirse que fue una centuria de mucho pelo y poco sombrero. Por eso mismo, en los retratos de la época —como ya hemos tenido ocasión de percibir— nos encontramos a los caballeros y toreros con el sombrero en la mano (Fig. nº 6) o bajo el brazo (Fig. nº 7), a las mujeres igualmente, salvo escasas excepciones, utilizando pequeñísimos sombreros que sujetaban, a veces, con bandas de sedas (Fig. nº 17) y, con más frecuencia, delicados lienzos o mantillas prendidas, habitualmente, con un lazo (Fig. nº 18).

Es así que en el siglo XVIII el tratamiento del cabello por los toreros será, siguiendo



Fig. nº 17. Fragonard: «Fiesta en Saint-Cloud». Siglo XVIII



Fig. nº 18. Hogart: «Tertulia en casa de los Child». Siglo XVIII

la moda de la sociedad a la que pertenecen, dejárselo crecer, quizás, lo más largo posible y, para la briega, recogerlo dentro de una vistosa reddecilla (Fig. nº 19).

La albanega o reddecilla se sujetaba con una cinta que terminaba en un lazo encima de la cabeza.

Obsérvese el grabado del diestro Francisco Romero (Fig. nº 20) donde se perciben muy bien tanto las dimensiones de la reddecilla como la importancia del lazo. Más con la ayuda del fragmento del célebre retrato «Garrick y su esposa» debido al pincel de Hogarth (Fig. nº 21), una de las últimas obras del artista realizada poco antes de su muerte en 1762, nos apercebimos perfectamente —y si es que nos quedaba alguna duda— de lo femenino del atuendo del torero. Esta apariencia afeminada debió ser general y buscada volunta-



Fig. nº 19. Goya: Fragmento de «Corrida de novillos en un pueblo»



Fig. nº 20. El matador Francisco Romero. Grabado del siglo XIX



Fig. nº 21. Fragmento de «Garrick y su esposa», de Hogarth (1757)

riamente como se desprende de la estampa grabada al cobre por Juan de la Cruz en 1777 que representa al torero Costillares y sobre la que no debemos olvidar dirigir una última mirada al gracioso lazo que corona su cabeza (Fig. nº 22).

Con el advenimiento del nuevo siglo y, con él, los gigantescos movimientos revolucionarios que sucedieron en Europa y que, en España, se prolongaron con la guerra de la Independencia, la moda masculina abatió el pelo largo y dejó a los hombres tan cortos



Fig. 22.
Joaquín Costillares



Fig. nº 23
Anónimo



Fig. nº 24. Francisco
Montes (Paquiro), por
A. Carretero *



Fig. nº 25. «Cúchares».
Grabado del s. XIX

de cabello como largos de libertad. Luis del Campo, uno de los pocos aficionados que se han ocupado de la indumentaria taurina, refiriéndose a estos primeros años del siglo XIX escribe: «Sospecho que los toreros del primer tercio de la centuria decimonónica quedarían confusos al contemplar sus cabezas sin los largos cabellos que acostumbraban recoger con la redecilla. Para llenar esta vacío idearon una especie de pequeñas pelucas, estilaron la moña y se dejaron crecer las patillas» (8) (Figs. nº 23 a 25).

A la vista de las primitivas representaciones de la *montera* que aparecen en estas ilustraciones por sus pequeñas dimensiones, por la configuración del pelo ensortijado y por el material con el que algunas se fabricaron, llegamos a la conclusión que estamos ante un objeto tan próximo y parecido al cabello que más semejaba su hábil prolongación que su aseado escamoteo. Es decir, la *montera* disimula, voluntariamente su condición de sombrero para disfrazarse de peluca: «sorte de coiffure» me parece recordar que denominaba Teófilo Gautier a la *montera* en su *Tauromaquia* de 1843. Aunque las monteras de mejor mérito o postín eran elaboradas en fina labor de pasamanería, las más corrientes, las llamadas de astracán, se hacían de piel de negro cordero nonato. Es decir, la misma elaboración de las *monteras* nos está sugiriendo que son artificios para que el hombre, disfrazándose de animal, finalice por identificarse con él. Era, sin duda, la misma técnica —basada en la razón analógica— la que utilizaban los hombres primitivos, desde el Paleolítico, en sus actividades y destrezas, no solamente cinegéticas sino, probablemente, también religiosas: recuérdese que en numerosas danzas religiosas o mágicas propias de pueblos, de los que se suelen llamar primitivos, los celebrantes o participantes se revisten o disfrazan con máscaras e indumentarias de apariencia animal (Fig. nº 26).

¿Qué es entonces la *montera*? Cuando la tenemos entre las manos la reconocemos, por su consistencia y peso, como un sombrero y, sin embargo, cuando los toreros hacen, en la plaza, el paseillo y se aproximan a la barrera para saludar al presidente inclinándose levemente y, con suave ademán, se llevan la mano a la sien saludando parecen indicar que no van cubiertos, que sólo llevan una peluca. ¿En razón de qué esta urbanidad femenina de permanecer cubierto? En verdad nos podemos sentir desconcertados. Qué son, pues, las *monteras* ¿sombrosos o pelucas?

Pero tampoco es la *montera* simplemente un simulacro de pelo humano. Su evolución es más sutil; maravillosamente imperceptible, porque sintetiza y confunde la pequeña peluca con el sombrero de dos picos en un intento de dotar a la cabeza, aumentada, de una apariencia, a la vez, animal y femenina, feroz y delicada. En los mismos años en que se publicaban las «Tauromaquias», es decir, que se intenta la formulación científica

del toreo sobre la base del conocimiento del animal, con la adopción de la *montera*, literalmente, los toreros no hacen sino colocar el toro en sus cabezas.

Es ahora cuando podemos comprender por qué y cómo la *montera* se emancipa del proceso social de la indumentaria en general y rompe con su función canónica de establecer las distinciones y jerarquías. La *montera* en efecto, crea, entre aquellos que se la calan, una voluntad simbólica de confusión, es un disfraz que si, por una parte, los hace entre ellos a todos iguales, por otra, los hace semejantes al animal. Este gregarismo simbólico —¿no está ya en las figuras parietales del arte prehistórico?— que introduce la *montera* proclama, entre los toreros, la necesidad de constituirse en *manada* es decir, en la única posibilidad para aproximarse, identificarse y confundirse con el animal al que hay que conocer para saberlo burlar.

Ya dijimos que la misma elaboración de las *monteras* nos está sugiriendo que son artificios para que el hombre se identifique con el animal. La evolución posterior de la *montera* parece transitar esa significación pues su primer paso fue el encasquetamiento delantero cubriendo toda la frente de modo que no hubiese solución de continuidad entre las cejas (Fig. nº 23) y una pilosa frente como los rizos de la testuz del animal (Fig. nº 28). Posteriormente comenzó a crecer en el sentido horizontal, por los extremos, merced a dos especie de picos que surgieron lateralmente (Fig. nº 29) dotados de una gran flexibilidad y movimiento como puede constatarse examinando la figura nº 30, una pintura de costumbres, en la que el torero parece brindar, a una invisible figura, con su *montera*. La capacidad de movimiento de dichos picos permite que estos se asemejen, notablemen-

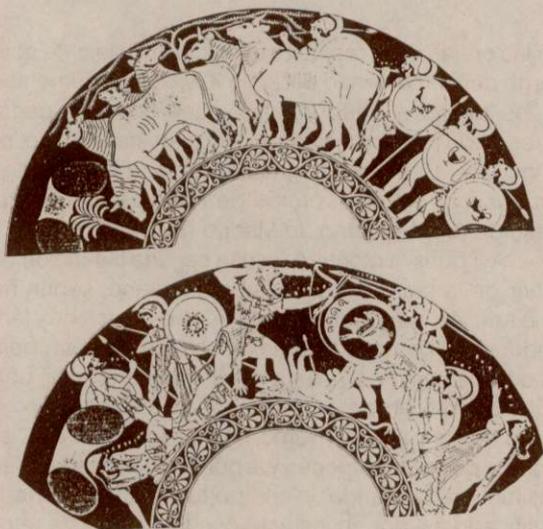


Fig. nº 26. Desarrollo de una copa ática del museo de Munich (siglo VI a. de C.). Heracles roba los toros de Gerión y para ello tiene que enfrentarse previamente a él



Fig. nº 27. Grabado de Francisco Montes (Paquiro). Principios del s. XIX

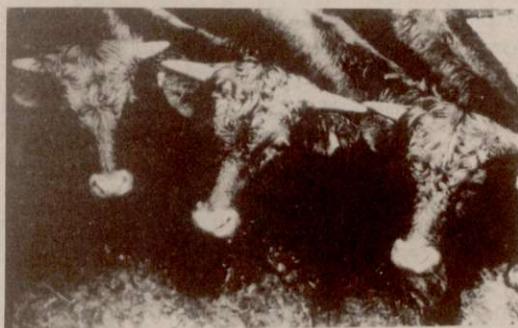


Fig. nº 28. Erales en el campo. Foto de Arjona

te, a las orejas de la res. Esta evolución no dejó de actualizarse, a lo largo del primer tercio del siglo XIX, en la indumentaria utilizada por los toreros en las plazas y así, por otra parte, hubo de expresarla la imaginación de algunos artistas. Véase, por ejemplo, como «vió» la *montera* Ignacio Zuloaga en el fragmento que reproducimos de su «Toreros de Pueblo» que se guarda en el Museo de Arte Moderno de Madrid (Fig. nº 31).

Así pues la montera resulta ser una invención producida al interior de la tauromaquia misma que tiene, según hemos visto, como función manifiesta subrayar las dimensiones femeninas del lidiador en el primer tramo de su astuto combate, pero, también, como función latente incluir y diluir a los toreros en una hipotética muchedumbre animal, en la *manada*. Es en el comienzo de la corrida, en el paseíllo mismo, donde los diestros, seguidos por todos los peones, aparecen ya, por la modalidad de recorrido que transitan, manifestando un comportamiento de *manada*. El torero, identificado así por un instante con la Naturaleza, atravesando a pié los terrenos del ruedo y aproximándose a la barrera sugiere la representación de un bóvido emergente. Calificamos a este luminoso minotauro como la representación sugerida —por inconsciente— de un bóvido emergente no sólo por su aparición en el ruedo sino también porque transmite simultáneamente las cualidades de ligereza, feminidad, indefensión y juventud, frente a la referencia supermasculina e hipergenital que guarda el público del toro bravo que instantes después irrumpirá, descompuesto y tremendo, en la plaza.

En efecto, una simple manipulación sobre el fragmento correspondiente a la cabeza del toro del grabado reproducido en la figura nº 7 nos ofrece la imagen inconfundible de la *montera* (Fig. nº 32). Es más, si observamos un toro joven, un eral, por detrás, tal como indica el dibujo adjunto, tomado del natural, y abstraemos tanto su cuerpo como sus cuernos aparece, con toda claridad, la silueta inconfundible de la singular *montera* (Fig. nº 32). La imagen, mutilada de los órganos de ataque y penetración es la que produce el fantasma de la *montera*: es decir, la imagen inconsciente sobre la que la tauromaquia, sin saber por qué y poco a poco, fue elaborando tan original tocado.

En consecuencia, los materiales psíquicos que parecen estar en la base de la elaboración inconsciente de la *montera* responden a necesidades que, por supuesto, se hallan en resonancia reactiva con las producciones simbólicas que sugiere el propio animal. Está claro que cuando el toro expresa, con el despliegue espectacular de la fuerza y la ferocidad, su dominio sobre el ruedo del mundo, proclama, simbólicamente, a su vez, el momento originario en que la plenitud de la Naturaleza contiene la vida balbuciente, es decir, es un momento ingenuo en que la Fuerza aparece como el primer umbral de la Existencia. Estas significaciones están contenidas en el rito táurico porque en una



Fig. nº 29. José Redondo (Chiclanero), por A. Carretero



Fig. nº 30. Chaves: «Torero ante la reja»



Fig. nº 31. Zuloaga: Fragmento de «Toreros de pueblo»

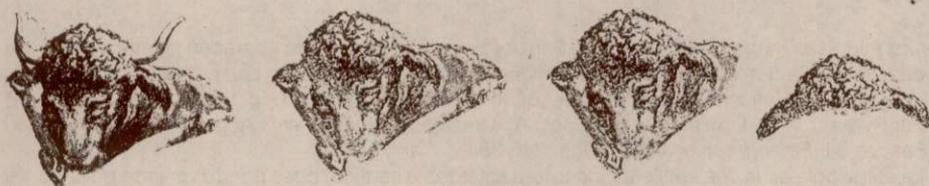


Fig. nº 32. Manipulación a partir de un fragmento del grabado reproducido en la Fig. nº 7

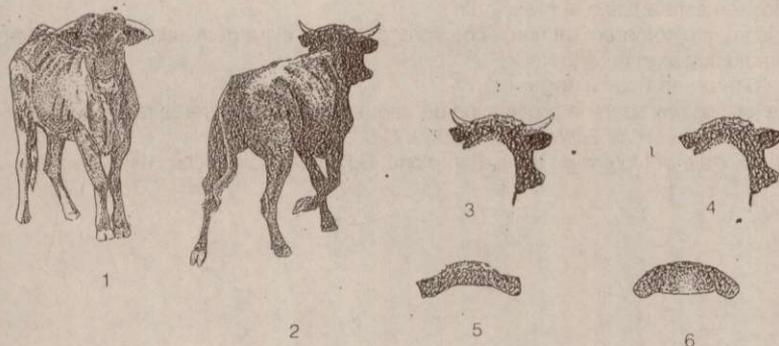


Fig. nº 33. Del eral a la montera. Dibujos de María Alarcón

sociedad históricamente patriarcal y ancestralmente guerrera la aparición fulgurante de la bestia alude al principio mismo que la imagina y sustenta: la hipermasculinidad. Frente a tanta fortaleza, a tanto furor del toro y de la Naturaleza, la Cultura sólo puede aparecer si se ampara tras la burla, si avanza cautamente tras el ingenio. A la faz oscura del toro rotundo y genital corresponde al envés ambigüo y luminoso del torero. La *montera* sirve a esta tarea a la vez que la representa: engaña al toro doblemente pues si, de una parte, permite al matador disfrazarse de animal y confundirse con la manada, de otra y simultáneamente, al adelantar una versátil y vertiginosa apariencia femenina le facilita aproximarse a él, atraerlo y encelarlo, en resumidas cuentas, burlarlo.

Hasta que el torero no se *desmontera* y lanza el disfraz de su cabeza lejos de si no aparece el matador: no se inicia la representación ritual del dominio del hombre sobre la vida, del control varonil de la escena donde corre la existencia.

El hombre para vencer al toro, es decir, para restablecer ritualmente su dominio tiene que confundirlo y conocerlo, tiene que acercarse e identificarse a él. La *montera* es la cumbre encrespada donde se cruzan y se rizan los trayectos de esas identificaciones y los laberintos de esas confusiones.

NOTAS

- (1) Nos interesan, sobre todo, aquellos «San Jorge y el Dragón donde aparecen la imagen patética de la doncella que ha sido ofrecida al monstruo para ser devorada. Los paradigmas serían los Ucellos de la National Gallery y del Jacquemart-Adndré de París (Fig. nº 2).
- (2) Pitt-Rivers, J.: «De Lumières et de Lunes: Analyse de deux Vêtements Andaluos de Connotacion Festive», *L'Ethnographie*, 1984, págs. 245-254.
- (3) La etimología de la voz «gallear» incorpora este doble sentido, pues puede venir de gallardo, es decir, del occitano «galhart» que significa «dominador» y «arrogante» o de «gallo», es decir, del latín «gallus» cuya significación se prolonga con «engallado» que califica al huevo de fecundado y al contricante de «erguido».
- (4) Pitt-Rivers tiene en cuenta otra tercera: el carácter sacerdotal de su primera aparición de la que nosotros vamos, en este artículo, a prescindir.
- (5) Por el contrario, el otro sombrero taurino, el *castoreño*, es una clara derivación del chambergo de alas endurecidas y algo recortadas.
- (6) Redingote era una prenda con mangas.
- (7) «Dictamen de los fiscales sobre la prohibición de capas largas y sombreros redondos». Efvia, V.C. *Los jesuitas y el motin de Esfilvilache*, Madrid, C.S.I.C., 1947.
- (8) Del Campo, L.: *El traje del torero de a pié*. Pamplona, Ed. La Acción Social, 1965, pág. 84.

ANTROPOLOGOS Y FOLKLORISTAS: DESENCUENTROS Y CONFLUENCIAS*

Enrique LUQUE BAENA
Universidad de Salamanca

Quiero comenzar mi exposición con un obligado pero también gozoso capítulo de agradecimientos. Vaya, pues, mi agradecimiento a los organizadores de este Congreso por invitarme a hablar en esta sesión de apertura. Gracias, también, por proporcionarme la ocasión de estar, aunque sea brevemente, en esta ciudad de la cual todo lo bueno y maravilloso es inefable porque su solo nombre lo evoca... Y *Sevilla*, como en el poema de Machado. Un apellido también de evocación obligada en ocasión como ésta. Gracias, por último, pero también sorpresa porque hayan pensado Udes. en mí, ya que no recuerdo haber escrito en mi vida una sola línea acerca de la música, la danza o la indumentaria tradicional. Como en su día, cuando me lo propusieron, me aseguré de que no se trataba de una equivocación (ya que mis apellidos no son infrecuentes en estas tierras y podía darse el caso de un homónimo especialista en estos temas), puedo garantizarles que me han obligado a pensar en lo que podría justificar mi presencia aquí y lo que voy a contarles es fruto de no pocas reflexiones y meditaciones.

A lo largo de mi exposición les hablaré de lo que puede esperarse de una colaboración entre antropólogos y folkloristas, de lo que no debe esperarse, de lo que nos ha unido y de los que nos ha separado y, por último, del campo donde nuestros esfuerzos pueden confluír y creo que ya están confluyendo de algún modo.

Mi predecesor en estas lides y buen amigo, el profesor Rodríguez Becerra, se encargó ya en ocasión como ésta de subrayar los lazos entre antropología y folklore, así como de bosquejar su historia de Andalucía que él tan bien conoce. Ni que decir tiene que no pretendo enmendarle la plana, ni quisiera tampoco, repetir lo que él ya dijo en aquella conferencia inaugural.

Yo he titulado la mía evitando deliberadamente los términos antropología y folklore. Es sobre todo el primero —que es de lo que sé algo— tan pretencioso y, al tiempo, tan vacío de contenido distintivo, que prefiero usar el más modesto de *antropólogos*. Este hace referencia a profesión, ocupación u oficio si se quiere. Y la vida de cualquier individuo se llena, por fortuna, de muchas más cosas que aquello que ejerce o profesa. Otras cosas

* Conferencia pronunciada en el acto de inauguración del II Congreso del Folklore andaluz, celebrado en Sevilla en diciembre de 1988.

éstas que, además, afectan a lo que hace como profesional bastante más que lo que aprende de su disciplina.

Admitamos, pues, de entrada que la heterogeneidad es grande en el seno de lo que llamamos antropólogos —me imagino que también ocurre algo semejante en el caso de los folkloristas—. Puede ser un buen punto de partida, y luego veremos porqué, para ulteriores colaboraciones.

En cambio, esto de antropología es bastante más cuestionable. Si alguna vez —cosa que dudo— ese término significó algo unívoco e indiscutido, hoy no ocurre tal cosa. Seguimos necesitando adjetivaciones que cada vez fragmentan más la precaria unidad de los saberes acerca del hombre y de los hombres. Los fragmentos de ayer o anteayer (antropología física, cultural, social) lejos de reconstruirse se fragmentan a su vez en minúsculas parcelas. Hoy, porque a buen seguro parecerán inabarcables a los especialistas de mañana o pasado. Si bien nuestro país, siempre peculiar, vino a dar no hace mucho carta de naturaleza a la antropología con la adjetivación *social* en un famoso decreto sobre áreas de conocimiento. Y cuando el BOE habla de provisionalidad, como allí se hacía, ya podemos asegurar a nuestra flamante disciplina un futuro que se asemeja bastante a la eternidad.

Esa ficción o corsé legal unitario ha ido paralelo con la definitiva instalación académica de la antropología en nuestro país. Lo cual, qué duda cabe, contribuye al alejamiento de folklore y de los folkloristas. El esquema de las *dos culturas* que dibujó el británico Snow hace ya años, la científica y la humanística, se reproduce y multiplica en otros muchos campos del conocimiento. En general, con las mismas características que resaltó Snow. Porque este autor subrayaba cómo las disciplinas consideradas científicas gozaban respecto a las humanísticas no sólo de un pretendido mayor rigor científico, sino también de un correspondiente reconocimiento académico, social e incluso económico.

Pues bien, es posible que sea esa la imagen que inspire las relaciones entre la antropología y el folklore. Lo ha sido —ya, no— en otros países y es posible que se esté reforzando en este país nuestro. Tal vez, me temo, sea esto lo que haga parecer normal mi presencia aquí y ahora y, en cambio, resulte más bien impensable el caso inverso: la invitación a un folklorista para que dé esta conferencia en un congreso de antropología.

Si eso es así, debo manifestar que no me agradan, en ningún caso esas situaciones ancilares. Menos admisibles si cabe cuando se dan entre campos tan indiferenciados en otra época. Pero aprovechamos, en todo caso, la ocasión para reflexionar unos y otros en lo que nos une y en lo que nos separa, y, de paso, en nuestras respectivas carencias y en algún que otro logro.

Lo que nos ha unido y puede seguir uniéndonos es, ante todo, una idea explícita o implícita de qué sea *cultura*. A nadie de los presentes, estoy seguro, descubro nada si recuerdo que, frente a las teorías elitistas de la cultura que el siglo pasado recogió o consolidó, los antropólogos y folkloristas (a veces, unos y los mismos) desarrollaron otras de una aptitud desconocida hasta entonces. Amplitud que permitió, a partir de entonces, considerar cultura lo que la gente sencilla narraba, sus vestimentas, sus bailes, su música o sus manufacturas tradicionales. También, claro está, las mismas cosas o actividades de los pueblos primitivos. Ambas vías llevaban a un resultado similar: la universalización social y planetaria de la idea de cultura.

Pero esa coincidencia inicial y duradera no debe ocultarnos divergencias y desencuentros ya desde los primeros pasos. Como ponen de relieve los modernos historiadores de nuestras disciplinas, las situaciones sociales e históricas influyeron pronto en las ópticas de quienes definían términos aparentemente idénticos (1). Pensemos, por ejemplo, que los términos inglés y alemán *folk* y *volk* (de los que deriva obviamente el castella-

nizado folklore) no tienen el mismo significado. El inglés hace referencia vagamente a conjuntos de gente y a su cultura peculiar; el alemán, en cambio, es mucho más preciso y tiene connotaciones tanto culturales como genéticas o racionales. Y lo mismo ocurrió con los diferentes vocablos que uno y otro idioma usó para referirse a cultura. Así, mientras el británico Tylor (que tanto influyó en un cierto sector de folkloristas) equiparaba cultura y civilización al hablar indistintamente de una u otra, en el ámbito germánico se oponían esos mismos términos. Para los germanos de la época, *cultura* evocaba imágenes de estabilidad, simplicidad campesina y adhesión a tradiciones; *civilización*, por el contrario, se equiparaba a modernidad y por ello —en medio de un pujante conservadurismo y racismo— a desarraigo o peligro.

Dicho en otros términos, en un caso la vida tradicional y sus manifestaciones se contemplaban como *etapas* de un proceso que conduciría inexorablemente a la modernidad. En el otro, la tradición venía a concebirse como un mundo permanentemente separado y opuesto al mundo moderno. En un lado, hipervalorización del presente; en el otro, del pasado. Reliquia casi museística la vida antigua o tradicional desde el optimismo victoriano; defensa o barrera frente al imprevisible futuro desde la temerosa óptica de la Europa Central de fines del siglo pasado.

¿Qué duda cabe que nuestros esquemas de investigación y nuestras premisas teóricas son o han sido en buena medida herederos o tributarios de esas perspectivas?. Tal vez, de una curiosa combinación de ambas, que ha resultado, en ocasiones, en una sacralización de la vida tradicional y en una consideración museística de lo cultural. Al final volveremos a ocuparnos de este punto.

Tengamos en cuenta ahora, también, que la antropología social británica —que tanta influencia ha tenido en algunos de nosotros— rechazó en nuestro siglo los estudios folklóricos (éstos se han reintroducido luego en las instituciones universitarias del Reino Unido de la mano de la historia social y de la literatura (2)) y que tal rechazo estuvo motivado por el triunfo del funcionalismo en las cátedras británicas y su absoluta desconfianza hacia las reconstrucciones especulativas de los victorianos. Reconstrucciones y especulaciones en las que, como es sabido, el folklore jugó un papel sumamente importante. Y el resultado de ese rechazo es también conocido: estudios monográficos primero de sociedades tribales, más tarde de comunidades rurales, donde quedaba prácticamente excluida la dimensión temporal y su lugar venía a ocuparlo un nebuloso presente que parecía de siempre. Dicho de otro modo, algo muy parecido a la inmanencia del *Volk* germánico del pasado siglo. El llamado «presente etnográfico» (esa ficción consistente en hablar de los grupos humanos como si siempre hubieran sido de este modo o de aquel otro) sigue apareciendo en libros de antropología de finales de esta década en la que vivimos.

Curiosa y desafortunadamente, por vías muy diferentes quizá, en esta actitud que acabo de esbozar han coincidido antropólogos de renombre y folkloristas aficionados. De tiempo atrás y de nuestro tiempo. Nos lo cuenta con ironía Luis Díaz Viana en una reciente publicación a propósito del intento de vestir un presunto «traje regional soriano».

Nos dice: «hubo quienes se dirigieron seriamente a mí para que les asesorase. Para provocar su reflexión les pregunté que de cuando lo querían, de qué pueblo y de qué área, si de ricos o de pobres de pastores o de arrieros. Coincideron, por fin, conmigo en que ningún pueblo, ni siquiera en Soria, fue en ninguna época uniformado "de consuno", pero me consta que algún erudito local encontrarán que les fabrique a la medida un vistoso traje calcado de grabados del XVIII o del XIX para los próximos Sanjuanes» (3). Mucho me temo que lo mismo ocurrirá con los otros temas de este Congreso (la música y la danza).

Sin duda, esto no es el folklore, sino mal folklore («folklorismo llama a esto el autor

al que acabo de referirme: pero también hay antropología mala o «antropologismo» nos dice Díaz).

Ciertamente, el gran fallo de ese y otros «folklorismos» estriba en sacar de contexto, en descontextualizar la actividad, el objeto, la pieza que se estudia. Pero no fue el caso del padre del folklore andaluz. Machado y Alvarez recogía una cita de Herbert Spencer sumamente ilustrativa al respecto. Dice así al referirse a la presentación de materiales y del pueblo que los había producido.

«No se debería omitir el cuadro de su vida diaria, sino describir cuáles eran el régimen doméstico, la alimentación, los placeres; en fin, como sirviendo de lazo a todo este vasto conjunto de hechos habría que trazar una exposición de su moral y práctica (...) según se dedujese de la legislación, de las costumbres, de los proverbios y de las acciones» (4).

Sustituyamos tan sólo algunos vocablos que hoy suenan a obsoletos del párrafo anterior y sabremos que Demófilo tenía ya en sus manos una guía breve pero completa de lo que ha sido moderno trabajo de campo antropológico.

Los antropólogos han solido incurrir menos en ese fallo, en la descontextualización. Por influencia sobre todo del funcionalismo malinowskiano, han estado más atentos a buscar relaciones entre hechos sociales y culturales. Más aún, han pretendido que el estudio antropológico de los grupos humanos debía ser global, totalizante. Era esa, se nos decía, una de las marcas distintivas de la antropología, la que la diferenciaba de disciplinas cada vez más cercanas, cada vez menos diferenciadas, como la sociología, la geografía humana o la psicología social.

Aparte de la pseudometafísica que entrañan esos conceptos de *todo*, *totalidad* y otros semejantes, hay que confesar con humildad que tales pretensiones tienen poco que ver con los más que modestos resultados de nuestros presuntos estudios globalizadores. Y por lo que respecta a los temas que van a estudiarse en este Congreso, no está de más recordar que poco o nada pueden Udes. aprender de muchos de nuestros estudios. Por ellos podrá saberse algo, bastante o mucho de organización familiar, economía, cultivos, segmentación social y política y algunas cosas más. Pero esos grupos humanos que hemos descrito y analizado, en Andalucía y fuera de Andalucía, diríase que no usan trajes o vestidos, que no cantan ni danzan. Es triste, pero hay que reconocerlo: nuestros estudios muestran hombres y mujeres bastante grises, casi incoloros y completamente arrítmicos. Tan irreales, en suma, como el famoso traje regional soriano.

Sé que no descubro con lo que acabo de decir ningún secreto a muchos de los presentes. De otro folklorista español tomo las interesantes palabras que siguen, pronunciadas en el I Congreso de Etnología y Folklore de Castilla y León. Sirvan para reflejar por dónde andan nuestros desencuentros. Por supuesto acepto la carga crítica que encierran. Dice así:

«Aquí hemos escuchado doctísimas disertaciones sobre textos romanescos y líricos sin que hayamos oído una sólo nota, aunque fuese reproducida en grabación, de las melodías con que, seguramente, los informantes las dictaron. Y sin embargo es seguro que un buen número de problemas de lingüística no encontrarán su solución final si no es estudiado conjuntamente el documento literario y su soporte musical. En todo caso, *leer una canción* es privarla al menos de la mitad de su capacidad de transmitir emoción y lirismo. Y recitar un romance arrancándole su soporte sonoro, ese sonsonete monótono y monocorde que ha sido como el cauce por el que su texto ha discurrido de memoria en

memoria, es como matarlo a medias» (5).

He aquí una consecuencia más de esas *dos culturas* a que antes hacía mención. Se plasma en un especialismo de dudoso valor científico. Especialismo que, en lo que aquí nos concierne, ha llevado a una arbitraria separación entre unos y otros objetos culturales, asignándose a sí mismos los antropólogos el comportamiento y las instituciones sociales así como los valores que inspiran unos y otros, principalmente, y dejando un auténtico cajón de sastre para quienes se ocupan de folklore.

Deberíamos —y sé que es difícil, tal vez utópico— hacer intentos por ambas partes encaminados a que no se desperdiciaran tantos esfuerzos aislados. Aprender del otro; no sólo de sus logros, sino —más si cabe— de sus fracasos. Pero, también, aprender a colaborar unos con otros, ya que esos estudios de un sólo investigador (reminiscencia de un mítico pasado de la investigación antropológica y, en realidad, pobre remedo del hombre orquesta) tienen tan precarios y discutibles resultados.

Pero mientras que esas colaboraciones y esos intercambios van llegando —si es que llegan— vamos a tratar de bosquejar en que bases comunes nos movemos o podemos movernos ya. Recordaba antes cómo cierta noción de cultura había servido de rampa de lanzamiento de antropólogos y folkloristas. Si hace más de un siglo ese concepto presentaba ya aquellos importantes matices diferenciados, imaginemos cuál no será la situación en nuestra época con tantas y tan variadas escuelas, tendencias, capillas o banderías como se dan en las denominadas ciencias sociales y humanas.

Sin embargo, y aun a riesgo de generalizar demasiado y de simplificar no poco, cabría decir que de un siglo a esta parte se ha producido un importante y decisivo cambio en la manera de concebir y, por tanto, de analizar los fenómenos culturales. Y este cambio no puede dejar de tener consecuencias para los temas que van a estudiar Vdes. aquí.

Me refiero a lo siguiente. Los fenómenos culturales se concibieron tiempo atrás con el carácter de cosas, de productos acabados. Algo que se podía recoger como las piedras o como las plantas de geólogos o de botánicos. Ya se tratara de costumbres o de literatura oral, de indumentaria o de vivienda, de música o de danza, la consideración reificadora venía a ser la misma. El impersonal *se* (lo que *se* canta, *se* baila, *se* hace o *se* viste en tales o cuales sitios u ocasiones) de tantas y tantas descripciones antropológicas o folklóricas, unido probablemente a inadecuadas políticas museísticas, han sido factores que han entorpecido la comprensión de los fenómenos culturales. Fundamentalmente porque se los alejaba conceptual y físicamente de los individuos que los creaban y les daban vida.

Esas objetivaciones de la cultura hace tiempo que comenzaron a considerarse tanto ingenuas como falseadoras. Entre otras cosas porque tenían mucho que ver con torpes comprensiones de lo que es la objetividad y el quehacer científicos. Partimos hoy, por el contrario, de lo que los fenómenos culturales y sociales son artefactos absolutamente inseparables de, o incompresibles sin, sus creadores: los hombres y mujeres que viven en tal sitio y en tal época. Y a tal efecto, tan artefacto es el gesto como la palabra, la ideología como la danza, la vivienda, la economía o la indumentaria. Sencillamente, porque todos son expresiones de peculiares modos de vida, de instalarse en el mundo y de concebirlo y percibirlo. Y lo que hace efectivamente peculiar o instintivo tal o cual artefacto (tan danza, tal vestido, pongo por caso) no son tanto sus características aisladas por importantes que estas sean (ritmo, color, forma, etc.) cuanto su inserción e imbricación en esos modos de vivir y de ver el mundo.

En un sentido muy general, muchos artefactos humanos de épocas y lugares diferentes se nos parecen: lo que llamamos religión, familia o derecho. Pero muchas veces sus semejanzas son aparentes, como vistas desde lejos. De cerca —que es donde gusta

de instalarse el antropólogo y el folklorista— la cosa cambia. Y allí los materiales más heterogéneos adquieren nueva vida y nueva forma. Algo así como ese *bricolage* de la feliz metáfora de Lévi-Strauss, pero mucho más cercano a la consciencia y a la historia que el famoso «pensamiento salvaje».

Se me ocurren ejemplos que yo mismo he estudiado. Tal es el caso de una institución jurídica consuetudinaria revestida de insólito ropaje desde un punto de vista estrictamente legal para poder sufrir los posibles embates desde el exterior. Y otros muchos ejemplos, propios o ajenos. Pero dejaré de nuevo la palabra al mismo estudioso de la música popular a que antes aludía. Dice:

«La práctica folklórica, viva y funcional, mezcló géneros y especies, con una libertad total, empleando, por ejemplo, una jota para rondar, una tonada de ronda para el momento de trillar, un romance para hacer más llevadera la siega, una canción de baile para dormir al niño, o cantar a dúo una melodía que en rigor no lo admite sin ser desnaturalizada» (6).

Por eso mismo, los fenómenos culturales son difícilmente inteligibles si prescindimos del contexto. Porque son proyecciones de formas de sentir, de percibir el entorno y de vivirlo así configurado. Formas todas sedimentadas en el transcurso de años, de siglos tal vez, de convivencia; a veces con apariencia inmóvil, otras de fugacidad sorprendente. Formas que engloba el concepto hoy usado y abusado de *identidad*. Pero identidad no sólo de espacios relativamente permanentes —la región, la comarca, el pueblo— sino de grupos sin base territorial permanente o específica (como pueden ser desde las llamadas «tribus urbanas» a los estratos profesionales). A veces, expresan fronteras. A veces también, ponen de relieve la relatividad o la fluidez de todas las fronteras que en el mundo son.

De ahí, también, que tal danza, tal música, tal vestido no sea meramente un objeto. Son así —como decía Marcel Mauss de los hechos sociales— cosas, entes visibles y muchas veces perdurables más allá de quienes los crean y les dan vida. Pero también son —diría igualmente Mauss— *representaciones*; esto es, expresiones simbólicas de otras realidades no manifiestas en esta canción o en aquel baile. O en el uso o la forma de determinadas indumentarias masculinas o femeninas, infantil o adulta, de clase, de deliberada integración en un grupo o de marginación social igualmente querida, deseada o impuesta.

Precisamente porque lo que van a estudiar Vdes. aquí son creaciones humanas, son entidades expresivas, cargadas de significado y de sentido. Y en este terreno pueden —tal vez deban— confluír los esfuerzos de antropólogos y folkloristas. En el análisis del material existente y en la guía de la futura investigación.

En uno y otro caso la tarea es apasionante. Pero nada fácil de acometer. Me refiero a la *interpretación* de estos y otros fenómenos culturales. Lo fácil, por el contrario, es la simplificación.

Nuestra tierra, Andalucía, ha sido y sigue siendo cantera de simplificaciones en este y en otros terrenos. Por tanto, admitámoslo, no sólo de extraños sino también de propios. Y, también, de tirios y troyanos, de rojos o de azules. Tanto da que unos vean a Séneca o al senequismo detrás de todo lo profundamente andaluz como que otros adivinan opresión de siglos, pongo por caso en el ronco *quejío*. Al fin y al cabo, ambos vienen a dejarnos bastante a oscuras respecto a qué sea esto del alma andaluza o porqué ha optado por expresarse de ese modo un pueblo que sufre. En otras palabras: los estereotipos, los tópicos, los clichés o los slogans, son buenos objetos de investigación, pero dudosos o sospechosos cuando lo transformamos en herramientas conceptuales o heurísticas.

Caben otras simplificaciones de las que tampoco estas tierras se han visto libre. Me refiero a lo que podría llamarse la simplificación, o mejor el reduccionismo medioambientalista. La ilustraré con un pintoresco ejemplo (ajeno a Andalucía) de la autora Joan Lawson, quien sostiene que en las llanuras fértiles o en los valles de los ríos (como ocurre en las márgenes del Danubio o en algunos lugares de Francia o Dinamarca) los movimientos de las danzas tradicionales dibujan una inclinación hacia abajo, como si los cuerpos fueran atraídos por la tierra. Los bailes se ejecutan en grupo, usando el mismo paso y entrelazándose de alguna forma los danzarines. En cambio, en zonas montañosas, el baile se hace individualista y saltarín.

El problema es que las explicaciones más aparentemente obvias no son, necesariamente, las más fiables. Y en este caso al que acabo de aludir por una razón concreta: el medio en el que vivimos los seres humanos no es, valga la repetición, inmediato sino mediatamente físico. Es, ante todo, simbólico. Y lo ha sido durante milenios, cientos de milenios tal vez. Desde que podemos hablar de seres humanos. Como dice el genial Borges, «para ver una cosa hay que comprenderla» (7). Esto es, carecemos de sentidos que capten directamente las cosas. Entre éstas y nosotros hay muchos filtros.

Por eso, precisamente, es por lo que los referentes empíricos de estos conjuntos de símbolos no pueden ser el río, la montaña o la planicie. Los hombres —habrá que repetirlo— somos seres sociales; esto es, tan artificiales como los artefactos que creamos. Y el primer y principal artefacto es — como vió hace siglos el gran Hobbes— la sociedad en la que vivimos. Allí es, por tanto, donde deberemos buscar los significados de estos significantes.

Pero tampoco cabe esperar —lo apuntaba antes— una interpretación muy prometedora de aquella que consiste en buscar un significado aislado para cada posible significante, igualmente aislado. Es decir, a tal movimiento en la danza, a tal motivo ornamental en el vestido o a tal cadencia rítmica un significado social específico. Ya sean posiciones en la estructura social, relaciones sociales o acontecimientos.

El estructuralismo —primero estrictamente lingüístico, luego ampliamente cultural— nos ha enseñado que los símbolos constituyen *códigos* cuyas gramáticas hay que desentrañar si queremos entenderlos. Ningún brocado, ninguna nota musical, ningún fonema significa nada aisladamente. Cada uno constituye parte de un sistema que hay que descifrar y conocer antes de poder relacionar unos sistemas con otros. Si no, haremos mala sociología o mala antropología del arte popular. Del mismo modo que antes de que se iniciara el conocimiento de los códigos lingüísticos se hacía sociología lingüística trivial y un tanto ramplona. Un solo ejemplo, pero muy ilustre: Herbert Spencer señalaba cómo la gramática castellana y su predilección por determinados tiempos verbales reflejaba una sociedad jerarquizada y desigual, mientras que la gramática inglesa y su uso de otros tiempos era también congrua con una sociedad democrática. Esto, aparte de simplificador, no es más que fruto de confundir la realidad con el deseo. O de imponer a los hechos nuestras peculiares ideologías. La disculpa, en el caso de Spencer, es que faltaban años para que comenzara la revolución en el estudio de lenguaje que inició F. de Saussure. Nosotros, folkloristas y antropólogos, tenemos menos disculpas.

Sin embargo, los modelos y los métodos lingüísticos no son, no pueden ser una panacea. Y ello porque el lenguaje es *sólo* un código entre otros de los que engloban nuestras sociedades y nuestras culturas; entre ellos, éstas manifestacioneks folklóricas que va a estudiar este Congreso. Probablemente, las reglas de las gramáticas —valga la expresión— de las danzas, músicas e indumentarias populares guardan una *cierta* analogía con los del lenguaje stricto sensu. Pero nada más.

Pienso, por ejemplo, en los géneros del flamenco. Soy en absoluto ignorante al respecto, pero no hasta el punto de no darme cuenta de su enorme complejidad. Batir de palmas, movimiento del cuerpo, taconeo, voz, *ambiente*. ¿Estamos ante varios códigos o gramáticas o un sólo con varios niveles? Por supuesto que no lo sé. Pero sospecho que son signos —juntos o separadamente— menos aislables de las contingencias económicas, políticas, históricas en suma que el idioma que hablamos, cuya independencia de aquellas es, por otra parte, sólo relativa.

Pues bien, como usar analogía parece propio del razonamiento humano, yo me siento inclinado a emplear una diferente a la lingüística. Veamos, más bien, estos otros fenómenos culturales, y concretamente estas artes populares, como *textos* relativamente autónomos y discontinuos en el *contexto* continuo de la vida social.

Son —o me parece a mí que son— algo así como los grabados de un código medieval, como las aventuras de Sancho gobernador en la Insula Barataria, o como la música compuesta especialmente para una película cuando encaja bien con el relato filmico. En todos estos casos, el *texto* (dibujo, relato en el relato, música) está bien entramado en el *contexto* (código, Quijote, film) y, sin embargo podemos separar uno de lo otro. Pero ¿con qué costo? A costa, cuando menos, de una pérdida de belleza y comprensión tanto del *texto* como del *contexto*.

Lo que estoy sugiriendo es, dicho en otros términos, una interpretación *literaria* —no lingüística, insisto— de la expresividad social. Y no podrá negarse que hay pocas creaciones humanas más llenas de expresividad que la música, la danza o la indumentaria. ¿Por qué no llevar pues a estos campos del folklore una vía de interpretación que ha dado ya buenos resultados en áreas de investigación tan diversas y heterogéneas como la propia literatura, el ritual y el lenguaje o discursos políticos?

Este último terreno —que es en el que actualmente investigo— puede proporcionarnos un ejemplo de ese entramado al que aludía hace un momento. El lenguaje político —como también el publicitario— es fundamentalmente retórico, en el noble y clásico sentido de la palabra. Esto es, encaminado a la persuasión, y como tal, lleno de tropos, de transferencias de sentidos y significados de unos elementos de la vida social a otros. *Hermandad* o *fraternidad*, por ejemplo, que aluden a algo próximo, querido, familiar, se convierten en significantes de significados políticos, alianza indestructible. Y las distancias, las luchas políticas, las diferencias entre quienes tienen poder y quienes aspiran a él dan lugar a figurar retóricas igualmente diferentes. Así, hay autores que argumentan que la metonimia suele instalarse en la retórica del poder, mientras que la metáfora es el tropo favorito de la oposición (8).

¿No cabría imaginar algo semejante de estos *textos* que se van a estudiar en este Congreso? En ellos irrumpe también el flujo del contexto en el que están imbricados. Alterando, tal vez, su belleza, pero sin que puedan las manifestaciones del arte popular permanecer ajenas al contexto. Como decía con ironías Stendhal hablando, precisamente, de la literatura: «La política en una obra literaria es un pistoletazo en medio de un concierto, una cosa grosera y a la que sin embargo no se le puede negar cierta atención» (9). A buen seguro que la música, la danza y las indumentarias tradicionales no son insensibles a éste y otros pistoletazos.

Pero no sabría yo decir —por mi ignorancia confesada en estas materias— cómo deben estudiar Vdes. los tropos en este terreno. Aventuro o sospecho —pero no lo sé— que la forma, la estructura, la función, el uso de estas artes populares están cargadas, repletas de metáforas, metonimias y otras figuras. Seá como fuere, de lo que me caben pocas dudas es que no sería mala vía investigar la retórica —tal vez muy sutil, casi

imperceptible— de estos artefactos culturales y su conexión con la vida de los hombres y mujeres que los lucen, interpretar y, en definitiva, producen.

Para concluir ya, me gustaría atar un cabo que quedó suelto casi al comienzo de esta exposición. Decía antes que una herencia común de antropólogos y folkloristas había sido una específica valoración de la tradición, del pasado. Bien frente al peligro de la modernidad, bien como reliquia o supervivencia de otros estratos temporales finiquitos. Fue el propio Machado y Álvarez quien al aludir el significado de la palabra *folklore* recalca de este modo: «significa no sólo *saber*, sino *saber antiguo*, *saber tradicional*, saber que ha adquirido, permítaseme la palabra el moho de los tiempos» (10).

Confieso, sinceramente, que nunca me ha atraído especialmente ese moho y que —frente a no pocos de mis colegas— no considero que el antropólogo deba ser una especie de albacea de formas culturales en trance o a punto de extinguirse o de fedatario de otras que aún perviven —no sabemos por cuanto tiempo— en nuestras zonas rurales y en los intersticios de las grandes urbes. Por eso, precisamente, me ha alegrado saber que los modernos folkloristas tienen ideas semejantes. Dos de ellos han escrito no hace mucho lo siguiente: «La nueva orientación en los estudios contemporáneos de cultural material (...) va paralela con la reorientación de la investigación folklórica en general: un cambio en la definición de "folk", acompañado por la acentuación en el proceso más que en el producto, ha dado como resultado una idea revisada de lo que constituye "lore" también». Y después de atribuir, en parte, esos cambios en los que experimenta por su parte la sociedad norteamericana (esto es, el trasvase de grandes sectores de la población de zonas rurales a urbanas y la omnipresente influencia de los medios de comunicación de masas), añaden refiriéndose a un trabajo de investigación folklórica sobre la clase media urbana: «No sólo cuestiona este trabajo la concepción de grupo folk, sino que, al versar sobre cartas y comics fotocopiados, cuestiona también la idea de que los artefactos folk deben ser hechos a mano, incólumes a la producción de masas» (11).

Sin duda, el folklore en general y su estudio en particular pueden contribuir a la lucha —tal vez ya inútil— contra la agobiante homogeneización de la sociedad que nos ha tocado vivir. Al recalcar lo distintivo, lo específico de una región, un pueblo, un país o un sector frente a esas músicas, danzas o vestidos que parecen hechos a fotocopia.

Pero nada me obliga a pensar que todo eso tenga que hacerse, necesariamente, a costa de canonizar un tiempo pasado tan contingente como el presente que vivimos. Como dice Levi-Strauss a propósito de la riqueza que entraña la diversidad cultural humana: «Es el hecho de la diversidad el que debe ser salvado, no el contenido histórico que cada época le ha dado» (12).

Espero que así sea y que, entre todos, contribuyamos a ello.

NOTAS

- (1) Vid. Leonard B. Glick: «Types Distinct from Our Own: Franz Boas on Jewish Identity and Assimilation», *American Anthropologist*, vol. 84, nº 3, 1982, págs. 545-565, y George W. Stocking, *Race, Culture and Evolution. Essays on the History of Anthropology*, New York, The Free Press, 1968.
- (2) Como apunta Richard M. Dorson, «Mithology and Folklore», *Annual Review of Anthropology*, 1973, págs. 107-126.
- (3) En *Aproximación antropológica a Castilla y León*, de Luis Díaz (coord.), Anthropos, Barcelona, 1988, pág. 20.
- (4) Citado en «Sobre el folklore», recogido en *el Folk-Lore Andaluz*, 2ª época, vol. 1, 1987, pág. 20.
- (5) Miguel Manzano Alonso, «La música tradicional en Castilla y León: consideraciones generales», en *Etnología y Folklore en Castilla y León*, Luis Díaz Viana (coord.), Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, Salamanca, 1986, pág. 281-291.
- (6) *Ibid.*, pág. 290.
- (7) Borge, *El libro de arena*, Alianza, México, 6ª ed., 1984, p. 44.
- (8) Robert Paine (ed.) *Politically Speaking. Cross-Cultural Studies of Rethoric*, Institute for the Study of human Issues, Philadelphia, 1981.
- (9) *La Cartuja de Parma*, 2, Alianza Editorial, 2ª Ed., Madrid, 1982, pág. 484.
- (10) *Op. cit.*, pág. 17.
- (11) J.E. Limón and M.J. Young, «Frontiers, Settlements, and Developments in Folklore Studies», *Annual Review of Anthropology*, 1986, págs. 437-460.
- (12) *Anthropologie structurale deux*, París, Plon, 1972, pág. 421.

BIBLIOGRAFIA

- Fox, Robin: *Encounter with Antropology*, Middlesex, Peregrine Books, 1975. *The New Encyclopaedia Brintannica*, vol. 19, «Folk Arts», págs. 303-305.
- Rodríguez Becerra, Salvador: «Origen y evolución del Folklore en Andalucía», en *el Folk-Lore Andaluz*, 2ª época, nº 1, 1987, págs. 22-38.
- Sapir, J. David y Crocker, J Christopher: (eds.) *The Social Use of Methaphor. Essays on the Anthropology of Rethoric*, University of Pensylvania Press, 1977.
- Schneider, Jane: «The Anthropology of Cloth», *Annual Review of Anthropology*, 1987, págs. 409-448.
- Snow, C.P.: *Las dos culturas y un segundo enfoque*, Madrid, Alianza, 1977.

BUENOS VECINOS Y MALOS AMIGOS, O LAS DOS CARAS DE LA CONVIVENCIA: LA NATURALEZA DE LA COMUNIDAD (1)

Susana TAX DE FREEMAN
University of Illinois, Chicago

La antropología americana distingue una clase de estudios denominados «estudios de comunidad» (*community studies*), que se asocian principalmente con el estudio del nivel «campesinado» de la sociedad humana. La falsedad de esta asociación radica de la implicación de que los campesinos no viven en comunidades, y es algo obvio. Parte del hecho de que los primeros estudios antropológicos se enfocaron en asuntos como el parentesco o modos de intercambio económico, o vida material, que no se han ligado explícitamente con la naturaleza de la comunidad aunque en realidad lo están. No creo que ningún buen antropólogo argumentaría en serio contra la casi ubicuidad de la comunidad (digo «casi» porque hay situaciones en las cuales ya ha desaparecido), pero la costumbre de asociar casualmente los «estudios de comunidad» y el campesinado ha afectado el espectro comparativo que subyace a todo buen análisis.

Este ensayo está parcialmente arraigado en otro, *The Closed Community and Its Friends*, escrito por Julian Pitt-Rivers hace una treintena de años (Pitt-Rivers, 1958), y en al respuesta de Pitt-Rivers a las ideas de Geogre Foster sobre las relaciones personales en sociedades campesinas (Foster 1960-61; Pitt-Rivers, 1960-61). Aquí Pitt-Rivers, con su habitual comprensión de la complejidad del comportamiento humano y su sutil análisis del lenguaje, aborda la ambigüedad de la vida comunitaria. Aunque puede ser que sus comentarios tengan alguna raíz en la experiencia andaluza, también comentada un siglo antes por Richard Ford (2), son aplicables a las comunidades no solamente españoles o europeas sino del mundo entero, sean o no sean del nivel campesinado. Comentaré más adelante sobre la denominada comunidad «cerrada».

La mayor parte de los datos sobre cuestiones tales como amistad, vecindad, y comunidad está en la literatura sobre sociedades campesinas y «folk», este último término proviene de George Foster (1960-61; 1965) quien lo aplica en vecindarios urbanos para el tipo de relaciones personales que él había asociado con campesinos en sus pueblos. Por ejemplo, la ideología del bien limitado, o la existencia de la envidia como un fuerte poder en la vida social (Foster, 1972), no están restringidos a sociedades campesinas y folk sino que se encuentran en todo el espectro de la vida humana. Por tanto es falso considerarlos como atributos específicos de los campesinos que sobreviven en la sociedad desarrollada contemporánea. Tienen, en cambio, una distribución más amplia y están estrechamente ligados a toda la vida comunitaria.

Aquí me propongo considerar la esencia de la comunidad en general. Si bastantes ejemplos proceden de culturas campesinas, será porque estas predominan en el mundo y en los estudios antropológicos de tiempos recientes, pero veremos ejemplos también de gentes cazadoras y grupos no integrados en un estado: y tenemos que pensar también en la calidad de la vida humana antes de la revolución agraria —la que llegó a producir los llamados «campesinos». Ciertas características de la comunidad son tan esenciales que tienen que haber existido en el pasado. Otros elementos varían hoy, y observaremos algo esta variabilidad.

La palabra *comunidad* tiene sus raíces en el latín y significa el tener algo en común. Nuestra idea de comunidad siempre ha tenido un aspecto predominantemente *local*, y todos los grupos poseen un sentido de la comunidad de personas que juntos ocupan un espacio propio, en contraste con «otros» que ocupan un espacio o territorio diferente. Mucha gente también podrían hablar, como lo hacemos nosotros, de comunidad o comunidades de otros tipos —comunidades de intereses, o de condiciones semejantes, no vinculadas con el territorio— pero aquí trataré solamente de comunidades de personas unidas en el uso de un mismo espacio, viviendo en él y ganando su vida con unos mismos recursos. Hasta un cierto punto en el pasado las comunidades siempre eran bastante pequeñas, y muchas lo son todavía. Volveré más adelante a la cuestión del tamaño.

La comunidad pequeña de personas que comparten un territorio y recursos a lo largo del tiempo forma lo que Robert Redfield (1955) denominó «un todo humano». La persona nace, crece, y muere en él, y cada uno ve a los demás nacer, crecer y morir. Se conocen bien y forman lo que llamamos una comunidad de interacción «cara a cara». Las personas comparten no un sólo interés o característica sino muchos. Están arraigadas juntos en el espacio; cada persona vive su vida diaria a la vista de los demás; experimentan juntos el cambio de las estaciones y el paso de los años.

Las diferencias entre diferentes formas de subsistencia no son de especial importancia para el estudio de la esencia de la vida en comunidad. Las características más importantes de la pequeña comunidad —su calidad de arraigar a sus miembros en un espacio y tiempo compartido, y el hecho de que se conozcan mutuamente y compartan un pasado y un futuro— son las mismas características de cazadores, labradores o pastores, otras diferencias aparte.

Cuando digo que la comunidad está arraigada en el espacio, no quiero decir que haya una diferencia importante entre el habitat sedentario y la movilidad en lo que concierne a la vida en comunidad. Quiero decir que la comunidad comparte *un mismo uso* del espacio, no importa si es nómada o sedentario de grupos de cazadores o pastores trashumantes o cultivadores de roza que periódicamente cambian el lugar de su emplazamiento además de sus fincas se puede decir simplemente que comparten una serie de lugares y un itinerario. La naturaleza de la comunidad no cambia con la movilidad o no-movilidad porque el hecho más importante es que todavía sus miembros están unidos unos a otros.

Miremos ahora las perspectivas sobre «comunidad» que nos aportan los antropólogos que la han estudiado. Hay que recordar que estos observadores, mayormente ingleses y norteamericanos, no proceden normalmente del mismo tipo de comunidad que estudian. Vienen, en cambio, de ambientes urbanos anglo-americanos y de la clase media e intelectual. Si fueran de la misma clase y de ciudades españolas, creo que sus perspectivas variarían bastante. Pero estos anglo-americanos se encuentran algo sorprendidos por la calidad íntima (cara-a-cara) de sus comunidades de estudio porque no han podido experimentarla personalmente en el anonimato de sus sitios de origen.

Julian Pitt-Rivers (1958) nota que en la comunidad de relaciones cara a cara «las personas se saludan en la calle aun cuando no se conocen», pero también que «todo el mundo conoce a todos los conocidos de todos los demás». (Como la etiqueta del saludo varía en el mundo, digamos que lo que Pitt-Rivers nos dice es que la gente reconoce la presencia incluso de personas desconocidas, sea cual sea la etiqueta del encuentro). El hecho de que la gente salude o reconozca la presencia de personas desconocidas, es en parte porque suponen legítimamente que debe existir alguna conexión entre sí últimamente —es decir, como nota Pitt-Rivers, suponen que realmente se conocen por lo menos por conocidos mutuos. También dan por hecho que lo que ocurre en su espacio es asunto suyo, así que es la prerrogativa de los naturales de una comunidad saludar a los forasteros que pisan su territorio tanto como, a veces, echarlos del lugar.

El supuesto que todo lo que ocurre en un lugar atañe a sus habitantes dá a la pequeña comunidad su carácter y su cohesión interna, pues cuando todos creen que tus asuntos son los suyos y te observan constantemente, esa observación impone una poderosa fuerza para restringir la transgresión, defínase como se defina en la cultura en cuestión. Por eso, Pitt-Rivers continua describiendo la pequeña, siempre vigilante, comunidad como una en la cual «el chismorreo tiene más fuerza que la ley» (1958:5). Volveré más adelante al chismorreo y a lo que llamamos el «control social».

El antropólogo en la comunidad pequeña se siente siempre observado precisamente porque lo es —lo mismo que los naturales mantienen una vigilancia constante uno sobre otro. En España, uno de los pueblos de la Sierra Ministra que conocí cuando hice mi segundo trabajo de campo es una aldea de unas cincuenta personas. No tardarías más de un minuto y medio en atravesar el pueblo, y te verían desde todas las casas. Esta comunidad valoraba mucho la armonía social y se quejaba de un vecino que la quebraba a menudo. Cuando se me hablaba de él, se decía que el colmo era que, dado que este señor vivía en el límite del pueblo, lindando con un camino principal, podía salir del pueblo, irse a una feria de ganado, comprarse una mula, traerla a casa, meterla en una cuadra, y *nadie se enteraría hasta unas horas más tarde*. Existía el resentimiento de que este señor, en asuntos importantes, gozaba de una autonomía que no debía tener. En comunidades como ésta, los que ejercen la independencia o buscan el aislamiento de los demás en asuntos que les atañen a ello se consideran como antisociales —y en algunos sistemas culturales la antisociabilidad se ve como peligrosa, a veces implicando posibles vínculos de la persona antisocial con fuerzas malévolas.

Así vemos que el anonimato es ajeno a la pequeña comunidad y están muy restringidas la independencia y ciertas libertades personales de las que gozamos los que no procedemos de estas comunidades. El anonimato y la autonomía personal aparecen en ambientes más complejos. Nos acostumbramos a ellos y los valoramos mucho. Nos choca perderlos cuando vamos a vivir en pequeñas comunidades. Pero las gentes que estudiamos no lo han perdido pues nunca los han conocido. Es de primaria importancia que registremos esto. Y como la vida de la pequeña comunidad, con su falta intrínseca de autonomía y anonimato, parece ser la condición natural del hombre a través de la mayor parte de su historia, debemos de reflexionar sobre cuales son los elementos positivos de tal plan de vida.

Debemos de imaginar, en primer lugar, una vida sin maquinaria alguna, basada en el empleo del esfuerzo humano y quizás animal. Los teóricos de la evolución cultural (tales como Leslie White, 1949) hacen bien en reconocer que muchos avances importantes fueron asociados con cambios en el tipo de energía (humana, animal, o mecánica) que los seres humanos han podido captar y emplear. Imaginemos, entonces, una economía

basada mayormente en la utilización del esfuerzo humano, de modo que el peso de cualquier labor dura o intensiva caiga necesariamente sobre las personas y quizás algo sobre los animales. Añadamos la ausencia de todos los sistemas de seguros que nosotros conocemos —seguros médicos, pensiones de vejez e incapacidad, y seguros contra daños y pérdidas de propiedad. Los sistemas de seguros están íntimamente asociados con la existencia de un Estado como entidad social, y esta entidad aparece tarde en la historia humana. Aún hoy en día, en países de Europa o América, hay gente que no confía en los sistemas de seguros ofrecidos por el Estado, aunque existan, y dependen en cambio de sistemas comunitarios que ofrecen un tipo de ayuda similar. En ausencia de sistemas estatales de seguros, un pueblo depende para su seguridad totalmente de sistemas locales, de escala pequeña, y de sistemas de cooperación e intercambio en el trabajo cuando surge la necesidad. Es decir, para labores duras o de gran escala, para las tareas definidas como cooperativas, y para seguridad en crisis o en la vejez, además de para lo que llamaríamos las necesidades sentimentales humanas, los miembros de la pequeña comunidad no pueden depender más que de sí mismos. Es importante aportar unas notas comparativas.

Las necesidades humanas a las cuales me refiero se definen de un modo distinto en cada grupo —hacer una lista de ellas tendría poco interés. El gran interés radica en la variabilidad de como se definen las necesidades básicas, la importancia de la cooperación, o de la independencia, o hasta qué punto una cultura u otra apoya a sus miembros en crisis. En cierto nivel, las instituciones humanas son inventos únicos, como son las diferentes ideas de lo significativo y las diferentes organizaciones sociales. Pero en un nivel más general, que es necesario considerar si vamos a hacer comparaciones, todos los arreglos sociales humanos responden al hecho de la interdependencia y se fundan en un contrato social bajo el cual los individuos sujetan su voluntad a los requisitos de la vida colectiva. Aunque el contrato social toma muchas formas, siempre está presente: los seres humanos nunca viven fuera de la sociedad.

Quizás menos obvio es que, aunque los elementos del contrato social puedan ser muy explícitos y marcadamente visibles al observador, en otros casos son poco aparentes y corresponde al antropólogo buscarlos. En España existen sistemas de organización comunitaria muy explícitos y reglamentados. Hay contratos sociales mucho menos coordinados —sistemas caracterizados por atomismo, familismo e individualismo, que no ciñen familias o individuos unos con otros de un modo intenso y que no producen inventarios muy visibles de asuntos colectivos. Los pueblos de la Sierra Ministra de España sirven de ejemplo de grupos cuyo contrato social es explícito y visible, incluso muchas veces escrito, y que, además, promocionan una imagen de armonía social (Freeman, 1970, 1971, 1987). El antropólogo tiene que tener mucha confianza con sus habitantes antes de que rompan esta imagen y critiquen a uno de sus miembros o se quejen del sistema delante de un forastero. Otro grupo semejante en su dedicación a la armonía son los cazadores pigmeos, del Congo. En la descripción de Colin Turnbull (1961) vemos un pueblo cuyo modo principal de cazar requiere la cooperación de todos, cuya vida en el campamento impone sobre los miembros de la banda un estrecho y continuo contacto —uno está siempre a la vista y al oído de los demás— y cuya orientación social subraya la importancia de la colectividad y de las buenas relaciones personales en ella. Mantienen una vigilancia constante y censuran fuertemente toda conducta que amenaza lo ideal, que es sumamente sociable y cooperativa. La descripción de ciertos crímenes contra el bien definido interés común nos enseña como los Pigmeos enseñan a sus transgresores —por medio de ostracismo y aislamiento— la necesidad que ellos tienen de los demás.

En otros ambientes, el antropólogo puede tener dificultad aun en saber cuales son las dimensiones físicas de una comunidad, pues en muchos casos sus miembros tienen poco trato, y quizás no viven visiblemente unidos; pueden hacer la mayor parte de sus tareas y vivir su vida como individuos o familias independientes. Hay numerosos ejemplos de estos casos. Los esquimales (por ejemplo, Briggs, 1970) y otros Indios norteamericanos representan el caso extremo. Pero el mundo abunda en gentes que no dan al extranjero la imagen de vivir en una comunidad, unida estrechamente, pero cuyas vidas sin embargo se rigen por el férreo mando de una comunidad de interdependientes. Volvamos ahora al tema principal.

Una característica de la comunidad es que, aun en los casos de una vida estrechamente colectiva y donde se da importancia a la armonía, las personas siempre experimentan cierta tensión, aunque a veces no lo quieren confesar. El hecho de que necesitas a tu vecino no implica que le tienes que querer. Cuando de veras no os queréis, y todavía sois dependientes el uno del otro, se puede convertir la vida en un infierno. Los miembros de una comunidad no se quieren necesariamente, pero cuando no se quieren especialmente cuando lo demuestran —no debemos deducir que la esencia de comunidad es, por tanto, de poca importancia. Los antropólogos han observado dos actitudes, radicalmente distintas, que diferentes comunidades muestran en su vida comunitaria y en su auto-presentación a los forasteros, o sea, dos tipos de cara pública. Una de estas actitudes (la que demuestran los Españoles de Sierra Ministra y los Pigmeos, entre otros) subraya la importancia de la amigabilidad, la ayuda mútua, la armonía, y —en general— las cualidades del «buen vecino». Pueblos que demuestran la otra actitud, que es corriente y caracteriza, entre otros, a algunos pueblos de España, no se empeñan en esconder sus sentimientos contenciosos, la competencia, y la acritud entre sus miembros. Estas gentes anuncian que son —¡si no él que habla, al menos su vecino!— «malos amigos». El hecho es que he podido tomar prestada la expresión «malos amigos» de un Indio del grupo Vunta Kutchin, de Yukon, que la empleaba en su conversación con el antropólogo Asen Baliksi (1968) (3). Los mismos antropólogos han demostrado la tendencia a analizar las relaciones personales en relación con una actitud u otra. Así que tenemos un grupo de descripciones que ponen énfasis en la integración social, la armonía, y el respeto mútuo que las personas, la envidia, el chismorreo, y en general el alto nivel de antagonismo dentro de la comunidad.

Conocemos todos nuestro caso más espectacular de discordia descriptiva —la que surge de los dos estudios del pueblo mexicano de Tepoztlán— el de Redfield (publicado en 1930) y el de Oscar Lewis (publicado en 1951). Este caso ha servido para aumentar nuestra vigilancia en cuestiones de perspectiva y prejuicio personal y sobre la falta de clausura en la investigación cultural. También pone en relieve el hecho de que por el lenguaje que elegimos para describir fenómenos culturales los pintamos subjetivamente de un color u otro. Un ejemplo clarísimo es la frase con la cual Banfield (en 1958) describió a los habitantes de un pueblo del sur italiano, a quienes llamó «familistas amorales», llamando a su sociedad «atrasada».

En 1960-61, George Foster publicó un artículo titulado «Interpersonal Relations in Peasant Society» en el cual junta datos de muchos países, pero únicamente del campesinado, en apoyo de la perspectiva que Oscar Lewis había proporcionado sobre Tepoztlán. En una respuesta que se publicó junto al artículo de Foster, Pitt-Rivers plantea la cuestión del lenguaje e invierte las palabras empleadas por Foster, demostrando la complejidad del punto de vista que se debe de adoptar ante cualquier fenómeno cultural y la cautela necesaria en la selección de palabras para su análisis. Esta demostración es tan importante que repetiré parte de ella aquí. Foster, Banfield y otros habían escrito sobre

el individualismo, duro chismorreo, avaricia, hostilidad, e incapacidad de cooperar entre los grupos de sus respectivos estudios. Aquí están los comentarios de Pitt-Rivers sobre estas palabras (4).

EL INDIVIDUALISMO, en el sentido falta de cooperación se podría llamar la noble independencia. la falta de cooperación con gente de la ciudad y sobre todo con los que representan al estado es... corriente entre los campesinos y no lo ven ellos como algo innoble. Como a menudo se encuentran engañados y siempre tratados con menosprecio por gente de la ciudad, la falta de cooperación, o el individualismo, se pudiera denominar *el sentido común...*

EL RECELO Y LA DESCONFIANZA llegan a ser *la prudencia* una vez que se ve que la otra partida no es honrada en el trato...

EL CHISMORREO DURO Y DESPIADADO no es nada más que la franqueza en comunicar las noticias a la persona que las quiere oír. El *no* compartir las noticias con tu vecino sería interpretado como señal de rencor y falta de confianza.

LA AVARICIA... se puede medir únicamente en relación con las esplendidez de los más ricos...

LA HOSTILIDAD es una palabra difícil en nuestra sociedad [la inglesa] porque aunque somos competitivos, intentamos ocultarlo para proteger el mito del *Gemeinschaft* con el cual vivimos... Es por tanto natural que nos sorprenda la sociedad cuya jerarquía social tiene en su fundamento una mayor franqueza. Donde enseñar cierto amor propio no es considerado vergonzoso, la hostilidad no se condena; es parte del juego social. Y la libre expresión de la hostilidad facilita la amistad: cuanto más fácil la riña, más fácil el hacer las paces... (5).

Por último, el NO CUMPLIR DE PALABRA supone esperanzas no cumplidas, pero hemos de preguntarnos si las esperanzas fueron razonables.

Lo que hace Pitt-Rivers con esta lista de casos es demostrar que sistemas culturales ajenos producen formas de conducta que se pueden llamar por las expresiones citadas, expresiones que tienen sentido negativo y antisocial para nosotros, pero que estos sistemas tienen cada uno su propio diseño, dentro del cual estas formas de conducta no son necesariamente negativas ni antisociales y, por cierto, no son irracionales. Estos comportamientos armonizan lógicamente con el diseño social y además, tienen funciones positivas dentro de este.

Miremos ahora el chismorreo en este contexto —no como elemento destructivo sino como socialmente constructivo. Los elementos de mi descripción serán fácilmente reconocibles por cualquier estudiante de las pequeñas comunidades (6).

En primer lugar, el asunto de cada uno es el de todos porque todos deben prestar su ayuda cuando aquel se encuentra en dificultades. El flujo continuo de informes que a veces se llama el chismorreo o rumor sirve para producir una colectividad bien informada y preparada para actuar sobre cualquier caso. Es la primera función importante del chismorreo. El flujo continuo de informes da al chismorreo otro aspecto fundamental: en segundo lugar, proporciona a la gente una sensibilidad hacia la observación de los demás y provoca en ellos, a la vez, cierta cautela en su comportamiento. Esta sensación la tenemos todos cuando nos sentimos observados. De modo que la capacidad observadora y la potencia chismorreadora del pueblo sirve para normalizar su conducta la mayor parte

del tiempo y es por lo que, según Pitt-Rivers, el chismorreo se puede comparar con la ley, pues actúa informalmente de policía. Este efecto lo llamamos —y es bien sabido— ejercicio del «control social». En tercer lugar, el mero acto de estar comentando continuamente la conducta de los demás, lo bueno, lo malo, lo correcto, y lo erróneo, y de estar continuamente midiendo los demás en relación con lo ideal, mantiene a lo idóneo siempre presente en la mente pública.

¿Qué pasa cuando alguna persona en su conducta desafía los ideales de la comunidad y va más allá de lo permitido? Los susurros del chismorreo vuelven a ser gritos de escándalo. Los vecinos vigilantes ya no son solamente un coro que comenta sino un jurado que proclama la culpabilidad del transgresor y la condena. A este se le puede castigar con ostracismo y aislamiento, como en el caso pigmeo; existen también muchas otras medidas. En casos extremos, un transgresor cuya conducta se juzga totalmente intolerable puede ser exiliado de la comunidad. Malinowski (1960 [1926]) nos da un ejemplo, en las islas Trobriand, del suicidio de un mozo tras el escándalo de sus relaciones sexuales incestuosas. Sin embargo, es más corriente que el castigo opere para devolver el individuo al seno de la sociedad. Pero nadie se olvida. Eso es esencial. La memoria colectiva la emplea el grupo para crear la reputación de sus miembros, y llama a esa memoria colectiva como testigo si un individuo vuelve a ofender. Puesto que las personas dependen de sí y se necesitan, el ostracismo y la formación de una mala reputación son cosas de temer, pues obran contra la capacidad de uno de lograr de los demás el apoyo necesario para combatir las crisis de la vida.

Otro efecto importante del escándalo es el de elevar en toda la comunidad su sentido de rectitud. El drama del ostracismo sirve, lo mismo para mayores y niños, de enseñanza en favor de la prudencia y en contra de las consecuencias de la conducta errónea.

Claro que muchas comunidades recurren a sistemas más formales para tratar con el escándalo. Varias sociedades africanas tienen juzgados nativos a los cuales recurren con frecuencia, a veces más de lo que lo hacen pueblos que están mejor integrados en un estado. Elizabeth Colson es una de las más conocidas y perspicaces investigadoras sobre el tema.

En muchas partes del mundo, existe la creencia en fuerzas sobrenaturales que sancionan la transgresión, y estas también ejercen una fuerza imponente sobre la conducta diaria. El hecho esencial para nosotros es que, aunque sea desagradable vivir constantemente bajo la vigilancia de la comunidad, y no importa de qué creencias tome su fuerza, tal vigilancia sirve para unir una comunidad de individuos que se necesitan para sobrevivir. Y así es que los buenos vecinos y los malos amigos son los mismos.

El buen vecino tiene que procurar que tu y tu familia tengan para comer si no habéis tenido éxito en la caza, o si la cosecha tuya queda arruinada por una granizada. Se pone de tu parte cuando un forastero te ofende o daña. Contribuye con su apoyo a tu familia en caso de enfermedad o muerte. Pero también te mirará constantemente, hablará de tí cuando no escuchas, se sentirá de cualquier demostración de independencia, y te juzgará a ti y a tu familia. Estas cosas las hace *porque* sois vecinos; y como sois vecinos, cuando necesites la proverbial «taza de azúcar», abrirá su puerta y te la dará.

Es menester detenernos en la cara fea de la comunidad —la de los malos amigos— para entender la incomodidad de la vida en la pequeña comunidad. Es eso lo que choca a los que nunca han vivido así; también choca con el sentido con el que empleamos la palabra «comunidad» en el habla diaria. En el uso inglés, y creo también en el español, el empleo corriente de la palabra «comunidad» tiene un sentido indebidamente eufórico que

aparta la atención de la doble cara que tiene la comunidad por su naturaleza. Aquí comentaré más en extenso sobre esa cara fea.

Hay pueblos cuyo énfasis, no parece estar en como las personas se podrían ayudar sino en como se pueden hacer daño, por lo que deben ser frenados. Muchos sistemas de creencias buscan las causas de la infelicidad humana en la transgresión contra las fuerzas sobrenaturales. Este es el caso de unos grupos esquimales, documentado por Rasmussen, con su idea de que la enfermedad se debe a la ira divina tras la contravención de algún tabú (1958 [1929]). La comunidad extrae del paciente su confesión, y entonces la comunidad se pone en su lugar y pide la vuelta del paciente a la salud. Se cree que la confesión misma tienes saludable sobre el paciente y la comunidad a la vez.

Pero las ideas de la causación pueden ser más complejas. Entre los Maya, cuando una enfermedad persiste, se deja de buscar las causas las causas entre «las cosas de Dios» y se las empieza a buscar en la malicia humana, en personas que se han vinculado con fuerzas malévolas (7). La envidia y los rencores son los supuestos motivos del malhechor. Se cree que los dioses enseñan a las personas elegidas en las artes médicas y que las que han aprendido a curar son susceptibles a la perversión de sus artes hacia fines dañinos. La persona que sepa hacer daño puede actuar por su propia cuenta o alquilar sus servicios a quien los pague. Así es que los poderosos especialistas médicos de una comunidad se encuentran a la vez bajo la sospecha de ser poderosos brujos, y a medida que un curandero envejece y adquiere experiencia y poder en los asuntos médicos, también va adquiriendo cada vez más sospechas. La persona que tiene un poder tan ambiguo termina muchas veces asesinada. Los asesinatos de brujos tienen, por tanto, el efecto de nivelar la infraestructura de una comunidad e impedir la concentración de poder en unas pocas manos.

Este bosquejo no da suficiente énfasis a las diferencias que hay en estos sistemas aun entre los mismos Maya. Sistemas semejantes, en los cuales se debe la desgracia a agentes humanos, por medio de la hechicería, se encuentran en muchas partes del mundo. Un buen ejemplo del fenómeno en un contexto africano nos lo describe Laura Bohannan en su novela, *Return to Laughter* (Bowen, 1954), basada en su experiencia personal (8). Aquí la antropóloga llega a estar considerada como objeto de respeto y temor por su supuesta resistencia sobrenatural en una epidemia de la viruela. El análisis de sistemas de creencias del tipo de que hablamos requiere la interconexión del estudio de creencias religiosas con el de sistemas médicos y los de control social y la dinámica política. Demuestran como los habitantes de una pequeña comunidad pueden vivir en un ambiente de temor y desconfianza. Aunque quizá no lo parezcan, estos sistemas se arraigan en la esencia de comunidad — en el profundo conocimiento y entendimiento en común (9). Son sistemas cuyo fundamento es la intimidad. Los forasteros no están integrados en ellos y, normalmente, se suponen exentos de sus efectos.

Otro fenómeno que encontramos entre los Maya nos enseña como la competencia abierta pueda formar parte de la vida comunitaria. La vida política-religiosa de estas comunidades (hablo de los altos de Chiapas, México) se controla por una jerarquía de cargos oficiales cuyos tenientes cambian cada año (10). Un varón espera haber subido la jerarquía y haber ocupado uno de los altos cargos antes de su muerte; el prestigio asociado con los cargos aumenta según la posición de estos en la jerarquía, y un hombre espera terminar en el poderoso estado del «pasado» quien ha ocupado un cargo en cada rango. Cada cargo tiene una lista de aspirantes esperando su turno, y los hombres compiten francamente entre sí por ocuparlos. Cada cargo va acompañado de una serie de costosas obligaciones rituales, tal como proveer la comida de una fiesta u otra. Nadie es capaz de

subvencionar su propio pasaje por todos los cargos, ni siquiera uno de ellos, y se tiene que pedir en préstamo grandes cantidades, luego recuperar e ir pagando las deudas, y después volver a pedir préstamos para las obligaciones del cargo siguiente. La competencia es más por el prestigio que por la riqueza. El efecto material del sistema de cargos es que inhibe la acumulación de bienes en manos únicas; al contrario, el sistema de cargos asegura que los bienes estén en un proceso continuo de redistribución en dos formas, como préstamos y como gastos ceremoniales. Aunque la ideología Maya no da importancia especial a la igualdad, las instituciones ejercen lo que llamamos un *efecto nivelador* sobre la capacidad personal de acumular riqueza. Además, los miembros de la comunidad están continuamente enredados unos con otros en un ciclo de deudas y créditos. Cuanto más alto el cargo, mayores deudas: este hecho tiene cierto efecto nivelador sobre el poder político en los altos cargos. También crea una red de interdependencia financiera que duplica y refuerza la interdependencia existencial de que hemos hablado.

En muchos respectos es más normal esconder la competencia que ostentarla. Aun donde no se cree en hechicería o brujería, la misma envidia se considera peligrosa para el bienestar social. En muchos pueblos, no se hace ostentación de la riqueza. Los más ricos, en cambio, proyectan la misma imagen pública que los demás vecinos. Es lo contrario de «no ser menos que el vecino». El exterior humilde se puede mantener por miedo de la envidia o para expresar solidaridad con los vecinos menos ricos. Podríamos llamar la primero —al miedo de la envidia— el reflejo negativo de la intimidad, y al segundo —a la expresión de solidaridad— el reflejo positivo de la intimidad. Siempre tenemos que recordar que la intimidad no supone el amor mútuo sino simplemente la proximidad estrecha y el profundo conocimiento mútuo.

Hay pueblos que no demuestran ningún miedo de la envidia. Por el contrario su conducta en muchos aspectos parece tener el fin de provocar la envidia. En estos casos, vemos una ostentación de la riqueza material, o del poder, o del prestigio. En la zona pasiega de la cordillera Cantábrica (Freeman, 1979), la gente asentada en los centros más o menos urbanos de la zona tiene una marcada orientación hacia la ostentación, mientras los vaqueros trashumantes de los barrios rurales del mismo territorio municipal son totalmente opuestos: se enfrentan al mundo con un exterior humilde que anuncia su solidaridad como grupo y su diferencia del pueblo asentado, aunque estos sean sus parientes.

Tenemos buena evidencia de la tendencia hacia la ostentación en diversos sitios. Partes de la Oceanía (especialmente Melanesia) o la costa noroeste de Norteamérica nos indican quizá mejor que ningún otro sitio que los fenómenos notados por Thorstein Veblen en su *Teoría de la Clase Ociosa* (1899) —los fenómenos de ostentación, el gasto conspicuo, etc.— existen también fuera de las sociedades burguesas europeas donde primero las describió. Dan a la vida de comunidad un sabor muy distinto al que encontramos entre los Pigmeos, y nuestra idea de lo que constituye una comunidad se tiene que extender para admitir los fenómenos que superficialmente (y sólo en la superficie) aparentan dividir un pueblo (11).

Todo cambia, pero la pequeña comunidad a veces parece inmutable. En muchas partes del mundo no ha tenido historia (es decir, historia escrita) y muchas veces parece ser, además, eterna, sin cambios. Algunos antropólogos caen en la trampa y hablan de un «pasado» o un «período tradicional» como si fuera una serie infinita de épocas indistintas, en contraste con una «actualidad» en la cual todo parece haber empezado a cambiar de repente. Un elemento que refuerza la impresión eterna de la comunidad es que cuando el cambio ocurre, no se aprecia como algo de valor intrínseco que se debe de ostentar. Hay

que probar las novedades cautelosamente y hay, sobre todo, que respetar la tradición, de manera que novedades de diferentes tipos se están integrando continuamente con lo tradicional, aunque no van anunciadas y proclamadas.

El modo de hablar del cambio que se emplea en culturas ajenas puede diferir del nuestro. Nosotros hablamos del *progreso* y nuestra actitud ante lo tradicional, o lo conservador, es ligeramente negativo. En la pequeña comunidad de personas estrechamente afinadas el uno al otro, no se considera el progreso una cosa necesariamente buena en sí, y posiblemente ni hay una palabra para ello, y los cambios puedan considerarse principalmente como nuevas maneras de ajustar el equilibrio común con la naturaleza y de mantener vigente el contrato entre los hombres y entre la comunidad y sus dioses. El cambio no es una cosa que permite a la gente dejar sus tradiciones atrás. Al contrario, el cambio sirve para poner la tradición al día.

Que la gente está continuamente poniendo sus tradiciones al día se refleja en su modo de hablarnos del pasado. Dirán: «una vez se hacía así, y ahora hacemos así...» Cualquier antropólogo en el campo encuentra documentos orales de este tipo y tenemos una idea clara, sea donde sea donde trabajemos, que las cosas no van —en la generación de nuestros amigos nativos— exactamente como iban en el tiempo de sus abuelos. Pero por lo general, la pequeña comunidad cambia sus modos de hacer las cosas en grupo, juntos. Las mismas fuerzas sociales que aseguran el efecto negativo de la opinión pública sobre el escándalo prestan su apoyo en favor de otros actos y de ciertos cambios.

Así, corriendo el riesgo de simplificar el asunto, diría que en la pequeña comunidad, el cambio es producto de un consenso. No refleja un contrato individual con un concepto del progreso tanto como refleja un compromiso colectivo de mantener los cruciales equilibrios del orden social con lo natural y lo sobrenatural. Sería mejor quitar a «la tradición» su sentido de una cosa eterna e incambiante y definirla como un consenso común en flujo continuo.

Me he referido a cambios de tipo que se pueden observar durante una vida. Pero claro, la antropología estudia también, por medio de datos arqueológicos e históricos, los cambios enormes y acumulativos que, durante la historia humana, han transformado nuestra vida de tal manera que ninguna parte del mundo escapa a sus efectos. Consideremos la pequeña comunidad bajo esta visión a largo plazo.

Los historiadores de la raza humana hablan normalmente de dos grandes revoluciones en la prehistoria del *Homo Sapiens* — la revolución agraria y la urbana. La tercera revolución, ya en tiempos modernos, fue la industrial, pero las dos anteriores ya habían obrado sobre la pequeña comunidad. Unos eruditos proponen que la revolución urbana fue la consecuencia natural de la agraria; que una vez que el hombre aprendió a ser un cultivador más o menos eficaz, el urbanismo fue la consecuencia natural del modo de vida agrícola y, también, dependía de él. Este segundo punto —que el urbanismo depende de la domesticación— parece claro, pues no conocemos el fenómeno urbano, ni huella de ello, aparte de contextos agrícolas. Es la domesticación de plantas y animales lo que nos ha permitido producir en un nivel suficiente para alimentar grandes núcleos de población y, además, nos ha dado un excedente suficiente para alimentar una parte de la población no activamente productora, es decir, una clase que se puede llamar, toscamente, acomodada y ociosa, y juntamente aparecen sistemas sociales altamente estratificados. Pero debo marcar dos cosas.

Primero, la estratificación social no comienza necesariamente con el neolítico y podría ser anterior. Aun hoy, conocemos a pueblos en ambientes favorables que han podido acumular excesos de comida y sostener cierta estratificación y ocio aunque no

sean cultivadores. Entre ellos están los indios de la costa noroeste de Norteamérica (véase Drucker 1955, entre otros).

Segundo, las grandes concentraciones de población en lo que normalmente llamamos ciudades no son siempre tan ocupacionalmente diversos como en nuestras ciudades. Ejemplos importantes vienen de partes de África occidental, donde encontramos ciudades compuestas casi totalmente de agricultores (véase por ejemplo Hull 1976).

Sin embargo, la mayor parte de las ciudades se componen de una diversidad de ocupaciones y, a veces, también de grupos étnicos, marcan distinciones entre las clases sociales, y son asociadas con modos de vida agrícola y post-neolíticas.

¿Qué pasa cuando el grupo de personas arraigada en un espacio común es grande? ¿A qué tamaño hemos de llamar «grande»?

Aquí surgen diversas preguntas. La característica principal de la comunidad que voy describiendo es la intimidad, el profundo conocimiento mutuo de sus miembros y la historia compartida en un mismo lugar. Lo que hemos de llamar «grande» depende en parte en cuanto la gente quiere trabajar para mantener la intimidad entre un número aumentado de personas, y esto parece variar de una cultura a otra. Depende también de cuantas cosas siguen manteniendo en común —¿hasta qué punto difieren las ocupaciones de unas personas y otras, y sus lugares de trabajo? ¿Viven o no viven de los mismos recursos, y difiere o no difiere su acceso a ellos? ¿Comparten un espacio público y formas del ocio, así dando a la vida extradoméstica unos enfoques comunes?— ¿O no? ¿Existen instituciones de intercambio social y económico por los cuales la gente sigue relacionándose y que promueven la supervivencia de la intimidad? ¿O desaparece la comunidad? Escribiendo en 1958 de la comunidad cerrada, Pitt-Rivers la contrastó con la comunidad no cerrada. Eligió como ejemplo de esta última los suburbios de la ciudad estadounidense de Los Angeles. ¿Será verdad que allí encontramos un tipo de comunidad, si esta depende de la presencia de intimidad?

En ciudades, o grandes poblaciones, que se han desarrollado en otros tiempos o en ambientes culturales diferentes del nuestro, y donde persiste la interdependencia existencial —o sea, donde la gente se necesita todavía para la ayuda y la seguridad, y donde estas necesidades no son cubiertas por la mecanización ni por sistemas impersonales de seguros— aquí encontramos incrustados elementos de la pequeña comunidad. De hecho, hay poblaciones grandes que no son solamente aglomeraciones de individuos sino de pequeñas comunidades locales que, conjuntamente, forman el centro mayor. Esto parece caracterizar las ciudades tradicionales de África occidental y probablemente las americanas pre-colombinas o la ciudad europea pre-industrial (12).

En ciudades del oeste industrializado, las norteamericanas por ejemplo, es posible vivir en ciertos barrios y perderse, sin tener que conocer al vecino ni tener nada que ver con él. La persona que vive así puede gozar de una comunidad de interés o de personas que trabajan juntos, pero no de la comunidad íntima cuyo fundamento es el lugar común y la dependencia mutua. La vida urbana del oeste nos hace analizar por separado la multiplicidad del contextos en que se mueve el individuo, análisis contextual muy necesario en cualquier tipo de población pero que da resultados muy distintos en ambientes diferentes. En el caso del anonimato extremo, la vecindad se caracteriza no por el conocimiento común sino por la medida en que se la evita. Fundamental es el hecho de que la persona puede elegir su modo de interacción y puede elegir el anonimato, cosas que no son facultativas en ninguna comunidad pequeña.

Con esto llegamos a la esencia de la comunidad pequeña y local —la que caracteriza la historia humana—. En esta comunidad que vamos analizando, ninguna

persona tiene la libertad —ni la posibilidad— de elegir permanecer en el anonimato. No es solamente el anonimato sino el elemento facultativo lo que es el enemigo de la comunidad. Por tanto tenemos un grupo viviendo en un mismo lugar, con unos mismos recursos, interdependientes. Estos hechos producen intimidad que es la señal de la existencia de la comunidad. Las preguntas antes planteadas sobre asuntos del tamaño y la diversidad interna que una comunidad pueda soportar no son fáciles de contestar en este momento, pero son esenciales de tener en cuenta mientras investigamos. Sin embargo, hay un elemento más básico que debemos buscar, y es este: si el grupo que estudiamos ejerce el control social sobre sus miembros sin recurrir a medios ajenos —como la fuerza policial de un estado— es la señal evidente de la intimidad que es, a su vez, la señal de la supervivencia en nuestros días del tipo de comunidad que se ha llamado «un todo humano» y donde se saluda al forastero desconocido.

Pitt-Rivers ha escrito sobre la comunidad cerrada, denominación que ahora forma parte de nuestro heredado vocabulario. Eric Wolf (1957) ha escrito con agudeza la comunidad cerrada corporativa, poniendo énfasis en la infraestructura política de comunidades de cierto tipo. Me pregunto si, aunque les falte a muchas comunidades esta infraestructura, sí muestran en cambio los demás rasgos a los que me he referido ¿es necesario llamarlas cerradas? ¿o puede ser verdad que la comunidad tenga que ser cerrada por su propia naturaleza? En este caso, sea cual sea su tamaño, e incluso si se encuentra en el centro de una aglomeración urbana, cualquier comunidad cuyos habitantes ejercen su propio control social y deniegan a sus miembros el anonimato será cerrada, meramente por ser comunidad.

NOTAS

- (1) El contenido de este ensayo ha sido presentado en conferencias pronunciadas en la Chicago Academy of Sciences (1982), la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Complutense (1983), y el Museo Arqueológico Nacional (1983). Temas de hostilidad entre vecinos en lugares andaluces (además de los estudios de otras partes del mundo) ya habían sido tratados por Pitt-Rivers (1954) y Brandes (1980), y los trató posteriormente Gilmore (1987).
- (2) En sus observaciones sobre españoles, y andaluces específicamente, Ford se refiere repetidas veces a la hostilidad y sospecha que subyace bajo la postura aparentemente sociable y amistosa (Ford 1966 [1845]).
- (3) Waterman (1960) documenta otro maravilloso ejemplo de entre los Yurok de California.
- (4) La traducción de las páginas 181-182 de Pitt-Rivers (1960-61) es mía.
- (5) Este efecto es reconocido en el refrán (nº 13.371 de Martínez Kleiser): «El tiempo se lo lleva y el tiempo se lo trae: ayer putas y hoy comadres» (Martínez Kleiser 1978: 147-148).
- (6) La bibliografía básica sobre el chismorreo consiste en Gluckman 1963 y Paine 1967. La literatura monográfica sobre España contiene muchos ejemplos; varios se resumen en Gilmore 1978).
- (7) Escribo de experiencia personal; trabajé entre los Maya de los altos de Chiapas (México) en 1959. Véase Tax 1964 y, más generalmente, Vogt 1969.
- (8) Y no debemos olvidar la clásica sistematización de las creencias mágicas de los Azande por Evans-Pritchard (1937).
- (9) Muchembled (1978) retrata el temor que oprime a la comunidad francesa del pasado sin explorar las posibles funciones positivas y las correlativas económicas y existenciales de ese temor.
- (10) Véase el estudio detallado por Cancian (1965) además de Vogt (1969).
- (11) Véase por ejemplo Drucker 1955, Adams 1973, Malinowski 1961 [1922], y el espectro presentado en la redacción de Mead (1961).

- (12) Véase, respectivamente, Miner 1965; Millon 1967, 1976 y Calnek 1976 (siendo estos últimos ejemplos de la preocupación de arqueólogos con las calidades del urbanismo); y Sjoberg (1960).

BIBLIOGRAFIA

- Adams, John W.: *The Gitksan Potlatch: Population Flux, Resource Ownership and Reciprocity*. Holt, Rinehart and Winston of Canada. 1973.
- Balikci, Asen: «Bad Friends». En Arthur J. Rubel and Harriet J. Kupferer, eds., *Perspectives on the Atomistic-type Society*. *Human Organization* 27:189-235. 1968.
- Banfield, Edward C.: *The Moral Basis of a Backward Society*. Free Press. 1958.
- Bowen, Elenore Smith [Laura Bohannan]. *Return to Laughter: An Anthropological Novel*. Harper and Brothers. 1954.
- Brandes, Stanley: *Metaphors of Masculinity: Sex and Status in Andalusian Folklore*. University of Pennsylvania Press. 1980.
- Briggs, Jean L.: *Never in Anger: Portrait of an Eskimo Family*. Harvard University Press. 1970.
- Calnek, Edward E.: «The Internal Structure of Tenochtitlan». En Eric R. Wolf, ed. *The Valley of Mexico: Studies in Pre-Hispanic Ecology and Society*. University of New Mexico Press. 1976.
- Cancian, Frank: *Economic and Prestige in a Maya Community: A Study of the Religious Cargo System in Zinacantan, Chiapas, Mexico*. Stanford University Press. 1965.
- Colson, Elizabeth: *Tradition and Contract: The Problem of Order*. Aldine. 1974.
- Drucker, Philip: *Indians of the Northwest Coast*. McGraw Hill. 1955.
- Evans-Pritchard, E.E.: *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*. Oxford University Press. 1937.
- Ford, Richard: *A Handbook for Travellers in Spain, and Readers at Home* (primera edición. Southern Illinois University Press. [Original 1845]. 1966.
- Foster, George M.: *Interpersonal Relations in Peasant Society*. *Human Organization* 19:174-178. 1960-61.
- «Peasant Society and the Image of Limited Good». *American Anthropologist* 67:293-315. 1965.
- «The Anatomy of Envy: A Study of Symbolic Behavior». *Current Anthropology* 13:165-186. 1972.
- Freeman, Susan Tax: *Neighbors: The Social Contract in a Castilian Hamlet*. University of Chicago Press. 1970.
- «Organización corporativa de los pueblos de Sierra Ministra: un tipo estructural ibérico». *Ethnica* 2:193-203. 1971. [Original 1968].
- The Pasiegos: Spaniards in No Man's Land*. University of Chicago Press. 1979.
- «Egalitarian Structures in Iberian Social Systems: The Contexts of Turn-taking in Town and Country». *American Ethnologist* 14: 470-490. 1987.
- Gilmore, David D.: «Varieties of Gossip in a Spanish Rural Community». *Ethnology* 17:89-99. 1978.
- Gluckman, Max: «Gossip and Scandal». *Current Anthropology* 4:307-316. 1963.
- Hull, Richard W.: *African Cities and Towns Before the European Conquest*. Norton. 1976.
- Lewis, Oscar, *Life in a Mexican Village, Tepoztlan Restudied*. University of Illinois Press. 1951.

- Malinowski, Bronislaw: *Crime and Custom in Savage Society*. Littlefield, Adams. 1960. [Original 1926].
Argonauts of the Western Pacific. E.P. Dutton. [Original 1922]. 1961.
- Martínez Kleiser, Luis: *Refranero general ideológico español*. Editorial Hernando. 1978. [Original 1953].
- Mead, Margaret: ed. *Cooperation and Competition Among Primitive Peoples*. Beacon Press. 1961.
- Millon, René: «Teotihuacán». *Scientific American* 216: 38-48. 1967.
 «Social Relation in Ancient Teotihuacán». En Eric R. Wolf, ed. *The Valley of Mexico: Studies in Pre-Hispanic Ecology and Society*. University of New Mexico Press. 1976.
- Miner, Horace: *The Primitive City of Timbuctoo* [edición revisada]. Doubleday Anchor Books. 1965.
- Muchembled, Robert: *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne*. Flammarion. 1978.
- Paine, Robert: «What Is Gossip About? An Alternative Hypothesis». *Man* (ns) 2:278-285. 1967.
- Pitt-Rivers, Julian A.: *The People of the Sierra*. Weidenfeld and Nicholson. 1954.
 «The Closed Community and Its Friends». *Kroeber Anthropological Society Papers* 16:5-15. 1958.
 «Interpersonal Relations in Peasant Society: A Comment». *Human Organization* 19:180-183. 1960-61.
- Rasmussen, Knud: «An Eskimo Shaman Purifies a Sick Person» [Original 1929]. En W.A. Lessa and E.Z. Vogt, eds. *Reader in Comparative Religion*. Harper & Row. 1958.
- Redfield, Robert: *Tepoztlán, A Mexican Village: A Study of Folk Life*. University of Chicago Press. 1930.
The Little Community: Viewpoints for the Study of a Human Whole. University of Chicago Press. 1955.
- Sjoberg, Gideon: *The Preindustrial City, Past and Present*. The Free Press. 1960.
- Tax, Susan: «Displacement Activity in Zinacantan». *América Indígena* 22:111-121. 1964.
- Turnbull, Colin: *The Forest People*. Simon and Schuster. 1961.
- Veblen, Thorstein: *The Theory of the Leisure Class*. Macmillan. 1899.
- Vogt, Evon Z.: *Zinacantan: A Maya Community in the Highlands of Chiapas*. Harvard University Press. 1969.
- Waterman, T.T.: «All is Trouble Along the Klamth: A Yurok Idyll». En R.F. Heizer and M.A. Whipple, eds. *The California Indians: A Source Book*. University of California Press. 1960.
- White, Leslie A.: «Energy and the Evolution of Culture». En Leslie A. White, *The Science of Culture: A Study of Man and Civilization*. Farrar, Straus and Giroux. 1949.
- Wolf, Eric R.: «Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Central Java». *Southwestern Journal of Anthropology* 13:1-18. 1957.

CELIBATO Y ESTRATEGIAS CAMPESINAS EN ESPAÑA

Jesús CONTRERAS
Universidad de Barcelona
Institut Català d'Antropologia

En este artículo nos proponemos considerar las tasas de nupcialidad entre los campesinos como el resultado de una estrategia orientada a la mejor reproducción de sus patrimonios dentro del orden económico y de la jerarquía social existente. Dentro de este planteamiento, la soltería no la consideramos una de las consecuencias mecánicas de un determinado tipo de herencia, la herencia indivisa (1), sino el «precio» que, en determinados momentos, debió pagarse (2) para evitar una fragmentación del patrimonio doméstico que pusiera en peligro o bien la subsistencia del propio grupo o bien el estatus de sus miembros dentro de la jerarquía social existente.

El estado español, como seguramente cualquier otro país de Europa (3), creemos que constituye un buen ejemplo para desarrollar nuestro propósito, habida cuenta de la diversidad existente en cuanto a estructuras familiares, así como en cuanto a la existencia de diferentes costumbres relativas a la transmisión de los bienes. En efecto, y simplificando la diversidad, en España nos encontramos con la existencia de familia troncal y herencia impartible, familia troncal y herencia preferencial, familia nuclear y herencia divisa y familia nuclear y herencia preferencial. Estas denominaciones relativas a las formas de familia constituye, sin embargo, una simplificación excesiva pues ignoran la especificidad de algunas etapas de desarrollo de los ciclos domésticos que suponen, por ejemplo, la coresidencia de una pareja de esposos con sus hijos solteros y uno de sus hijos, casado. Nos queremos referir tanto a la costumbre, en algunas regiones de Castilla la Vieja (4), de que los nuevos esposos sigan residiendo cada uno en la casa de sus padres respectivos (durante un tiempo que según la costumbre y los lugares puede ser estrictamente de un año, el siguiente a la boda, o de varios años y sin que esté establecido el número de los mismos) como a la costumbre, propia de algunas comarcas andaluzas y castellananas (5), de que los padres ancianos residan, rotativamente, en las casas de cada uno de sus hijos durante un tiempo acordado por éstos.

A continuación, vamos a considerar una serie de casos, simplificados, que ejemplifican esta diversidad de situaciones por lo que refiere a distintas combinaciones de las variables tenidas en cuenta (tipo de grupo doméstico, contenido de las diferentes fases de los ciclos domésticos, normas de herencia y momentos y formas de hacerla efectiva, pautas de residencia, tipos de propiedad, sistema de valores, etc.) (6).

Región pirenaica

En esta región (7) encontrábamos un tipo de grupo doméstico que respondía al modelo troncal en tanto el derecho consuetudinario favorecía el establecimiento de un único heredero —por lo general, el primogénito masculino (8)— que adoptaba como residencia la casa de sus padres (9). El resto de los hermanos recibían una compensación o *legítima* a cambio de su exclusión de la herencia patrimonial. Dicha legítima acostumbraba a consistir en la dote para el matrimonio (10), en el caso de las hijas, o para facilitar la emigración, en el caso de los hijos.

El matrimonio era un asunto familiar, de las dos familias implicadas. La participación de los futuros esposos podía ser poca o nula como lo evidencia la existencia de la figura del *casamentero* (11) a lo largo de toda la región pirenaica y la importancia de la negociación de las *capitulaciones matrimoniales* entre las dos familias, con la participación o no de mediadores al respecto. Las alianzas matrimoniales estaban orientadas por el ideal homogámico.

No disponemos de otros datos relativos a la edad media del matrimonio (12) para esta región que alusiones como, por ejemplo, que los vascos «suelen casarse tarde» (Douglass, 1978: 99). Si consideráramos válidos los datos obtenidos por Ferrer, et. al. (1987) para la Catalunya central (comarcas de Bages, Osona y Anicia) entre 1803-1807 —pero no tenemos ningún otro fundamento para ello que el hecho de tratarse, también, de una zona en la que predomina la familia troncal y la herencia indivisa—, la edad media del matrimonio sería, en el caso del hombre de 31,3 años y de 26,4 para la mujer (13). En el caso de Llivia (Pallarés, 1986), población predominantemente agroganadera hasta mediados de este siglo, la edad media en el caso de los hombres es de 27,43 y 26,49 en el de las mujeres para el total de su población y entre los años 1871 y 1959. Cabe esperar que estas edades pudieran ser ligeramente superiores en el caso del grupo de los campesinos.

Desde el punto de vista de la propiedad, encontramos, a lo largo de toda la región, dos tipos: comunal y privada. La forma de acceso a uno y otro tipo puede considerarse similar, pues si a la propiedad privada se accede mediante la herencia, a la propiedad comunal se accede a través de la casa y/o de la *vecindad* que se adquiere mediante el matrimonio y la residencia dentro de la comunidad. Las tierras comunales, en esta región, suelen reducirse a las de pasto y bosques, muy raramente de cultivo.

La propiedad supone una diferenciación entre las familias campesinas. En términos generales, pueden considerarse tres categorías: *casas ricas*, *casas medianas* y *casas pobres*. Las diferencias internas dentro de cada uno de estos grupos podía ser muy grande, sobre todo si los consideramos al nivel de toda la región. En realidad, cada uno de estos tres tipos de *casas*, según el tamaño de la propiedad, supone la existencia de diferentes alternativas posibles de cara la reproducción patrimonial y doméstica. Reproducimos, a título de ejemplo, lo indicado, en este punto, por Comas (e.p., 12-14). En las *casas ricas*, el destino de los hombres no-herederos podía ser diferentes del de las mujeres. Estas casas, además de poseer las mejores tierras y rebaños, acostumbraban a tener negocios comerciales, industriales o profesionales, en la ciudad; de tal manera que los hijos no-herederos eran educados para el manejo de estos negocios, para la práctica de profesiones liberales o para el clero. Las hijas, por su parte, permanecían en la casa paterna, preparando su ajuar para el matrimonio o para entrar en una orden religiosa. El matrimonio de estas mujeres pretendía concertarse con una persona de una posición económica equivalente. En las *casas medianas*, y en la mayoría de las consideradas

pobres, los jóvenes solteros o solteras, así como también los *solterones/solteronas* (14), proveían la fuerza de trabajo para las explotaciones agrarias que lo necesitaban (15), incluida la propia (16). Además, acostumbraban a desarrollar, si era el caso, trabajos de carácter temporal. Podían trabajar en la agricultura, en las minas, en explotaciones forestales o carboníferas y en la construcción, sobre todo (17). En el caso de las mujeres, la alternativa más común era emplearse como servicio doméstico, que, en algunos casos, de no poder acumular una dote suficiente, podía suponer un estatus definitivo. El dinero conseguido con estos trabajos constituía, en la mayoría de los casos, el peculio de los no-herederos, y podía pasar a engrosar su dote o legítima. El destino de los no-herederos de las *casas pobres* era, por lo general, la emigración. Estas familias sólo podían mantener grupos domésticos reducidos debido a su precario estatus, casi siempre en el límite de la subsistencia. Incluso, dentro de este grupo, el patrón de herencia basado en la primogenitura acostumbraba a no cumplirse puesto que el primer nacido era el primero en emigrar y, si encontraba una colocación satisfactoria, podía no regresar, ocupando otro hermano el lugar de heredero.

Desde el punto de vista ideológico, puede considerarse con Comas (1985, 21) que

«la casa la *razón última* a la que debían supeditarse todos sus componentes. El interés del colectivo familiar se anteponía al de sus miembros individuales, así se justificaba la jerarquía existente en el interior mismo de la familia, entre los ancianos y los más jóvenes, entre herederos y no herederos, entre hombres y mujeres. La eficacia de este mecanismo ideológico era tal, que los hijos no herederos imputaban su situación de discriminación al azar genealógico (no ser varón o no ser primogénito), y ya desde muy jóvenes orientaban sus expectativas hacia el matrimonio (en el caso de las mujeres) o hacia alternativas que, en muchos casos, les llevarían lejos de la comunidad de origen».

Región castellano-leonesa

De acuerdo con las fuentes utilizadas (18), en esta región encontramos un tipo de grupo doméstico formado por familias de procreación más o menos completas: matrimonio o viudo con/sin hijos (según la fase del ciclo doméstico). Los bienes se reparten a partes iguales entre todos los hijos e hijas, siguiendo, por lo general, el orden de nacimiento de los mismos. Ello no excluye la posibilidad de *mejora* o *manda* que podía consistir en la casa paterna. También, por lo general, la forma de hacer efectivo dicho reparto es escalonada, en dos o tres momentos: con ocasión del matrimonio de cada hijo, durante la vejez o retiro de la actividad agraria y a la muerte de los padres. Si la herencia se hacía efectiva antes de la muerte de los padres, los hijos se comprometían (Cf.: Devillard, 1985:231) a entregar a sus padres una cantidad determinada de bienes de subsistencia —el *asignado* (19)— y/o mantenerles, en servicios y materialmente, a razón de una temporada en cada de cada hijo («*ir a meses*»).

El ideal de residencia era la neolocal, como expresa el refrán «el casado, casa quiere». En la comarca de Sayago, y otras, sin embargo, esta neolocalidad del nuevo matrimonio, debiera ser matizada —por nuestra parte sugerimos el término de *neolocalidad diferida*— en tanto los nuevos esposos podían pasar uno o más años «viviendo» en la casa de sus padres respectivos. Esta neolocalidad diferida es descrita en estos términos por Argueda (1968: 100):

«No hay en Muga y Bermillo y Aliste matrimonio que forme hogar separado inmediatamente después de la ceremonia ni aun siquiera uno o dos años después. El recién casado vuelve a habitar la casa paterna. El matrimonio vive separado. Excepcionalmente, si los padres de alguno de los novios son más acomodados reciben en su casa a la pareja. Pero lo tradicional es que cada recién casada vuelva a la casa paterna, hasta que ambos hayan reunido la hacienda y un capital suficientes para construir casa y vivir independientemente. Porque los padres se oponen al matrimonio de sus hijos con jóvenes de inferior nivel económico y, durante el período de sujeción al hogar paterno, cada padre exige una participación equivalente en el auxilio a los recién casados y lo exige rigurosamente. Pero cuando el matrimonio se ha logrado independizar, la emancipación es total y constituye una familia de tipo nuclear. Los padres no tienen autoridad especial ninguna sobre los hijos. En cambio, en tanto que viven en la casa de los padres, el status del recién casado sigue siendo exactamente el mismo que el de soltero: tanto la mujer como el hombre trabajan en las tierras de los padres y para beneficio de los padres. Los padres a su vez alimentan y visten a los hijos y a los nietos. Los hijos viven en la casa de la madre, es decir de los abuelos maternos. La única fuente de beneficio propio del matrimonio nuevo son la «vecindad» (20) que el marido recibe, la que pueda alquilar y los cerdos que está autorizado a criar» (21).

En los pueblos de Villarino y de Macotera (Cf.: Devillard, 1985), si bien la pareja se establecía en su propia casa inmediatamente, cada uno de los esposos solía quedarse trabajando en la casa de sus padres respectivos hasta el final del ciclo agrícola. Hay que tener en cuenta, en este punto, que las bodas se celebraban en medio del ciclo agrícola en curso, de tal manera que el período postmatrimonial concluía con dicho ciclo y con el reparto del producto.

La edad media del matrimonio era, según los datos de Devillard (1985: 219) de 26 años para ambos sexos en la comunidad de Macotera y de 25-26 años para los hombres y de 23-24 para las mujeres en la de Villarino. Arguedas, por su parte, se limita a señalar que la edad del matrimonio es «tardía» pero sin precisar las cifras. Para los agricultores de la ciudad de Astorga, Martínez Veiga (1985: 73) afirma que el matrimonio se produce «cuando la gente tiene o se aproxima a los 30 años».

Desde el punto de vista patrimonial, el matrimonio respondía al patrón de «casarse entre iguales» o «tanto tienes, tanto tienes que conseguir». El matrimonio «entre iguales» era el modelo ideal que los campesinos justificaban no sólo por motivos de interés económico, sino, también, de estatus, tipo de educación e, incluso, de «carácter moral» (Pérez-Díaz, 1974: 183). Sin embargo, según señala Devillard (1985: 218).

«la procedencia (tanto familiar como socio-económica) de los cónyuges resulta de hecho subordinada al número de hijuelas (22) entre las cuales va a quedar dividido el patrimonio familiar (...) una informadora de Villarino concluía "entonces se buscaba eso, que fueran pocos hijos y que tuvieran capitales". En Macotera, asimismo, contaba como un factor muy positivo el que una mujer "tenga casa", es decir, que sus padres le ofrezcan «quedarse en casa» con la promesa más o menos explícita de darle la casa en "manda"».

Según añade la propia Devillard, estos motivos fueron los que orientaron los enlaces matrimoniales mientras los principales medios de subsistencia procedieron de la propiedad y explotación de la tierra.

En las comunidades de referencia existen dos tipos de propiedad: comunal y privada. A la propiedad comunal —que puede incluir tierras de cultivo, de pastoreo y de bosque— se accede, siendo natural de la comunidad o fijando la residencia en la misma, mediante el matrimonio. Todo varón, al casarse, tiene derecho a usufructar una «suerte» o «vecindad» en las tierras comunales. De cualquier manera, en términos generales, la parte de propiedad comunal resultaba del todo insuficiente para el nuevo matrimonio, que requería, para su subsistencia, de las tierras privadas que se recibían en herencia o que se trabajaban, según los casos, en aparecería. Migraciones temporales, relacionadas con tareas agrícolas —siega, vendimia, etc.— o migraciones al extranjero durante varios años, resultaban necesarias para completar la subsistencia y/o para ahorrar un capital que permitiera el establecimiento (adquisición de tierra, aperos, animales, casa...) del nuevo matrimonio.

Ideológicamente cabe destacar, tal como lo hace Arguedas (1968: 148-149), la marginación que sufrían las mujeres «deshonradas»:

«no era necesario llegar a la «deshonra completa» (tener un hijo) para que una muchacha perdiera su prestigio y toda esperanza de casarse. Bastaba con que el novio se desanimara y se casara con otra o simplemente "la dejara". Ningún mozo pretende a una novia abandonada» (...). La "deshonrada" no puede asistir a los bailes dominicales ni mucho menos al de las romerías; tampoco pueden asistir a las otras fiestas familiares, como las bodas, por ejemplo. "Están manchadas" (...). Los padres de los hijos ilegítimos los niegan "de rigor"; los desconocen. Reconocerlos significaría también "deshonrarse". El hijo ilegítimo es un hijo sin padre. No hay castigo ni posibilidad de revancha contra el burlador. No es culpable. La única culpable es la mujer; el hombre permanece al margen de lo acontecido, ajeno a él, sin responsabilidad».

Comarca del Aljarafe (Andalucía)

Para esta zona (23) hemos de hacer una salvedad previa. Habida cuenta de la existencia de tres grupos sociales muy diferenciados —los *señoritos* o grandes propietarios, los *jornaleros* o trabajadores sin tierra propia y los *pelantrines* o pequeños o medianos propietarios—, con prácticas y valores diferentes y estrategias domésticas también diferentes, nuestras consideraciones se referirán exclusivamente al grupo de los *pelantrines*. Este grupo, por otra parte, es el que representa una situación más similar en relación al tipo de campesinos que hemos considerado para las dos regiones anteriores.

En efecto, los diferentes grupos citados se caracterizan por distintos patrones de casamiento —por ejemplo, grandes propietarios y jornaleros presentan menos soltería definitiva y edad más temprana de matrimonio—, así como por diferentes tipos de grupos domésticos y diferentes formas de aplicar la regla de la herencia divisa. Por ejemplo:

«la regla general, respaldada, además, por otras pautas culturales, es que cada familia resida en una vivienda independiente, a ser posible de su

propiedad. Las excepciones a esta norma están representadas por algunas familias de fuertes propietarios, constituidas unas veces por dos o tres siblings casados y sus correspondientes familias de procreación, y otras por dos o tres familias nucleares de distintas generaciones linealmente emparentadas, las cuales constituyen verdaderas familias extendidas al formar parte de una misma explotación agrícola» (Moreno, 1972: 144).

Asimismo, entre los grandes propietarios, sus hijos continúan, muchas veces, formando una sola explotación agrícola «en lugar de dividir ésta en varias independientes en el momento de tomar posesión de la herencia (...). Esto hace que, en ocasiones, la propiedad se encuentre legalmente registrada a nombre de «herederos de...» y no fraccionada» (Moreno, 1972: 117).

Por el contrario, entre los pequeños propietarios, las tierras y demás propiedad son efectivamente repartidas entre los herederos. La norma de herencia dominante en Andalucía es la herencia divisa bilateral: hijos e hijas heredan de su padre y de su madre. Sin embargo, el momento y la forma en que se hace efectiva la herencia difiere para los hijos y para las hijas. En el caso de los hijos, lo normal es que su padre, o sus padres, no les cedan parte de sus tierras, o no se las arrienden, hasta ser viejos, dado que los padres necesitan de ellas para subvenir a sus propias necesidades y a las de los restantes miembros del grupo doméstico. Si no existen soluciones intermedias, puede que el hijo tenga que esperar hasta la muerte de sus padres para obtener las tierras que le permitirían pensar en su matrimonio (Moreno, 1972). Las hijas, en cambio, reciben una dote directa de sus padres, lo que constituye la transmisión de una parte de la propiedad de los mismos con motivo del matrimonio de las hijas. La acumulación de una dote que sea suficiente — suficiente para, en ocasiones, establecerse el nuevo matrimonio; suficiente para reproducir el estatus socioeconómico del grupo social al que se pertenece (24)— puede exigir un tiempo considerablemente largo (25). Esta dote de la mujer, como señala Frigolé (1984), por un lado, hace que ésta tenga que esperar a casarse hasta una determinada edad; pero, a la vez, permite que su marido acceda al matrimonio antes de lo que le correspondería si tuviera que esperar la parte de su herencia paterna. En definitiva, la edad de acceso al matrimonio entre los *pelantrines*, tanto en el hombre como en la mujer, es elevada. Moreno (1972: 85) habla de casamientos de hombres entrados en los cincuenta e incluso sesenta años con mujeres que han pasado ya de los cuarenta. Estas edades, sin embargo, cabe considerarlas relativamente excepcionales, pues, de hecho, suponen, en el caso de la mujer, casi el final de su período de fertilidad. Precisamente, como destaca Frigolé (1984), el sistema de dote así concebido se caracteriza por reducir el período fértil de la mujer pero sin comprometer su función reproductora.

Quienes marcan el límite de la edad de casamiento no son los hombres, o la edad de los hombres, sino la de las mujeres. No sería prudente casarlas tan viejas que ello imposibilitara u obstaculizara gravemente su papel en el sistema reproductivo y, por tanto, dificultara la reproducción social y la transmisión de la propiedad. Puede retrasarse su edad de casamiento, puede acortarse su ciclo de fertilidad, pero no es prudente comprometer su función reproductora porque ello es contrario al sistema de estratificación y de reproducción del mismo (...). El hombre puede esperar. No, por el contrario, la mujer. Tener que esperar incluso a la muerte de los padres podría resultar en una edad incluso excesivamente elevada para los hijos varones.

En relación con determinados presupuestos ideológicos y valores, cabe destacar que la institución de la dote, y los contenidos específicos que adquiere en el caso que nos

ocupa, representa un puesto clave en relación, por ejemplo, con actitudes conservadoras y/o tradicionales en materia de religión, política, autoconsumo, etc. o con una determinada concepción del honor en relación con la sexualidad femenina, etc., propias del grupo de los *pelantrines*. Según Frigolé (1984):

«la dote de la mujer permite que las discrepancias que pueden existir entre una concepción del honor, vinculado en gran parte a la sexualidad femenina y la práctica concreta, no siempre concordante con este ideal, dado el largo período de noviazgo y de espera (26), no se salden de forma desfavorable para la mujer, puesto que según el sistema de valores es ella la que puede perder o salir perdiendo. La dote de la mujer puede ser el punto de partida para explicar su valoración social y cultural en esta sociedad. El hombre de la clase social de los pequeños propietarios, al casarse, no sólo busca una compañera, sino también la porción de la propiedad o de riqueza que ella pueda aportar y que puede complementar aquélla que él pueda estar usufructuando y que poseerá definitivamente al morir sus padres. La dote de la mujer es lo que permite casar al hombre soltero. La dote es el producto de la estratificación y el instrumento para mantener esta estratificación».

En las tres regiones consideradas hemos podido constatar diferencias más o menos importantes relativas al tipo de grupo doméstico existente, a los contenidos de las diferentes fases de los ciclos domésticos, a las normas de herencia y a los momentos y formas de hacerla efectiva (muy distinta forma y función de la dote para las hijas en cada uno de los tres casos, por ejemplo), diferente orden preferencial en el casamiento de los hijos, diferentes pautas de residencia, tanto para los nuevos matrimonios como para los viudos/as en su vejez, presencia de diferentes tipos de propiedad y diferente importancia de la propiedad comunal cuando ésta está presente y, también, diferentes valoraciones de determinados comportamientos y actitudes. Al mismo tiempo, nos encontramos con algunos aspectos comunes en los tres casos o regiones consideradas, fundamentalmente, una elevada edad media en el matrimonio tanto de hombres como de mujeres, migraciones temporales o definitivas de algunos de los hijos, así como, un aspecto todavía no señalado, altas tasas de celibato definitivo. En efecto, tanto en la región castellano-leonesa, como entre los *pelantrines* andaluces nos encontramos con altas tasas de celibato como las siguientes (desgraciadamente, cada una de las fuentes nos ofrecen las tasas de celibato de diferente manera y para diferentes fechas, lo que dificulta su comparación y evaluación):

REGION	FECHA	% DE CELIBATO		FUENTE
PIRENAICA				
Ansó	1924	17,5	mayores de 21 años	Comas, e.p.
Ansó	1986	31,5	mayores de 21 años	Comas, e.p.
Valle de Gistáu	1981	28,2	mayores de 20 años	Bobadilla, 1987
Pallars Sobirà	1975	44,1	total del censo	Padrón, 1975
Vall d'Aran	1975	46,9	total del censo	Padrón, 1975
Cerdanya	1970	44,8	total del censo	Padrón, 1970

REGION	FECHA	% DE CELIBATO		FUENTE
CASTILLA-LEON				
Muga de Sayago	1958	50-60	total del censo	Arguedas, 1968
Villarino	1960	4,2	mayores de 31 años	Devillard, 1985
Macotera	1960	7,6	mayores de 31 años	Devillard, 1985
El Riego	1980	31,5	mayores de 30 años	Martínez, 1985
Becedas	1950	29,5	mayores de 21 años	Brandes, 1976
Becedas	1970	28,0	mayores de 21 años	Brandes, 1976
ALJARAFE (ANDALUCIA)				
Bencarrón	1970	22,4	o mayores de 39 años	Moreno, 1972
			Δ mayores de 39 años	Moreno, 1972

Independientemente de las diferentes formas en que se expresan estas tasas de celibato, podemos concluir que, en casi todos los casos, se trata de tasas altas. Así pues, después de todo cuanto hemos recogido y de estas cifras que acabamos de resumir, difícilmente puede pensarse que exista una correlación precisa o mecánica entre un determinado patrón de grupo doméstico y unas normas de herencia por una parte, y, por otra, unas tasas de celibato altas o bajas. Los distintos casos que hemos considerado sirven para ilustrar que distintos tipos de grupo doméstico, distintas reglas de herencia y distintas formas de hacerla efectiva, nos dan tasas de celibato muy similares. La causa de las altas tasas de celibato, entonces, no cabría buscarlas en las diferentes estructuras de los grupos domésticos ni en las diferentes formas de herencia sino en las características y circunstancias de las explotaciones campesinas y en el sistema de estratificación, basado en la propiedad de la tierra, dentro del cual están integradas. En efecto, la característica común a todos los casos considerados es que se trata de explotaciones campesinas de carácter familiar, basadas en la propiedad directa de la tierra o en aparcerías (a veces, complementada con tierra arrendada) y en la fuerza de trabajo que proporciona la propia unidad doméstica, independientemente de que, en algunos casos o circunstancias (determinados trabajos estacionales o avatares demográficos tales como exceso o defecto de nacimientos, enfermedades, defunciones prematuras, etc.), esta fuerza de trabajo doméstica pueda complementarse con otra de procedencia externa, o que parte de la fuerza de trabajo familiar pueda emplearse fuera. Cuando estas han sido las características de las explotaciones campesinas, y cuando las alternativas económicas ajenas a la agricultura, pero complementables con la misma, han sido escasas, el matrimonio de más de dos hijos implicaría, si la herencia es divisiva, una atomización de la propiedad (tanto privada como comunal) y una pérdida de estatus. En el caso de la herencia impartible, el matrimonio de los segundones supondría una pérdida de liquidez (para poder pagar las legítimas y/o dotes) que pondría en peligro, asimismo, el patrimonio familiar y su lugar dentro de la jerarquía social (27), a causa del endeudamiento muchas veces necesario para conseguir el numerario para hacer efectivo dicho pago. En definitiva, en las circunstancias expuestas, las altas tasas de nupcialidad hubieran puesto en peligro la reproducción de la integridad de las explotaciones domésticas, mientras que altas tasas de celibato (y/o de emigración) habían contribuido a la reproducción de las mismas.

Es cierto, sin embargo, que una u otra forma de herencia puede haber influido más o menos directamente sobre los factores demográficos (tasas de nupcialidad y tasas de

natalidad) y dar lugar a unas u otras estrategias preferentes en la reproducción de los grupos domésticos. Como señala Iszaevich (1975: 297-298):

«While the importance of the household in the north or *the fact* impartible inheritance has an important direct influence on migration and on demography, the influence of the equal inheritance system in itself is more indirect in the south. In that region aspects of the social organisation such as local endogamy and class endogamy hold greater importance demographically, as well as some cultural traits such as courtship, virginity and the concept of honour».

En efecto, como hemos podido observar, una alta valoración de la virginidad, junto con la marginación (es decir, el celibato definitivo) de las mujeres «deshonradas», permite controlar la edad de matrimonio de la mujer hasta que se dispone de una dote «adecuada» para su matrimonio. En la práctica, pues, y relacionada con el conjunto de las prácticas que suponen las estrategias de reproducción doméstica, la valoración de la virginidad y el sistema de dote que valoriza la posición de la mujer dentro del matrimonio y de la sociedad, constituyen un importante mecanismo de control demográfico; de la misma manera que, en la región pirenaica, lo puede constituir la herencia indivisible. El mismo efecto podríamos afirmar de la práctica de la *neolocalidad diferida* tal como es concebida en Sayago; pues, según Arguedas (1968: 289), ningún padre acaudalado, ni sus hijos recién casados permitirían ni aceptarían constituirse en familia independiente hasta haber conseguido acumular un capital que hiciera posible presentarse en la comunidad como una familia de estatus equivalente al de sus padres. En definitiva, unos y otros constituyen diferentes mecanismos que permiten articular respuestas a la amenaza presente en todas las situaciones reseñadas —las limitaciones en el tamaño de la propiedad o explotación y las amenazas a su integridad—; sean estas respuestas la emigración de parte de los hijos, el retraso de la edad del matrimonio de uno o la soltería definitiva para otros. Por esa misma razón, cuando han existido alternativas económicas dentro de las propias localidades o dentro de la propia región (actividades complementarias con la agricultura, como, por ejemplo, diferentes formas de manufactura a domicilio o industrias emplazadas en las zonas rurales, etc.), no sólo disminuyen las tasas de celibato donde dichas tasas eran altas, sino que, incluso pueden modificarse las prácticas de la herencia, pasando por ejemplo de una herencia impartible a una herencia divisa (28).

De las consideraciones anteriores, puede desprenderse por las causas determinantes de una determinada composición de los grupos domésticos y de otras pautas demográficas, tales como las tasas de nupcialidad, no son los sistemas de herencia; o, en cualquier caso, éstos sólo son una causa aparente. Así pues, discrepamos, en este punto, de lo afirmado por Berkner y Mendels (1978: 219) cuando afirman que los sistemas de herencia pueden ser determinantes donde las oportunidades económicas no-agrícolas han tenido escasa incidencia:

«...there are peasant societies in which inheritance systems have been crucial determinants of household and demographic patterns. This is primarily true in rural societies that conform most closely to the ideal type in which the social structure is predominantly made up of independant land-holding peasants whose farm production provides at least for the subsistence of their families, and where commercialisation, urbanization and industrialization have had limited influence».

Como hemos visto, la misma finalidad de intentar evitar una fragmentación de los patrimonios domésticos puede conseguirse mediante procedimientos diversos. Estos procedimientos, por supuesto, incluyen los sistemas de herencia, en tanto que, formalmente al menos una herencia igualitaria puede estimular el matrimonio de todos los hijos y una herencia indivisible puede disuadir o dificultar el matrimonio de los no-herederos; pero, el matrimonio también puede ser disuadido, evitado o prohibido mediante manipulaciones del sistema de herencia —lo dicho en relación al sistema de dote directa en Andalucía, sirve de ejemplo— o mediante la proscripción de determinados comportamientos sexuales o mediante consideraciones diversas relativas, por ejemplo, a creencias sobre la salud y la enfermedad y la transmisión de la misma (29), a sentimientos de amor filial o fraternal que llevan a una hija o a una hermana a permanecer soltera junto a sus padres ancianos o junto a su hermano solterón (30), o mediante el estímulo de la religiosidad y de las vocaciones religiosas (31), etc. Podríamos añadir que, si de lo que se trata es de evitar una fragmentación de las explotaciones domésticas que pusiera en peligro las condiciones de su reproducción, y ello se consigue disminuyendo la natalidad, y ésta a su vez se logra disminuyendo la nupcialidad, no importa que los solteros lo sean porque no tienen acceso a la herencia o porque se trata de «novias abandonadas» o porque se considera que se trata de hombres o mujeres que «quizá» sean portadores de una enfermedad hereditaria; lo importante es que, mediante unos y otros mecanismos, un determinado número de personas quedan excluidas del matrimonio y, consecuentemente, del acceso a los bienes de producción campesina, evitando, así, la fragmentación de dichos bienes, sean éstos privados o comunales. En definitiva, lo fundamental e importante, para las explotaciones domésticas campesinas, como señala Comas (e.p., 3) es

«To contro who gets married and who is no going to, who will remain in the local community and who will emigrate. These aspects constitute the means to limit the population as much from a demographic point of view as from the individual access to resources. The way in which the aspects are institutionalized depend of the historical process, which determinates the specific articulation that is produced among individuals, domestic unities, and local communities in each society».

Y los procesos históricos nos refieren a una combinación de factores ecológicos, políticos, económicos, tecnológicos, demográficos, jurídicos e ideológicos. Así, después de haber insistido en que lo importante es regular el acceso a los medios de producción y a los recursos ¿por qué en unos lugares se regula mediante unos mecanismos, la familia troncal y la herencia indivisa, por ejemplo, y en otros mediante la familia nuclear y la dote directa a la mujer? El conocimiento de los procesos históricos puede ofrecer respuestas al respecto. Como han señalado Berkner y Mendels (1978: 212), en general, las áreas de herencia indivisa en la Europa occidental se corresponden con aquéllas que se caracterizaron por un fuerte control señorial sobre la tenencia de la tierra y el establecimiento de derechos de asentamiento. Asimismo, de acuerdo con Goldschmidt y Kunkel (1971: 1.067-1.068), las diferentes prácticas de los terratenientes en sus contratos con los campesinos para el acceso de éstos a la tierra explicarían la existencia de la familia extendida y la herencia indivisa en el centro de Italia y de la familia nuclear y herencia divisa en el sur (32). En definitiva, las estructuras que adoptan los grupos domésticos campesinos están directa o indirectamente condicionadas por las fuerzas dominantes del exterior (políticas, económicas, tecnológicas, jurídicas). Contemporáneamente siguen apareciendo ejemplos de

cómo una determinada política gubernamental, de carácter jurídico y económico, influye sobre decisiones de los grupos domésticos, sus estrategias y las estructuras que adoptan. Un ejemplo: la adopción del Código Civil en Francia, al prescribir la herencia igualitaria y limitar la libertad de testar, habría provocado una disminución de la natalidad (Berkner y Mendels, 1978: 209-210). Otro ejemplo, también en Francia (Cf.: Barthez, 1982: 12-13): la política agraria desarrollada por los gobiernos franceses a partir de los años 60 ha estado promulgando medidas para promover la implantación de la familia conyugal (el matrimonio y sus hijos) en la agricultura.

La ayuda financiera del estado al «hábitat autónomo» con vistas a animar la separación entre las generaciones es típica de una política familiar; asimismo, la ayuda a «la instalación de jóvenes agricultores» suscitando una cierta relación de producción padres-hijos, o la ayuda a la marcha de los viejos agricultores constituyen otras tantas intervenciones en las relaciones familiares...

Otro tanto podría decirse, en este caso en España, de lo pretendido con la «Ley de la explotación familiar agraria y de los agricultores jóvenes», promulgada en 1982. Los ejemplos podrían multiplicarse.

En definitiva, y en conclusión, el celibato no es el resultado de un determinado tipo de estructura familiar ni de un sistema de herencia, sino uno de los elementos que configura una estrategia orientada a la reproducción de las explotaciones campesinas dentro de un determinado orden económico y jerarquía social, y que, como tal, el celibato presenta cifras variantes en función de las alternativas económicas complementarias con la agricultura de las que disponen los miembros componentes de los grupos domésticos. Desde luego, esta conclusión no pretende ser original; la sostienen muchos de los autores que hemos citado a lo largo del texto. Lo único que hemos pretendido con este artículo ha sido presentarla dentro de un marco comparativo que pudiera enriquecerla.

NOTAS

- (1) Para poder clarificar las relaciones entre los sistemas de herencia y las pautas demográficas, como es ahora nuestro caso, Berkner y Mendels (1978) señalaban la conveniencia de analizar su relación en un tipo ideal de sociedad campesina y tomaban como referencia la Europa preindustrial. En esa sociedad, cuando la tierra es poseída enteramente por propietarios independientes, que producen, en líneas generales, en el nivel de subsistencia y que usan la fuerza de trabajo familiar, la cantidad de tierra poseída por cada familia está fijada por la herencia y no hay otra forma de acceso a la tierra. Ello exige que el tamaño de la explotación y la composición de la familia deben estar mutuamente ajustados. En estas condiciones ideales, el sistema de transmisión de propiedad de la tierra debería corresponderse, dicen, con un determinado tipo de familia, de estructura del grupo doméstico, con las expectativas de los hijos relativas al matrimonio y a la sucesión y con la estratificación social. En este tipo ideal de sociedad campesina, podrían considerarse las siguientes consecuencias derivadas del sistema de herencia:

A) En el caso de una herencia indivisible: 1) un solo heredero, que se casaría y permanecía en el hogar de sus padres; 2) los otros hijos podrían permanecer en la casa cuando fueran adultos si contribuían a los requerimientos de trabajo de la explotación, pero no podrían casarse; 3) algunos de los no herederos podrían tener oportunidades de casarse: algunas chicas podrían instalarse en otras casas y algunos chicos en las que no hubiera herederos masculinos; 4) pero, mientras el número de hogares no aumentara, la mayoría de los hijos no tendría otra alternativa que elegir entre quedarse en la casa y permanecer soltero o emigrar fuera de la comunidad. Así pues, la absoluta impartibilidad de la herencia daría lugar a una familia troncal, alto porcentaje de soltería y/o emigración.

B) En el caso de una herencia estrictamente igualitaria: 1) muy baja frecuencia de grupos domésticos en los que los padres cohabiten con algunos de sus hijos casados, porque 2) cada hijo recibe una pieza de tierra con la cual establecerse independientemente, a la vez que los padres mantienen alguna porción de tierra para su mantenimiento después del retiro; 3) como todos los hijos reciben tierra, todos pueden casarse en la localidad y no tienen razones para emigrar. Consecuentemente, la herencia perfectamente divisible daría lugar a una alta proporción de hogares con familia nuclear, alta nupcialidad y baja migración.

Entre estos dos extremos podrían considerarse una amplia diversidad de sistemas de herencia que podrían denominarse de partición preferencial (compensaciones monetarias para algunos hijos, mejoras en las partes de tierra, la casa paterna, etc.). Estos sistemas de herencia divisa preferencial darían lugar a una gran flexibilidad en las estructuras de los grupos domésticos y en las pautas demográficas, que dependerían en gran medida de las oportunidades económicas dentro y fuera de la aldea.

Pero Berkner y Mendels, después de presentar este esquema ideal, afirman que es un error considerar al campesino como una criatura obligada a seguir los dictados del sistema de herencia. Antes al contrario, las prácticas de herencia responden a las estrategias de los campesinos para conseguir sus objetivos, relacionándose con las condiciones económicas, internas y externas, y las pautas demográficas. Ello no quiere decir, añaden, que los sistemas de herencia sean irrelevantes para explicar la fragmentación de la tierra, cambios en la estructura social y determinadas pautas de la población, pero no siempre actúan, e, incluso, las prácticas de herencia pueden cambiar de acuerdo con determinadas condiciones económicas y demográficas. De hecho, las oportunidades económicas afectan fuertemente las consecuencias de los diferentes sistemas de herencia.

- (2) Es obvio que la generalización en el uso de métodos anticonceptivos o la mayor eficacia de los mismos, como recurso para controlar la natalidad, ha de hacer menos necesario el recurso al celibato como método de control de la natalidad.
- (3) En efecto, países como Italia, Grecia, Suiza, Francia y Alemania ofrecen una gran diversidad de prácticas de herencia y de estructuras de los grupos domésticos.
- (4) Cf.: Arguedas (1968), Devillard (1965), Vergara y Martín (1909). También, para Francia, Segalen (1980, 19) indica que los contratos matrimoniales, en Bretaña y Normandía, a menudo, no hacían más que reglamentar una situación temporal hasta que, más tarde, se instalaban de un modo independiente.
- (5) Cf.: Brandes (1975, 1976), Devillard (1985), Luque (1974).
- (6) Al considerar el matrimonio, los sistemas de herencia y el celibato como elementos, entre otros, que permiten caracterizar una estrategia de reproducción de los grupos domésticos campesinos, es necesario distinguir para esas instituciones diferentes aspectos o niveles y considerar, asimismo, la relación de éstas con el contexto global dentro del cual está integrada toda explotación campesina. Esos niveles podríamos caracterizarlos del modo siguientes: a) *normativo* (por ejemplo: el código civil o el de la costumbre, en relación, en este caso, a los códigos de herencia, de matrimonio, a los momentos y formas de independización de los nuevos matrimonios respecto de sus familias de orientación, a las formas de tenencia de la tierra, etc.); 2) *axiológico* (por ejemplo: valores relativos, otra vez en el caso que nos ocupa, a la virginidad, al celibato, a la propiedad, a la religiosidad, a las relaciones entre padres e hijos, etc.); y 3) *conductual*. En este último punto, habría que distinguir, por una parte, las conductas y/o situaciones que cabe considerar que son impuestos o inevitables; por ejemplo: el sexo de los recién nacidos, el número de hijos (en tanto la efectividad de los medios de control de la natalidad, directos o indirectos, pueden, sobre todo en el pasado, no ser efectivos al cien por cien), las tasas de mortalidad y las de esperanza de vida. (Estas tasas, por ejemplo, tienen una relación directa con la edad a la que cabe esperar que se produzca la sucesión o relevo generacional dentro de una explotación campesina o con el momento en que cabe esperar que se haga efectiva la herencia. Así, por ejemplo, entre los años de 1865 y de 1964, en Francia, se produjo un alargamiento de la duración media de los matrimonios —de 28 a 42 años— (Cf.: Segalen, 1980: 18). Esta prolongación de la esperanza de vida, y de la duración media de los matrimonios, afecta, entre otras circunstancias, a las condiciones de la transmisión de bienes y a las relaciones entre padres e hijos (Cf. Champagne, 1979; 84

y Roussel, 1976: 3). Otras circunstancias impuestas o inevitables son las derivadas de constricciones ecológicas tales como sequías, heladas, granizadas, etc.; y, también, algunas derivadas del poder jurídico-político-económico, como, por ejemplo, los precios del mercado, el reclutamiento militar forzoso, los impuestos, etc. En este tipo de cuestiones, además, hay que considerar las diferentes posibilidades de actuación frente a factores o fenómenos que pueden ser previstos con anterioridad y los que no. Por otra parte, cabe considerar aquellas conductas que son el resultado de una elección, cuanto menos aparente: decisión de emigar, decisión de casar, cultivo a sembrar, cantidad de producto a vender, decisión de mecanizar, etc.

Evidentemente, todos estos niveles están en mutua relación e interdependencia pero sin que, en un momento y sociedad determinados, se pueda decir que uno de estos niveles sea una consecuencia inevitable del otro. En cualquier caso, los contenidos específicos de todos y cada uno de estos niveles son cambiantes. Cambian las normas jurídicas, cambian los sistemas de valores, y conductas que son recurrente en un momento dado pueden ser marginales en otro e, incluso, desaparecer totalmente. La historia proporciona una ejemplificación constante al respecto. Ocurre, sin embargo, que algunos antropólogos que no tienen en cuenta los procesos históricos ven relaciones de tipo mecánico en las relaciones que son de tipo dialéctico, o bien tienden a privilegiar las explicaciones estrictamente ideológicas (normativas o axiológicas).

- (7) Las fuentes utilizadas para esta región han sido: Bobadilla (1987), Caro Baroja (1971), Comas (1980, 1985 y e.p.), Contreras (1982), Douglass (1974, 1977 y 1978), Terradas (1980 y 1984).
- (8) La regla de la primogenitura masculina, sin embargo, presenta muchas excepciones, tal como han puesto de manifiesto Comas (1980) y Douglass (1974).
- (9) A este tipo de residencia hemos preferido denominarle residencia *heredolocal* (Cf. Contreras, 1982).
- (10) De acuerdo con Terradas (1984: 320-321), la dote puede ser considerada, a la vez, como una herencia y un crédito. Es una providencia sucesoria y, también, una aportación contractual. Así, la consanguinidad y la afinidad se encuentran en un lazo de provisión y de previsión.
- (11) La existencia de la figura del «casamentero» también pone de manifiesto una escasa relación entre los jóvenes de distinto sexo. A su vez (Cf. Bourdieu, 1962: 56-57), la segregación entre los sexos refuerza que el matrimonio sea un asunto familiar más que individual.
- (12) La edad de matrimonio, sin embargo, como afirma Wrigley, es un dato importante, sobre todo en el caso de las mujeres, pues dicha edad es uno de los elementos fundamentales de control de la fecundidad de que dispone una comunidad en la que los hijos se tienen en su casi totalidad después del matrimonio; asimismo, es también un reflejo de las estrategias de reproducción social que cada grupo desarrolla en relación con su situación socioeconómica. En definitiva, la edad de acceso al matrimonio, así como las tasas de celibato definitivo están estrechamente relacionadas con las estrategias reproductivas de los grupos sociales dentro de una sociedad determinada (Ferrer et al., 1987: págs. 7 y 1).
- (13) Estas cifras refieren a los «pagesos de mas» o agricultores propietarios. En el caso de otro tipo de «pagesos», los «rabassaires» o aparceros, las cifras serían de 29,2 para los hombres y de 24,6 para las mujeres.
- (14) Llamados «tiones» y «tíonas» en el Pirineo aragonés y «concos» y «conques» en el catalán.
- (15) Además de las *casas ricas*, también podían necesitar el concurso de esa fuerza de trabajo otras cosas que, independientemente de su tamaño, podían carecer de la fuerza de trabajo necesaria a causa de azares demográficos. En el País Vasco, por ejemplo, Douglass (1978: 99-100) da cuenta de una serie de mecanismos para aliviar la crisis de aquellos grupos domésticos temporalmente incapacitados o bien para lograr la sucesión en un caserío de una pareja sin hijos: «Sin grandes dificultades, el grupo doméstico podía encontrar criados adultos entre el conjunto de los desheredados deseosos de vivir y de trabajar en el caserío por algo más que la propia manutención. Estos criados eran tratados prácticamente como miembros del grupo doméstico y la solución podía durar muchos años (...). Otro mecanismo que permitía una mayor flexibilidad del grupo doméstico incapacitado consistía en la costumbre de alquilar terrenos o prados propios sobre la base de un reparto de cosechas a corto plazo, en favor de un grupo doméstico vecino cuyos miembros activos adultos fuesen

- superiores a las exigencias laborales de sus recursos propios (lo que solía ocurrir cuando varios hermanos del heredero continuaban viviendo en el caserío (...). Por último, el caserío afectado por una unión matrimonial estéril podía adoptar uno o más niños (por lo general, un sobrino o una nieta de uno de los cónyuges) que se educaba como heredero del caserío».
- (16) Algunos han querido ver en este hecho una razón de la institución del heredero único y de la soltería de los segundones, en la medida en que dicha institución produciría ahorros en el coste laboral de la explotación agraria al utilizar los segundones como mano de obra «familiarmente explotable». Sin embargo, Terradas (1980: 92-93) considera que si bien esta posibilidad podría ser cierta en la actualidad, no lo habría sido tanto en los orígenes de la institución del heredero único (en el caso de Cataluña), puesto que, entonces, los no-herederos lo que hacían, precisamente, era abandonar las tierras. La utilización de los segundones como mano de obra familiar, más barata, sólo sería aplicable, dice Terradas, con la aparición de la intensificación de capital en las explotaciones agrarias y el consiguiente aumento de su rendimiento.
- (17) Debería tenerse en cuenta, también, aunque no pueda calibrarse su importancia, a causa de la falta de datos precisos, la práctica del contrabando, generalmente realizado por los segundones en la zona fronteriza que es toda la región pirenaica.
- (18) Fuentes utilizadas: Arguedas (1968), Brandes (1975 y 1976), Devillard (1985), Martínez (1985), Pérez-Díaz (1972 y 1974), Vergara y Martín (1909).
- (19) Según Devillard (1985, nota 40), el «asignado» era inversamente proporcional al número de hijos. Un ejemplo de «asignado» era el siguiente: 3 medias fanegas de centeno, 1 cántaro de vino, 1 celemin de frejoles y de garbanzos, 1 cuartilla de leña, 1 parte de los sarmientos de la vid. En este punto, puede ser conveniente tener presente que, en Suiza, como consecuencia de la industrialización en zonas rurales, en el lapso de una generación, se pierde el interés por la propiedad agrícola, afectando las relaciones entre padre e hijos, y desarrollándose formas de «asignaciones» (*allowances*) semanales de los hijos a sus padres (Braun, 1966: 63-64).
- (20) La *vecindad* es la porción de tierra de cultivo que, por sorteo, corresponde a cada *vecino* o cabeza de un grupo doméstico de la comunidad.
- (21) En otros lugares, como en la provincia de Segovia (Vergara y Martín, 1909: 20-22), las capitulaciones matrimoniales estipulaban, por lo general que «el primer año de casados se quede cada uno viviendo en casa de sus padres, y por excepción suele acordarse que los dos vivan con la familia de ella o de él, cuando lo exigen las necesidades de la hacienda. Si se quedan, el primer año de casados, cada uno con sus padres, la cama de matrimonio se pone en casa de la novia: los ocho primeros días los pasan juntos, pero el resto del año el marido trabaja y come con sus padres y sólo va a dormir adonde está su mujer». Asimismo, con motivo de las capitulaciones matrimoniales, «los padres del novio entregan a la novia 250 pesetas en metálico *para galas*, y se comprometen a sembrarle trigo o cebada dos o tres obradas (tierra arada en una jornada) de tierra de las que tienen en renta, y a falta de éstas, de las propias, cediéndoselas para que las cultive por su cuenta en lo sucesivo; además le dan una o dos vacas, una pareja de pollinos o un caballo. Los padres de la novia, por su parte, siembran para ella media fanega o una de garbanzos, en las mismas condiciones, y a su vez le entregan un par de mulos o una vaca, procurando que se compense el valor de los animales auxiliares de labranza que haya de aportar el novio, con los que lleve la novia (...). Los ganados se les dan al año de matrimonio, cuando se les pone casa aparte, y entonces se les entrega el producto de las tierras que se sembraron para ellos».
- (22) Las «hijuelas» son cada una de las partes en que queda dividida la herencia y que corresponde a cada uno de los hijos.
- (23) Las fuentes utilizadas son: Frigolé (1984), Luque (1974), Moreno (1972), Pitt-Rivers (1969 y Price y Price (1966).
- (24) Además de la dote propiamente dicha, el «ajuar» de la mujer representaba también un gasto importante. Según Moreno (1972: 161): «El ajuar de la mujer, sobre todo en juegos de cama, mantelerías y ropa interior, todo ello bordado, ha de ser lo más extenso posible (...) para lo cual toda muchacha, desde sus quince o dieciseis años, comienza a confeccionarlo pacientemente, aunque luego puede que permanezca soltera. Todo el ajuar será expuesto,

durante los días que preceden a la boda, a la admiración de cuantas gentes, más o menos conocidas, quieran verlo, que serán muchas, ya que siempre podrá criticarse su cantidad y calidad, con lo que el esfuerzo para conseguir prestigio puede tornarse en ocasión de perderlo». Y añade: «Si todo esto se une a los de por sí cuantiosos gastos que provoca la instalación de un nuevo hogar, tendremos que el dinero preciso para la realización de una boda alcanza cantidades verdaderamente altas, que no corresponden a las posibilidades económicas y al nivel de vida del pueblo, y que no son ajenas al aplazamiento, a veces ilimitado, de aquélla, y a la elevada edad media de los contrayentes».

- (25) Según Price y Price (1966), la duración media de los noviazgos en Andalucía era de 7,1 años.
- (26) También en Andalucía las «deshonradas» y las «novias abandonadas» son objeto de marginación y quedan excluidas de un posible matrimonio.
- (27) El matrimonio de un heredero, en cambio, en la medida en que supone la entrada en la casa de una suma de dinero —la dote de su esposa—, puede representar una ganancia de liquidez. Pero, como ya hemos dicho (nota 10), la dote, además de como parte de herencia para la mujer, puede considerarse como un crédito para la casa del marido y como tal pesa sobre la casa del marido la amenaza de tener que devolverlo, además con un incremento sobre la cuantía del mismo —el *escreix*, en caso de que la novia fuera virgen— en caso de disolución del matrimonio antes de que éste hubiera tenido hijos, por muerte de uno de los cónyuges o por cualquier otra razón. De ahí, en Cataluña, al menos, se dieran matrimonios entre el viudo y una hermana de la esposa fallecida (en este caso sin dote) o de la viuda con un hermano menor del esposo fallecido, con tal de retener la dote en la casa receptora. También, para la región de Béarn, Bourdieu (1962: 42) habla del derecho de devolución que pende sobre la dote —el *tourndot*—, del cual dice que «faisait peser une lourde menace sur les familles, particulièrement celles qui avaient reçu une dot très élevée. C'était là une raison supplémentaire d'éviter les mariages trop inégaux».
- (28) Braun (1966: 56-62) nos proporciona un ejemplo al respecto. La región rural de Zurich se caracterizaba por el derecho de preferencia testamentaria que se concretaba en la preferencia por un solo heredero, para evitar la fragmentación de las tierras, tanto privadas como comunales. Pero, a lo largo del siglo XVIII, se desarrolló una importante industria a domicilio, y los ingresos procedentes de dicho trabajo alteraron el sistema de herencia en dicha región al hacer posible la subsistencia de un grupo doméstico con menor cantidad de tierra. Al mismo tiempo, el mayor y más seguro ingreso ofrecido por la combinación de la manufactura a domicilio con la agricultura activó y multiplicó los matrimonios, rebajó la edad de los contrayentes y animó, asimismo, la división de los patrimonios, alterando las leyes de la herencia, entre otros muchos cambios relativos a las costumbres matrimoniales y a las relaciones entre parientes.
- (29) Brandes (1976, 214-215) nos ofrece algunas consideraciones y ejemplos al respecto: «In Becedas, as everywhere, there exist sahred notions of illness and of inheritance of disease, which may influence marriage potential (...) Castilian peasants are in general very sensitive to the economic repercussions of illness, and that this heightened awareness leads them to view marriage largely with regard to the potential health of a spouse and children. Specifically, villagers are anxious to avoid marrying anyone who might manifest or biologically transmit a mental or phisical defect (...). Nor will anyone risk having a child who, though healthy in youth, may fall ill as an adult (...). Villagers therefore carefully avoid marrying anyone who might have inherite a disease or who might give birth to a less tahn perfectly healthy individual. People are direct and open in their opinion on this matter (...) for example (...) because asthma is considered inheritable, Anselmo's children have effectively been excluded from the Becedas marriage market. This is the kind of consideration which has determined the civil status of a good number of villagers, who have married but for the mental or physical defect of a brother or sister».
- (30) Para Martínez (1985: 70-71), el que convivan un hermano y una hermanas «solterones» constituye una «pauta». Martínez dice que, según los campesinos de El Riego (Astorga-León), es mucho más conveniente que haya hermanos y hermanas solterones, que no que se quede uno solo. Las razones de los varones siempre hacían alusión a la preparación de la comida, coser y lavar, mientras que las mujeres hablaban de los «trabajos duros» del campo.

Así pues, para los miembros de dicha comunidad, se considera, sin excepción, que es más conveniente, beneficioso y apropiado que se queden solteros algún hermano y alguna hermana. Es en este sentido que se puede hablar, según Martínez, de una pauta. Además, dicha pauta parece regular, también, aunque de una manera flexible, lo que es conveniente con respecto a emigrar o quedarse. Esta pauta «prescribe» como adecuado o conveniente que, en el caso en que se den las posibilidades de carácter estrictamente demográfico, al menos un hermano y una hermana permanezcan en la casa y en la comunidad. «Con esto —añade Martínez— creemos haber descubierto un elemento que regula la emigración y la soltería (...). En este sentido, se nos aparece clara la razón por la cual no se puede considerar la distribución de la soltería como algo aleatorio y además la importancia de considerar este grupo (de hermano/a solteros) como una familia porque se trata realmente de una familia consanguínea, que, por motivos de la división sexual del trabajo, se constituye como una copia de la familia conyugal». En este mismo sentido, Devillard (1985: 222) recoge algunos testimonios de hermano/a solteros que viven solos en una misma casa y para los cuales dicho grupo de hermanos se asimila a sí mismo al matrimonio o a la familia: «estamos como si fuésemos toda una familia...», «estoy al cargo de la casa como si estuviera casada, ¡jigual!; no cambia casi nada. Lo único es que somos hermanos». Según añade Devillard, estos testimonios no hacían mención alguna a las funciones sexuales y, en cuanto a las de reproducción, siempre había algún sobrino susceptible de hacer las veces de hijo o hija. Bourdieu (1962: 51), incluso recoge un caso de un heredero célibe, explicado por el hecho de la presencia de su hermana, ya viuda, en la casa. Este es el testimonio recogido por Bourdieu: «Après deux ans de service militaire, je suis revenu à la maison. J'ai fréquenté une jeune fille de Ré. Nous avons décidé de nous marier en 1909. Elle apportait une dot de 10.000 francs avec le trousseau. C'était un bon parti. Mon père s'opposa formellement. A l'époque le consentement du père de la mère était indispensable. 'Non, tu ne dois pas te marier'. Il ne me dit pas ses raisons, mais il me les laissa entendre: 'Nous n'avons pas besoin d'une femme ici'. Nous n'étions pas riches. il fallait nourrir une bouche de plus, alors que ma mère et ma soeur étaient là. Ma soeur n'a quitté la maison que pendant six mois, après son mariage. Une fois veuve elle est rentrée et vit toujours avec moi...»? Este caso parecería confirmar la «pauta» de la que habla Martínez, incluso, en un lugar en el que domina la herencia indivisa. Es una lástima que las cifras que se nos ofrecen sobre solteros y solteras no nos indiquen cuantos de ellos y de ellas son hermanos. Por otra parte, si bien en el terreno de lo imaginario, una serie de casos en los que el «matrimonio» entre hermano y hermana sería, incluso, lo deseable. Todo ello constituye un motivo interesante para reflexionar sobre las preferencias sobre la consanguinidad y la alianza.

- (31) En efecto, tal como señalara Aznar, en España, la clase de los agricultores ha proporcionado más vocaciones religiosas que todas las demás clases juntas (en Iszaevich, 1975: 303).
- (32) En efecto, Silverman (en Goldschmidt y Kunkel, 1971: 1.067-1.068) «outlines a number of characteristics of central Italian peasantry, among which we have singled out ecological and structural aspects of the relationship between the peasant and the large landowner: 1) in the rental contract between the peasant and the landowner, there is a formally designated head of the peasant family who is responsible for the labor of its members; 2) the contract provides for a long-term relationship between the cultivator and the land, one which may endure for generations; 3) an expanding family has access to larger farms, up to a limit of about twenty or thirty members. In southern Italy, on the other hand: 1) land and labor are contracted for on an individual basis; 2) rental contracts are short-term, rarely longer than a single cycle of crop rotation; 3) whether owned or rented land is available to the peasant only in small parcels and in limited amounts. There seems no doubt that the practices among the landowners in these two areas account for the structure of the peasant family, but we don't know why the practices of the landowners are so different: whether this relates to the rural terrain itself, to cultural attitudes in the dominant society, or to some special circumstance of the land-owner».

BIBLIOGRAFIA

- Arguedas, José M^a: *Las comunidades de España y del Perú*. Lima, Universidad Nacional de San Marcos. 1968.
- Barthez, Alice: *Famille, travail et agriculture*. París, Económica. 1982.
- Berkner, L.K. y Mendels, F.F.: «Inheritance Systems, Family Structure and Demographic Patterns in Western Europe, 1700-1900», en Ch. Tilly (Ed.): *Historical Studies in Changing Fertility*. Princeton, Princeton University Press. 1978.
- Bobadilla, María: «Soltería en el Valle de Gistáu y 'Les Baronnies de Esparros' (Pirineos Centrales español y francés)», *IV Congreso Español de Antropología*, Alicante. 1987.
- Bourdieu, Pierre: «Célibat et condition paysanne», *Etudes Rurales*, págs. 5-6: 32-135. 1962.
- Brandes, Stanley: *Migration, Kinship, and Community: Tradition and Transition in a Spanish Village*. New York, Academic Press. 1975.
«La soltería, or why people remain single in rural Spain», *Journal of Anthropological Research*, págs. 32 (3): 205-233. 1976.
- Braun, Rudolf: «The impact of cottage industry on agricultural population», in D.S. 1966. Landes (ed.): *The rise of capitalism*, págs. 53-64. New York, MacMillan.
- Caro Baroja, Julio: *Los vascos*. Madrid, Ediciones Istmo. 1971.
- Champagne, Patrick: «Jeunes agriculteurs et viueux paysans. Crise de la sucesion et apparition du 'troisième âge'», in *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 26-27. 1979.
- Comas, Dolors: «Sistema d'herència i estratificació social: les estratègies hereditàries en el Pirineu d'Aragó», *Quadrens de l'Institut Català d'Antropologia*, pág. 2: 25-55. 1980.
«La familia troncal en el marc de les transformacions socio-econòmiques del Pirineu d'Aragó», in *Quadrens de l'Institut Català d'Antropologia*, págs. 5: 44-68. 1984.
«Rural crisis and the family reproduction system: Bachelordhood as a problem», *Sociologia Ruralis*.
- Contreras, Jesús: «AlgunOS aspectos de las crisis de las explotaciones campesinas familiares en Cataluña», *Quadrens Agraris*, págs. 19-30. 1982.
- Devillard, María José: «El grupo doméstico: Reproducción y no-reproducción en Macotera y Villarino de los Aires», Salamanca. *Revista Provincial de Estudios*, págs. 15: 205-236. 1985.
- Douglass, William: *Muerte en Murélagu*. Barcelona, Barral Editores. 1974.
Echalar y Murélagu: oportunidad y éxodo rural en dos aldeas vascas. San Sebastián, Editorial Auñamendi. 1977.
«Muchachas de servicio y pastores: emigración y continuidad en una aldea vasca», en Douglass, W. y Aceves, J. (Eds.): *Los aspectos cambiantes de la España rural*, págs. 87-116. Barcelona, Barral. 1978.
- Ferrer, Ll: et al. «Edad de casament i celibat definitiu a la Catalunya Central (1803-1807)», *I Congrés Hispano-Luso-Italià de Demografia Històrica*. Barcelona. 1987.
- Frigolé, Joan: «Una reflexió sobre la literatura antropològica sobre Andalusia», en *III Congreso de Antropología*. San Sebastián. 1984.
- Goldschmidt, W. y Kunkel, E.J.: «The structure of the peasant family», in *American Anthropologist*, 73: 1.058-1.076. 1971.

- Iszaevich, Abraham: «Emigrants, Spinters and Priests: The dynamics of Demography in Spanish Peasant Societies», *The Journal of Peasant Studies*, págs. 2: 292-312. 1975.
- Luque, Enrique: *Estudio antropológico social de un pueblo del sur*. Madrid, Editorial Tecnos. 1974.
- Martínez, Ubaldo: *Ecología cultural de un pueblo de agricultores*. Barcelona, Editorial Mitre. 1985.
- Moreno, Isidoro: *Propiedad, hermandades y clases sociales en la Baja Andalucía*. Madrid, Editorial Siglo XXI. 1972.
- Pallares, Josep M^a: «Casar-se a Llivia. Estudi sobre alguns aspectes de la nupcialitat a Llivia», *Setè Quadern d'Informació Municipal*, págs. 85-92. Llivia. 1986.
- Pérez-Díaz, Víctor: *Estructura social del campo y éxodo rural*. Madrid, Tecnos. 1972.
- Pueblos y clases sociales en el campo español*. Madrid, Siglo XXI. 1974.
- Pitt-Rivers, Julian: *The People of the Sierra*. Chicago, Chicago University Press. 1969.
- Price, R. y Price, S.: «Noviazgo in a Andalusian Pueblo», *Southwestern Journal of Anthropology*, págs. 22: 303-322. 1966.
- Roussel, Louis: *La famille après le mariage des enfants. Etude des relations entre générations*. París, P.U.F. 1976.
- Segalen, Martine: *Marie et femme dans la société paysanne*. París, Flammarion. 1980.
- Terradas, Ignasi: «Els orígens de l'institució d'hereu a Catalunya: vers una interpretació contextual» in *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, págs. 1: 65-97. 1980.
- El món històric de les masies*. Barcelona, Curial. 1984.
- Vergara y Martín, Gabriel: *Derecho consuetudinario y economía popular de la provincia de Segovia*. Madrid. 1909.

EL ROBO EN EL MEDITERRANEO

María Pia DI BELLA
París

Los análisis sobre el robo realizados hasta hoy, llegan a menudo a las mismas conclusiones: el robo no sería más que un acto de «desviación», realizado por «desviados», que no tienen, por ello, ningún lugar en la sociedad; esta explicación suprime el problema al situarlo fuera de las costumbres de la sociedad estudiada cuando, por el contrario, habría que situar el análisis del fenómeno en el corazón mismo de las sociedades que lo engendran, pues sus reglas circunscriben y/o definen este problema.

Con respecto al robo, las sociedades mediterráneas tradicionales se pueden dividir en dos tipos: aquellas en las que el robo estaba formalmente prohibido en su seno y las sociedades en las que, por el contrario, estaba permitido bajo ciertas condiciones. En las sociedades del primer tipo, las sociedades beduinas por ejemplo, el robo en el exterior de la tribu (*razzia*) estaba altamente valorizado y contribuía a asentar la reputación y, así pues, el honor, de un hombre «noble» al darle de esta forma la ocasión de probar su coraje; por el contrario, el robo en el interior mismo de la tribu se consideraba «vergonzoso» y digno de hombres «inferiores» (1).

Ciertas sociedades del segundo tipo autorizaban los robos en su seno, pero distinguían al mismo tiempo los objetos que podían de los que no podían ser robados. Un muy estricto código de honor regulaba esta bipartición en Barbagia (Cerdeña): en efecto, los habitantes de esta región agropastoral —tal como nos explica el jurista Antonio Pigliaru en su presentación de su «código de la venganza» (2)— distinguían los robos «de ofensa» de los robos «sin ofensa», los primeros reclamaban una venganza («proporcionada, prudente y progresiva») y los segundos un simple rescate de los bienes robados.

Este «código de la venganza», producido por un sistema jurídico tradicional, indica que una acción determinada es ofensiva cuando el hecho del que dependen la existencia de esta ofensa está previsto y buscado en la intención de atentar a la honorabilidad y a la dignidad de otro. El daño patrimonial como tal, contribuye una ofensa o una razón suficiente de venganza sólo cuando con independencia de su importancia, se realiza con la intención particular de ofender, o bien en circunstancias tales que implique, por ellas mismas, razones suficientes de ofensa, o bien aún cuando la ofensa encierra la voluntad explícita de producir un daño efectivo.

El daño patrimonial constituye una ofensa en los siguientes casos: 1) Robo de ganado, cuando éste ha sido cometido: a) por un enemigo; b) por el que ha sido el compañero

de redil del ofendido y conoce entonces la organización técnica del mismo; c) por el titular del redil limítrofe; o bien si éste ha sido posible por su complicidad o su silencio (omertá); 2) Robo de la cabra de leche destinada a la alimentación del grupo familiar; 3) Robo de un cerdo destinado a ser engordado por razones de economía familiar; 4) Robo o mutilación de una vaca destinada a ser regalada al recién nacido, a la casada, al huérfano; 5) Robo o mutilación de un caballo o de un par de bueyes destinados a la práctica normal del trabajo.

El robo de ganado se considera como un hecho ofensivo en el caso de ser realizado para causar daño a otro y no simplemente para enriquecerse. Antes de la puesta en marcha del mecanismo de la venganza, la víctima debe asegurarse de la intención «ofensiva» del ladrón. A menudo se obtiene cuando, al intentar recuperar su rebaño (*Chirca de sa robba*), se da cuenta de que el rescate exigido es exagerado y tiende a *torrare a nudda* (hacerle dar vueltas en vano).

Si, en Sicilia, ningún jurista codificó la práctica de la venganza para subrayar su carácter «lógico y social», como Pigliaru lo hizo para Cerdeña; no obstante, gracias a Serafino Amabile Guastella nos quedan unas hermosas páginas publicada en 1884 que relatan las pequeñas fábulas en forma de apólogos (*paritá*), o las leyendas que los campesinos sicilianos gustaban de contarse, entre esos *paritá*, que «justifican metafóricamente su condición social así como sus conductas» (3), encontramos algunos que tratan precisamente del problema del robo y del contrabando (4).

En estas *paritá* otro tipo de bipartición, no se trata ya de separar los objetos en dos clases, sino a los hombres, en «ricos» o «pobres», o más bien en «sombrosos» o «boinas», según sus respectivos atuendos. La moraleja de estas fábulas es evidente, está permitido robar al rico, incluso a menudo, si es necesario, mientras que está absolutamente prohibido robar al pobre «pues sería como robar a Jesucristo»; en este último caso, como lo subraya Guastella, la falta moral no deriva del valor del objeto robado, ni de las circunstancias que concurren —aunque sean crueles— sino de la pobreza del individuo robado. En efecto, el Señor interviene en una de estas *paritá*, para decir: «Yo soy el padre de la Justicia. Quien roba al pobre no debe esperar mi misericordia; la habría dado más fácilmente si me hubiera crucificado una segunda vez». Por el contrario, el campesino piensa que robar un poco de trigo a su rico patrón, aceite o vino, en suma productos que él ha engendrado con sus manos, no es más que una pequeña «compensación» que le es debida y que no confesará ni al cura. Tomará estas «compensaciones» en los campos, durante el trabajo, y no después de haberlas almacenado.

«Quien roba al rey no roba a nadie», afirman los campesinos sicilianos, pues «el bien del rey es el bien público» (*la roba del re è roba del pubblico*). A causa de estas creencias en una justicia «distributiva» —nos dice Guastella— los campesinos han revestido la figura del contrabandista de tonos épicos, dignos de las de los paladines del ciclo carolingio puesto en escena por el Teatro de los *Pupi*, atribuyéndoles así audacia y astucia. En efecto, dicen: ¿El rey nos mata de hambre?, el contrabandista intenta, por el contrario, llenarnos la boca. ¿El rey pone demasiados impuestos a los tejidos?, el contrabandista con sus precios moderados, hace posible su compra. ¿El rey vende hierbajos en vez de tabaco?, el contrabandista llena nuestras pipas de tabaco a bajo precio. Es, pues, el contrabandista el que restablece el equilibrio entre la avidez del vendedor y la insuficiencia de medios del comprador. Pero además, «el contrabandista se enfrenta al *sbirro* (la policía) y este coraje le da, a los ojos del vulgo, un gran ascendiente, incitándole a tomar partido a su favor» (5).

A pesar de esto, el personaje del contrabandista no tiene el mismo aura que el del

bandido, pues de este último se supone que «roba a los ricos para dárselo a los pobres» y, por esto, suscita la total adhesión de la asistencia que aplaude sus éxitos.

El robo se convierte pues en una necesidad —comenta nuestro autor— pues es inevitable que los pobres vivan a costa de los ricos, como los pequeños de los grandes o los débiles de los fuertes. Es la eterna historia del gusano en la fruta, de la oruga en la coliflor o de la hormiga en el trigo en la era. Pero, si nos referimos al código de honor mediterráneo, desentrañado por los diversos trabajos etnológicos realizados sobre la cuestión (6), hay que observar que el rico se convierte en la diana por excelencia de los «desfacedores de entuertos» porque se distingue de los otros y que, por el contrario, este código pretende instaurar una especie de igualdad entre los miembros de estas sociedades, insistiendo en garantizar a las familias indigentes los medios de reproducción indispensables para preservarlos de la decadencia.

En las sociedades mediterráneas tradicionales en las que el robo se permitía bajo ciertas condiciones —ilustrados por ejemplos sardos y sicilianos— hemos observado o bien su papel de repartición, de distribución de la riqueza (Sicilia), o que obedecía a reglas estrictas que impedían la definitiva pauperización de los grupos familiares más desfavorecidos (Cerdeña).

Pero, ¿qué sucede hoy allí donde ciertas leyes de previsión social parecen haber tomado el relevo de esta costumbre del robo, tal como la hemos descrito? Si miramos de cerca el comportamiento de los desfavorecidos, nos daremos cuenta de que la mentalidad tradicional cara a la propiedad, permanece igual; el Estado personifica los intereses de los ricos, la distancia y la desconfianza persisten en las relaciones sociales. Así, los más modestos viven frecuentemente de expedientes que son, hay que decirlo, numerosos; la astucia es todavía uno de los valores claves de la ideología meridional. Hay personas que cobran, desde los cuarenta años, su pensión de jubilación, ya por haber acumulado el mínimo de años de trabajo previsto para el retiro (15 años), ya por haber sido declarados no aptos, a menudo por complacencia. A veces, pueblos enteros del sur italiano, malviven de esos ingresos, lo que no impide a los interesados tener, por otra parte, un verdadero trabajo, pero «negro». Parodiando a los campesinos, la divisa actual parece ser: «Quien roba al Estado no roba a nadie», pues «el bien del Estado es el bien público».

El contrabando de objetos claramente robados, expuestos en mercados paralelos y a bajo precio, florece y permite a todo un estrato social y a una generación poderse pagar productos considerados necesarios, según una publicidad invasora, para su propio bien estar. Así, el robo no se percibe de ordinario más que como una estratagema para llegar rápidamente a sus fines, estratagema que la opinión corriente imputa también a la gente «rica» o «el poder», alzando con gesto desengañado los hombros ante los múltiples «escándalos» que aparecen en la prensa, pues, como lo subraya un proverbio italiano «quien roba poco va a la cárcel, quien roba mucho, hace carrera. (*Chimeno ruba va in galera, chi piú ruba fa carriera*).

(Traducción Alida Carloni Franca)

NOTAS

- (1) H. Claudot et M. Hawad, «Coups et contre-coups: l'honneur en jeu chez les Touregs», *Annuaire de l'Afrique du Nord*, 1982, XXI, págs. 793-808.
- (2) *Il Banditismo in Sardegna. La vendetta barbaricina come ordinamento giuridico*, Giuffré, Milano, 1975, págs. 11-127.
- (3) M.P. Di Bella, «La violence du silence dans la tradition sicilienne», *Etudes rurales*, juil-déc. 1984, nº 95-96, pág. 195.
- (4) *Le Parità morali*, Cappelli Editore, 1968, págs. 76-94.
- (5) *Ibid*, pág. 90.
- (6) J.G. Peristiany (ed.), *Honour and shame. The values of Mediterranean society*, Weidenfeld and Nicolson, London, 1965; Julian Pitt-Rivers, *Anthropologie de l'honneur. La mésaventure de Sichem*, Le Sycomore, Paris, 1983.

LA CULTURA ORAL, HOY: UNA REVISION TEORICA EN TORNO A LAS PARODIAS INFANTILES DE AHORA

Luis DIAZ VIANA

De las conversaciones con Julian Pitt-Rivers todos podemos aprender mucho. Yo me quedo con dos cosas que me han ayudado para afianzar instituciones y aprendizajes anteriores a nuestras charlas: desconfiar de lo que parece más obvio y reflexionar cuidadosamente sobre ello. También, y esto es asunto no menos importante, acostumbrarse a escribir sobre cualquier tema con la impronta personal del que ve y descubre la realidad por sí mismo. En definitiva, sin renunciar al sentido del humor y evitando caer en el plúmbeo engolamiento de tantos trabajos antropológicos.

Espero que, en el siguiente artículo, pueda el lector encontrar algo de tan fundamentales enseñanzas.

Mientras que algunos folkloristas todavía se esfuerzan en recoger un folklore anquilosado de cuyo contenido y variantes ya dan fe un montón de *cancioneros*, nadie parece interesarse por la poesía popular que, ahora mismo, los niños están creando. En varios trabajos (1) he señalado cómo una actitud de carácter muy parecido ha condicionado gran parte de las recopilaciones y estudios de la balada hispana, de modo que, frente a los cientos de versiones de ciertos romances tradicionales, apenas podemos ofrecer una pocas de las composiciones épico-líricas creadas a principios de siglo o nacidas, más tarde, en medio de una explosión de muerte y poesía que fue la Guerra Civil (2).

El hecho es que nadie se ocupa de recoger el verdadero folklore que los niños de hoy crean y cantan, como si se quisiera perpetuar el mismo cancionero infantil de manera inalterable durante los próximos siglos. En ocasiones, da la impresión de que se quiere que los niños de ahora sigan cantando las mismas cosas que los niños de hace cien años y de la misma manera. Este desinterés hacia el folklore más vivo no ha de sorprendernos, pues los folklóricos europeos no se han preocupado, en general, por los procesos creadores de la literatura folklórica —aunque tuvieran el fenómeno ante sus ojos— sino por lo que en ella pudieran descubrir de arcaico y raro, de reliquia de un remoto pasado.

El estudio de la llamada «cultura popular» se ha caracterizado en España, salvo honrosísimas excepciones, por el desdén hacia el folklore que el pueblo estaba gestando

en cada momento y ello por una razón fundamental que tiene mucho más que ver con las circunstancias que con una cuestión de método: quienes se acercan a este tipo de temas solían fluctuar, por lo común, entre un folklorismo de aficionados muy proclive a las curiosidades locales y una etnografía obsoleta desgajada de la prehistoria. Todavía hoy la enseñanza de la etnología y la antropología depende en algunas de nuestras universidades de los departamentos de arqueología y prehistoria lo que, probablemente, resulta tan inadecuado como revelador (3).

En definitiva, apenas contamos con información sobre aquello que los niños cantan, en realidad, ahora, pues lo que se nos sigue ofreciendo en la mayor parte de los denominados *cancioneros infantiles* es lo que gustaba a sus abuelos y algunos de ellos aún recuerdan. ¿Esperaremos otras tres generaciones para, entonces ocuparnos de «salvar» —como dicen algunos folkloristas y etnógrafos— lo que fácilmente podemos recoger y estudiar en la actualidad? La palabra «salvar», como ya he señalado en otra ocasión (4), me causa un cierto desasosiego cuando se aplica para designar el rescate de las tradiciones populares. Casi siempre que se habla de la necesidad de salvar algo que va a perderse, suele existir, al fondo, algún proyecto de transformación o cierto proceso de cambio que va a beneficiar a unos y va a perjudicar a otros. Es decir que, desde donde se toman las decisiones, se ha resuelto alterar un determinado aspecto de la realidad y para que la desaparición de lo existente no sea completo se encarga a los amantes de las tradiciones que, en el mejor de los casos, almacenen y archiven aquellos pintoresquismos propios de «gente atrasada» condenados a la extinción. El etnógrafo, en estos casos, actúa como tranquilizador de conciencias institucionales y, al tiempo, notario —cuando no sepulturero— de las pérdidas que el supuesto progreso de un Estado moderno exige. Sí, por ejemplo, se ha decretado la explotación turística de una zona hasta ahora arcaica, conviene airear sus peculiaridades y, luego, etiquetar los restos de lo que, hasta ese momento, fue una cultura viva. Si esos vetustos testimonios que el etnógrafo y el folklorista recopilan con devoción sirven además como exponente del —muy dudoso— carácter de sus pueblo o de rasgo que singulariza a ésta o aquella provincia, pues mejor que mejor.

Para quienes creemos que la literatura popular ha de entenderse no sólo como pervivencia del pasado, sino, sobre todo, como expresión de un grupo o *folk* (5) dentro de una sociedad y una época, las parodias de algunas canciones de moda que cantábamos cuando niños nos parecen tan dignas de consideración y estudio como aquellos otros temas que heredamos de padres y abuelos: «Al salir de la Habana» «¿Dónde vas, Alfonso XII?», «En la calle del Turco», «En el barranco del lobo»... De hecho, y según vemos en algunos de los ejemplos que acabo de citar, muchas de esas canciones tenidas hoy por folklóricas proceden de etapas recientes de nuestra historia y son, en virtud de los datos que en ellas aparecen, perfectamente fechables. Lo que llamamos folklore infantil se nutre, pues, de dos vertientes fundamentales; una que viene del pasado y que, casi imperceptiblemente, va transformándose a medida que pierde su temporalidad, y otra, innovadora, que en cada época aporta nuevas composiciones a ese caudal colectivo. ¿Qué es lo que ha sucedido, entonces? ¿Acaso las últimas generaciones no hemos sido capaces de crear nada estimable o, incluso, nada en absoluto dentro de esos cauces, antaño tan fecundos, del folklore infantil? Así podría parecer si únicamente nos fiáramos de los *cancioneros*. Sin embargo, y como he señalado más arriba, los niños de mis tiempos también cantaban un nuevo folklore. Por ejemplo, una de nuestras tonadas más queridas era aquella que basada en una canción de moda que empezaba «Qué bonito es Barcelona...» nos servía para ironizar sobre el odiado colegio.

¡Qué bonito es el colegio
visto desde un aeroplano,
qué bonito es ver caer
una bomba sobre él
y dejarlo todo plano!

En ejemplos como éste, hoy muy abundantes, se hace bien patente la diferente índole de lo que a los niños verdaderamente les gusta y de lo que ciertos autores pretenden vender con la etiqueta de «literatura infantil». Los niños de ahora, por otra parte, también han mantenido aquellas fórmulas tradicionales cuya validez no se circunscribía a una época determinada. A todos los chavales de todas los tiempos parece habernos afectado el problema del medio y nuestra reacción ante él. Superarlo o no equivalía, especialmente entre los muchachos, a la aceptación o el rechazo por parte de los otros. De ahí que durante generaciones se hayan dedicado cantilenas como la siguiente a quienes flaqueaban en su siempre supuesta valentía:

Marica, gallina,
capitán de la sardina.

Con todo, y sin negar esta continuidad de cierta tradición, cuando yo era niño nos regocijábamos mucho más que con «La viudita del Conde Laurel», con una cancioncilla, desde luego anónima, cuya ramplona monodia presagiaba las melodías machaconas de esos conjuntos modernos que con nombres escalofriantes están de moda en la actualidad. La canción a la que me refiero, de exótica procacidad, decía:

En el Africa Oriental
un estudiante
le quería dar por c...
a un elefante.

Supongo que semejante letrilla todavía parece, a muchos soez e impropia para niños pero, precisamente, eran coplas de este tipo las que, cuando teníamos de 10 a 12 años nos hacían más llevadera la monótona tortura colegial. Pronto surgieron, con igual tonada, variaciones muy ingeniosas sobre el mismo tema.

El elefante
que era ducho en el oficio
con la trompa
se tapaba el orificio.

Si aplicamos a estos versos, aparentemente intrascendentes, la clave interpretativa que Alan Dundes y Roger D. Abrahams emplearon en su estudio sobre los chistes de elefantes en U.S.A. (6), nuestros textos se volverán curiosamente reveladores. Para tales autores el elefante puede encarnar en el ciclo humorístico que ellos analizan al individuo adulto y, más concretamente, al padre tal como es percibido por los niños. El mundo de los elefantes sería, pues, el de los mayores, ese universo que, en nuestro caso, los frailes en delegación de los padres controlaban y del cual, a juzgar por el contenido de la canción, debíamos de estar bastante hartos. La ambientación africana enmascara de lejanía, en un

afán de despistar, lo que era, sin duda, un conflicto muy real y cercano: la larvada rebeldía contra un sistema que nos resultaba mastodónticamente opresivo. También la impotencia frente a él, simbolizada en una cópula tan grotesca como imposible.

Ese mundo de los mayores, a menudo incompresible para los más jóvenes, aparece en las parodias que los niños actuales hacen de las canciones con las que la televisión les bombardea, e, incluso, en juegos poéticos más irreverentes como esta réplica letrística del himno nacional:

Franco, Franco
que tiene el c... blanco porque su mujer
lo lava con Ariel.

Estos versos hacen referencia a un personaje y a una época que quienes cantan el poemilla no han llegado a conocer directamente. Con la paródica letra, muy cantada en los «colegios de pago» de Castilla pero, también, en otros muchos de toda España (7) se ha resuelto un difícil problema que trajo de cabeza a los más ilustres poetas del régimen de Franco: poner versos a una música endiabladamente difícil que parece rechazar todo texto inteligible. De hecho, el general encargó en una ocasión al inclito Don José María Pemán que creara una letra para un himno incómodo que los soldados españoles no podían cantar, como los alemanes o los italianos, cuando coincidían con éstos en celebraciones fascistoides (8). Pemán lo intentó sin mucho éxito escribiendo un texto que deja sin aliento a quien pretende cantarlo:

Viva España! Alzad los brazos
hijos del pueblo español
que vuelve a resurgir,
gloria a la Patria
que supo seguir
sobre el azul del mar
el camino del sol (9).

No podían imaginar Pemán y Franco que, décadas después, niños anónimos inventarían una letra irrespetuosa que gracias a la eficacia y popularidad de un detergente lograría encajar mejor que ninguna otra en la melodía y ritmo del himno nacional.

La intoxicación de política —como la de sexo— que los niños de ahora sufren sin entender, se nos devuelve convertida en crítica y protesta disparatada en parodias como la siguiente:

Nancy Reagan está en la E.T.A.
y como no tiene metralleta
dispara con las tetas.
(Se canta con la música de «Mami,
¿qué será lo que tiene el negro?»).

Gran algarazara produce la parodia de una canción muy difundida por la televisión que los niños cantan en las excursiones en cuanto los «profes» bajan la guardia:

Uno, dos, tres, cuatro, cinco, seis,
 siete, ocho, nueve, diez, ¡ooooooooonce!
 Es la ilusión de todos los días
 lavarse el c... con agua y lejía
 y si, después, no está satisfecho
 le devolvemos su c... deshecho.

Ciertas palabras «prohibidas» siguen causando, como vemos, una risa cómplica e instantánea entre la chiquillería pero, junto a esa «grada fácil», apreciamos en estos versos una crítica contra las normas de higiene que imponemos a los niños diariamente («límpiase las orejas, las manos, las uñas...») y contra la supuesta eficacia que nuestros métodos y productos, voceados por televisión, poseen. La conexión de esta parodia con la del himno nacional es evidente y, en efecto, los niños cantan con frecuencia, en sus cumpleaños y reuniones de esparcimiento, una canción junto a la otra. Y, hablando de cumpleaños, por poco que observemos a los niños de hoy en día, fácilmente podremos notar la importancia social que la celebración de los cumpleaños ha cobrado para ellos. El niño que no es invitado a los cumpleaños de sus compañeros se ve a sí mismo como marginado y puede considerar que los demás lo rechazan. Las criaturas se toman tan en serio ahora este tipo de celebraciones que, incluso, se pasan uno de estos libros «a la americana» titulado *Cómo celebrar tu cumpleaños* en donde se les da toda clase de instrucciones sobre tales eventos: cómo hacer las invitaciones, qué menú es el más conveniente, cómo confeccionar adornos para engalanar el local que servirá de marco a la fiesta... etc.

Valiéndose de una canción que interpretaban unos payasos en la «tele» y que fue muy difundida entre los críos por maestros, papás, tíos y abuelos, los niños satirizan ahora toda esa pamema protocolaria de la que son víctimas y oficiantes:

Feliz, feliz en tu día,
 ojalá que te aplaste un tranvía
 (o «un gorila» en otra versión)
 que comas patatas podridas
 y que bebas aguarrás.

Cuando los mayores no prestan mucha atención, los chavales cantan esta «letra paralela», parodia de la original y con la que se identifican mucho mejor, pues en ella se vengan de los convencionalismos sociales que, ahora tan tempranamente, heredan de nosotros.

De modo parecido, y siguiendo una línea tradicional de pesimismo muy enraizada en nuestra cultura, se ríen de la obsesión por el triungo con la que —hoy más que nunca— se les martiriza:

Hemos ganao,
 el equipo colorao,
 la defensa medio muerta
 y el portero escalabrao!

O ironizan sobre la afición a la velocidad —tan de nuestro tiempo— en una canción de excursión a la que han acoplado versos tan actuales como macabros. Los muy

recientes accidentes de autocares en que murieron varios niños componiendo, al fondo, un cuadro tenebrista:

Queremos ir a 200 (bis)
y luego al hospital. (bis)
Del hospital a la tumba (bis)
y luego a merendar. (bis)

Este tipo de humor negro debe ser algo que está en los tiempos y que, en distintos continentes, sacude con un desencantado sarcasmo aquello que los adultos dicen reverenciar, pues, en Norteamérica, ha sido muy cantada durante la última década una canción en la que, con melodía y coros deliberadamente cursis, se parodia lo que dentro del género conocido como «gospel» (cantos del evangelio) muchos norteamericanos celebran y veneran: la protección que Jesús ejerce sobre los que creen en él:

Plastic Jesus, plastic Jesus,
seating in the dashboard of, my car.
I don't care if it rains or freezes
because I've got my plastic Jesus,
with my plastic Jesus I go far.
(Traducción)
Jesús plastificado, Jesús plastificado,
sentadito en el salpicadero de mi coche.
No me importa si llueve o hiela
porque ya tengo mi Jesucristo de plástico
y con mi Jesucristo plastificado voy a donde haga falta. (10)

Son, generalmente, jóvenes quienes cantan en acampadas y excursiones este tema, aunque el efecto del mismo provoca la carcajada, con su ingeniosa falsificación de lo sacro, en todo aquél que tiene sentido del humor, virtud evangélica no muy extendida entre los creyentes. Con todo, a la hora de cantar tal cancioncilla sus intérpretes suelen tantear el terreno, haciéndolo, por último, con cierto secreto y previa complicidad con el auditorio.

No quiero omitir, finalmente, en estos comentarios la invención reciente de una parodia ya bastante popularizada. Me refiero a unas coplas que tuvieron su origen en un suceso, aparentemente trivial, ocurrido en el último día del pasado año. Yo no estaba entonces en España y cuando, dos meses después, regresé de los Estados Unidos vi, con sorpresa, que todavía la gente hablaba y hablaba de aquel hecho: Sabrina, una cantante italiana que ya se había convertido con anterioridad en una especie de fetiche erótico entre los niños —probablemente por la mágica fascinación que parecía ejercer sobre sus padres— había revolucionado a gran parte del país mostrando con técnica no exenta de picardía sus pectorales en televisión durante el programa de Nochevieja.

Basándose en un tema tradicional con el que maestros y padres han adiestrado a sus pequeños para las celebraciones navideñas durante las últimas generaciones, los niños de ahora interpretan una canción que, en vez de «24 de diciembre, bom, bom, bom, bom», dice:

31 de diciembre, boys, boys, boys, boys,
ha nacido la Sabrina
con su amiga Chicholina:
ha enseñado los melones
a todos los españoles.
Boy, boys, boys.

El anglicismo de *boys* procede de una de las canciones más conocidas de la cantante pero, además, no desentona para nada, sino todo lo contrario, en la atmósfera, cada vez más americanizada, de una infancia que, a diferencia de nosotros, aprende el inglés desde sus primeros años y admira a todo lo que viene del gigante norteamericano.

Los niños de toda España debían de estar despiertos en aquella madrugada, aunque quienes programan la televisión pensarán lo contrario, porque, días después, lo mismo en Valladolid que en Oviedo, por citar casos que conozco, los chavales cantaban en sus colegios la letra que antes he transcrito. Sé, incluso, de una maestra que cuando pidió a sus pupilos que le cantarían alguna canción infantil que se supieran se llevó una buena sorpresa: su hijo, que estaba en la clase, cantó algunas canciones tenidas por «tradicionales» que la señora en cuestión le había enseñado pero la mayoría de los otros niños empezaron a cantar las coplas sobre Sabrina y otras invenciones parecidas.

A los niños actuales les estamos asfixiando a diario —desde la televisión pero, también, a través de otros medios— con clichés deformantes del sexo, la política, el triunfo y la propia felicidad. Les abrumamos con grotescas caricaturas de algo que podrían amar y de lo que, con frecuencia, se sienten ahitos antes de tiempo. No debe sorprendernos que sus canciones sean una reacción frente a todo eso —no se trata de simples y estúpidas gamberradas— cuando les estamos ahogando con una madurez prematura y no deseada, cuando no les dejamos, casi, ni ser niños.

Equivocando el término (sin duda por influencia de la televisión), algunos de mis pequeños informantes se quejan de que los mayores son un poco «racistas» con ellos. Quieren decir que se sienten discriminados en razón de su edad y, probablemente, no les faltan motivos para pensarlo: Preocupados, algunos me aclaran que todo lo que me han cantado y contado no es poesía de niños, sino «la burla que los niños hacen de los mayores». En efecto, si revisamos las canciones que aquí he recogido comprobaremos que, en su mayor parte, caen del lado de lo burlesco: se parodia todo aquello que preocupa a los adultos, lo que nos angustia y obsesiona. En definitiva, se critica el mezquino sistema de valores que les estamos transmitiendo.

Esta poesía infantil, este ignorado folklore que ahora mismo se está haciendo, es, básicamente, una sonrisa de los niños, por lo general bastante más sensatos que nosotros, sobre los aspectos ridiculizables de nuestro mundo. «Una burla que los niños hacen de los mayores» como ellos mismos explican en una aclaración que, por obvia, resulta innecesaria.

NOTAS

- (1) Véanse mis trabajos «El folklore dentro de las disciplinas antropológicas: tradición y nuevos enfoques», *Ethnica*, nº 20 (1984), págs. 147-155 y *Palabras para vender y cantar. Literatura popular en la Castilla de este siglo*. Valladolid. Ambito Ediciones, 1987.
- (2) Véanse mi libro *Canciones populares de la Guerra Civil*. Madrid. Taurus Ediciones, 1984 y 2ª ed. 1986, y mi artículo «Canciones populares de la Guerra Civil: un estudio de oralidad literaria», en *Spain 1936-1986: The Civil War and Fifty Years on*. Proceedings of the Second Joint Conference of Hispanists in Polytechnics and Other Colleges and the Iberian Social Studies Association. Keele, University of Keele and Manchester Polytechnic, 1987, págs. 13-21.
- (3) Véase, al respecto, un trabajo que, pese al tiempo transcurrido, sigue teniendo una gran validez ya que, por desgracia, muchas de las circunstancias en él analizadas aún se mantienen: Claudio Esteva Fabregat, «La etnología española y sus problemas», *Actas del I Congreso de artes y costumbres populares*. Zaragoza. Institución Fernando El Católico, 1969, págs. 1-40.
- (4) Desafortunadamente, no contamos en nuestro país con estudios que recojan y estudien las canciones paródicas de los niños en la actualidad. En este sentido, y dentro del ámbito europeo, sigue siendo un magnífico ejemplo de recopilación de un folklore infantil vivo y urbano la obra de Iona y Peter Opie, *The Lore and Language of School-children*. London. Oxford University Press, 1959 y 3ª ed. 1980. Me he ocupado de la línea añorante y, a menudo, manipulativa de los trabajos de tipo folklórico en España en «Ethnicity and Popular Culture in Iberia, Today», *Iberian Identity: Essays on the Nature of Identity in Portugal and Spain*, Herr, Richard y Polt John coord. Berkeley, University of California, Institute of International Studies, 1988.
- (5) Véase la definición de folklore en su acepción más moderna defendida por Dundes, Alan y otros estudios norteamericanos en el muy interesante libro *Frontiers of Folklore*, Bascom, William R. Boulder, Colorado: Westview Press, 1977.
- (6) Dundes, Alan y Abrahams, Roger D., «On Elephantasy and Elephantice». *The Psychoanalytic Review*, 56 (1969), 225-241.
- (7) Tengo informes de Valladolid, Palencia, Madrid, Oviedo y Santander.
- (8) Véase mi libro, ya citado, *Canciones populares*. págs. 133-135.
- (9) *Ibid.* pág. 134.
- (10) En algunos cancioneros norteamericanos, por lo general menos «puristas y nostálgicos» que los españoles, aparece ya recogida esta parodia que no era conocida antes de los setenta.

FRANCISCO MARTINEZ QUIERE SER SANTERO. NUEVAS IMAGENES MILAGROSAS Y SU CONTROL EN LA ESPAÑA DEL SIGLO XVIII.

William A. CHRISTIAN JR.
Las Palmas de Gran Canaria

Francisco Martínez contó su historia bajo juramento a un notario de Molina de Aragón el 7 de mayo de 1728 (1). Más tarde el notario contó en sus propias palabras a la Inquisición de Cuenca lo que Martínez le había dicho: (2)

«Hallándose guardando una dehesa de la Villa de San Esteban en el Andalucía por el mes de noviembre del año proximo pasado en la que auia de pastar una manada de Don Antonio Velazquez vecino y rexiador perpetuo de esta villa, una tarde de dicho mes, estando sentado a la puerta de un cortijo que estaba cerca de ella al concluir la devocion que dixo tenia de el rosario y tres credos que rezaba, oio una voz. Y buelta la cabeza a ella vio un peregrino que le pidio le diese por Dios un poco de agua. Y que le respondio que asi el Señor la imbiase para los campos como la mantenia en las fuentes para los pecadores. Con lo que entro en dicho cortijo y le saco una cantarilla de barro a modo de jarra llena de agua. Y que vebio hasta un quartillo. Y buuelto a salir le pregunto si abia llobido por las partes de donde benia. Y que le dixo que en partes abia llobido por las partes de donde benia. Y que le dixo que en partes abia llobido y en partes no, y que en aquella tierra lloberia por Santa Lucia. Ha que dize le respondio que si seria cierto. Y que le dixo que tan cierto seria como lo era que un Santo Christo que llebaba al pecho estaba sudando sangre. Con lo que le commobio y a no arrimarse a la pared del cortijo ubiera caido. Y replicandole dicho peregrino no se admirara, le dixo que el día de la Ascension en el pueblo donde se hallase confesase y aquel día se veria el prodigio y que encargara hazer una nobena, o romeria de rosario por la Redemcion de Cautibos, y porque el Señor sacara de pecado mortal a los que estuvieran en el, y se pidiese limosna para la Redemcion de dichos Cautibos. Y que auriendole dicho el peregrino no le creerian, le respondio que estaba el mundo metido en maldades, y que el que no lo creiese con duda se quedaria, cuias palabras declaro le dixo puesto la mano sobre una cruz de Carabacas que dixo llebaba sobre la esclabina.

Y sin decirle mas se fue dicho peregrino. Y pareciendole no le veia llebar el camino que cogio, dio buelta al cortijo y no le vio mas. Con lo qual dixo Francisco Martinez entro en dicho cortijo a beber agua de dicha cantarilla y que la hallo llena sin auer persona que lo pudiese auer hecho, y se la vebio.

Y preguntandole las señas del peregrino:

Dixo ser como de diez y ocho años poco mas, o menos, muy rubio de cabellos,

zejas, y barba con tunica entre blanca y morada zenida por la cintura sin saber con que, los ojos negros y inclinados al cielo, las mexillas blancas y encarnadas, descalzo de pie y pierna, con un bordon en la mano al remate una bola el que estaba usado.

Y que a quinze dias despues poco mas o menos concurrido la manada y paso al cuidado de ella, el que acordandose de la cantarilla bolbio por ella. Y no encontrandola en el cortijo, dio parte al dueño de el del suceso del peregrino, quien apremio a dos hijos que tenia pequeños para que dixesen donde le abian puesto. Y los llebaron a un lentisco en donde estaba quebrada. Y no le quiso dar pedazo alguno a Francisco Martinez el dueño del cortijo.

Que el prior de San Esteban le dio una caxita para el Santo Christo y para una cortina de damasco blanco en la que declara hallo exculpida una cruz de Carabaca.

Que en otra ocasion le bio al Santo Christo sudar sangre por el costado y clabos de pies y manos, poniendole el cuerpo morado, y que se enjugaba en el.

Y viniendo a esa tierra de orden de dicho Don Antonio Velazquez su amo, al llegar a una hermita de Garzinarro le temblo el costado. Y los que iban con el viendole descolorido, le preguntaron que le auia dado, y respondió que algun desmayo o que el Christo hacia milagro. Y que le vio y los demas con sangre.

Y los testigos que an depuesto dizen lo mismo, y dos de ellos añaden que el prodigio que sucederia el dia de la Ascension se sabria de las quatro partes del mundo, en las tres.

Y dicho Francisco Martinez declaro que yendo a dichas cruces el referido dia en la sexta estacion al dar principio a el ave maria, se le aparecio una ymagen de nuestra Señora pequeñita muy morena y con bestidos al parecer naturales, acercandose a el, al modo como anda una paloma y que le dixo, «Devoto mio del rosario, baja al pueblo y di que bengan por mi,» cuiia señora quedo como un paso apartado de la cruz. Prosiguio sus estaciones con una muger que le acompañaba, y pasando a la Yglesia, despues de hacer oracion dio cuenta al cura de dicho lugar para que fuese por su magestad. Y que solo fue en compañía de dicho Francisco Martinez y el sacristan, y que la encontraron a la Divina Señora en una peña que llamaban Barrancos. Y dicho cura la coloco en al Yglesia».

Cuando Martínez había dado esta versión de los hechos al notario, algunas personas ya sabían mucho de la verdad, entre ellas dos sacerdotes a quienes Martínez había confesado sus embustes. Y cuando el notario le conminó a decir la verdad, Martínez admitió que sacaba sangre de su brazo para ponerlo en el crucifijo y que robó la imagen en Priego. Poco después que Martínez tenía en sus bolsillos la ropa de la imagen «aparecida». Y un mes más tarde, cuando el representante de la Inquisición de Cuenca llegó a la carcel de Molina de Aragón, Martinez estaba dispuesto a contar todo con detalle (3).

«Preguntado que exercicio es el suio:

Dixo el que el labrador y pastor.

Y auniendole impuesto censura para que debajo de ella declare con distinción y sin faltar a la verdad de la que executado con una efigie de un santo christo que llebaba consigo y con motibo lo acia:

Respondio que el principio que tubo para esto fue que auiendo llegado a el, al cortijo donde estaba en el Andalucia un peregrino a pedirle un poco de agua, con este motibo le parecio fomentar que le auia rebelado algunas cosas y entre ellas que auia de llober de la misma suerte que el santo christo que tenia sudaba sangre. y a los compañeros que con el estaban se lo hizo creer, como tambien a otros muchos. Y declara que siempre que le parecia combeniente, o para que le creiesen, o otro fin metia el santo christo en agua, o

se la hechaba, y aciendose sangre en un dedo se la pegaba y de esta calidad lo mostraba a dichos compañeros dandoles a entender sudaba sangre y agua.

Preguntado quantas vezes a executado estas acciones:

Dixo que quatro vezes.

Preguntado que le mobio a fomentar semejantes enredos, si era con el fin de que le diesen algunos caudales, o si fingio que por este medio tenia el alguna facultdad para curar algunas enfermedades, o para le tubiesen por santo:

Dixo que lo que le motibo fue el recoger algun dinero para la redempcion de cautibos, y para mandar decir misas por los que estubiesen en pecado mortal, y con el fin de mober a devocion a los fieles para que rezasen el rosario a nuestra Señora y que por ningun caso le mobio el que le tubiesen por santo, ni para curar enfermedades.

Preguntado que le sucedio viniendo para su tierra en el camino y donde tiene el santo christo:

Dixo que aviendo llegado al lugar de Gazinarro y pasado de el alguna idestancia fingio sudar sangre el santo christo, que fue la ultima vez de las quatro que llebaba declaradas, mostrandose a los compañeros que con el vinian, a quienes lo hizo creer, auriendole el puesto la sangre como las demas vezes. Y pasando por la villa de Villanueva de Alcorcon se lo quito el cura de dicha villa.

Preguntado que motibo tubo para hauerselo quitado, y si executo el declarante alguna accion sospechosa con dicha efigie:

Dixo que el declarante no executo cosa alguna, y que los compañeros que con el venian le dieron esta noticia a dicho cura, quien paso a ver si era cierto. Y auendolo visto se quedo con el, diciendo que era un embustero y que el santo christo se quedaba con el donde estaria asegurado hasta que su Superior se lo mandase entregar. Y que auriendole amenazado dicho cura al declarante, como tambien ablandole con suavidad para que dixese la verdad, ofreciendole que por este medio negociaria mejor, le confeso auer sido todo fingido.

Preguntado adonde fue desde dicha villa el declarante:

Dixo que al lugar de Tarabilla de donde es vecino.

Preguntado que hizo alli y si fomento alguno otro enredo:

Dixo que luego que llego a dicho lugar le preguntaron sus vecinos donde tenia el santo christo a causa de la mucha noticia que en dicho lugar auia de las vezes que auia sudado y que deseaban verle, a que respondió se lo auia quitado el cura de Villanueva, y les dio a entender tenia sentimiento se lo hubiesen quitado diciendoles era cierto.

Preguntado si hizo alguna diligencia dicho lugar para el recobro de la efigie del santo christo:

Dixo que a instancia de dichos vecinos paso en compañía del cura (4) de dicho lugar de Tarabilla, a dicha villa de Villanueva para ver si podian sacarselo a dicho cura, y en compañía de los dos confeso de nuevo auer sido todo falso, por cuió motibo no quiso entregarlo diciendo no combenia por razon de que no engañase a otros y trajese commobido a todo el pais con estos enredos.

Preguntado que executo desde este tiempo hasta el dia de la Ascension:

Dixo que auiendo buuelto a su lugar los vecinos de el le aconsejaron fuese a la ciudad de Cuenca y estubiese con el señor obispo para que apremiase al dicho cura de Villanueva a que entregase el santo christo. Y el declarante fingio auer ido a dicha ciudad, y que auiendo estado en ella, no estubo con dicho señor obispo por hallarse ausente, siendo asi que solo llego a la villa de Priego donde quito una ymagen de nuestra Señora de piedra, que estaba en un nicho a un lado de la puerta que llaman de Molina.

Preguntado con que motibo quito dicha ymagen de nuestra Señora y para que fin, y donde la llebo:

Dixo que el motibo que tubo para traersela fue el que estaria con mas veneracion en el lugar de Tarabilla, con el fin de pedir con ella para la redempcion de Cautibos y ser su hermitaño, y que la trajo al dicho lugar.

Preguntado donde la tubo a la dicha ymagen desde el dia que la quito hasta el dia de la Ascension:

Dixo que la primera noche que llego cerca de dicho lugar la metio entre unos bujes quemados, y a otro dia la llebo a la hermita de San Mames, y la puso en una bentanilla donde la tubo oculta hasta el dia de la Ascension.

Preguntado que executo este dia con dicha efigie de nuestra Señora:

Dixo que la mañana del dia de la Ascension puso dicha ymagen en una peña a orilla del Calbario, motibado de fingirsele auia aparecido. Y dando principio al via cruzis una vecina suia le acompañó, y auiendo llegado cerca donde estaba dicha ymagen al dar principio al ave maria le parecio auerle dado un desmayo.

Y concluyendo las estaciones, paso a la casa de dicho cura y le dixo se le auia aparecido una ymagen de nuestra señora pequeña muy morena (5) y con vestido al parecer naturales, y que se le auia acercado a el al modo como anda una paloma, y que le auia dicho, «Devoto mio del rosario, baja al pueblo y di que bengán a por mi,» y que esta señora auia quedado como un paso apartada de la Cruz.

Preguntado que motibo tubo para auer executado lo referido:

Dixo que como el declarante auia promulgado que en el dia de la Ascension auia de suceder un gran prodigio para que le creiesen pues tambien auia dicho que de las quatro partes del mundo las dos lo sabrian, se balio de este enredo para hacerlo creer, y para que le tubiesen por hombre de mucha verdad.

Preguntado que le respondió el cura quando le bajo a dar esta noticia:

Dixo que le auia dicho, mira no se ha otro enredo como el del santo christo, pues era cosas muy delicadas. A que respondió el declarante, «Señor cura, es cierto que se me a aparecido y me ha ablado; benga usted conmigo y la vera». Y auiendo pasado el que declara con dicho cura y su sacristan al puesto donde estaba dicha efigie de nuestra señora, la cogio el dicho cura y la trajo a la Yglesia, donde dixo al dicho cura tenia que comunicarle en confesion unas palabras para que las rebelase al pueblo. A que se escuso dicho cura diciendole que pues lo auian de saber por publico las dixese delante de algunas personas.

Preguntado que palabras eran esas:

Dixo que las palabras era que nuebe dias se rezasen continuados el rosario de nuestra Señora y se pidiese para la Redempcion de Cautibos auiendo de salir el declarante a pedir por los lugares a este fin.

Preguntado si en dicho dia de la Ascension con dicha fizcion se causo, o dio motibo a que los vecinos de dicho lugar y demas circunvezinos hiziesen algunas demostraciones asi con el que declara, como con la referida ymagen, y lugar donde la encontro dicho cura:

Dixo que es cierto que todos se halegraron infinito repicando las campanas, y llorando de gozo quiriendole quitar al declarante la ropa que llebaba puesta a que el se resistio diciendo era prestada, auiendo concurrido muchos circunvezinos a uer el prodigio, quienes llabaron muchos pedazos de la peña donde auia estado puesta la ymagen.

Preguntado si les dio a entender ser cierto el milagro:

Dixo que si, siendo falso y fizcion suia.

Preguntado por que esta preso al presente y de que orden:

Dixo que por que lleba declarado le mando prehender el señor correxidor de esta villa pues no discurre otro motibo.

Y que esta es la verdad y lo que puede decir sin auer cosa en contrario. Y dixo ser de edad de treinta y quatro años poco mas o menos, y por no suer firmar lo firmo dicho señor comisario...

Martínez tenía razón. Había sido encarcelado por «fingimiento de milagros y apariciones» (6). El proceso seglar contra él fue suspendido hasta que la Inquisición mirara el caso. Los testimonios de Velázquez (el amo de Martínez), el notario, el mayoral de los pastores, y el propio inculpado fueron enviados a Cuenca el 9 de junio de 1728, con una carta del investigador, quien opinaba que Martínez estaba cuerdo, y que su intención sólo era «tomar el oficio de olgazán, y comer y beuer alegremente.» (7).

En Cuenca el asunto fue remitido a los franciscanos para la calificación. No encontraron «cosa digna de zensura theologica.» (8).

Según ellos, el crimen de Martínez, si existía alguno, fue estrictamente seglar. En una nota aclaratoria explicaban, «todo nos parece a sido de ser el contenido poco inclinado al trauajo, y querer sin el, comer, y pasar con conveniencia la vida». Así Martínez fue devuelto a la jurisdicción seglar a principios de julio de 1728, y perdemos su pista.

Francisco Martínez nació hacia 1694 en Priego, la villa más importante de los monte de Cuenca. Fue entonces en su villa natal donde Martínez quitó una imagen de su nicho al lado de una de las puertas de la ciudad para engañar a sus convecinos de Taravilla. Taravilla es un aldea situada alrededor de 40 km. al noreste de Priego y 12 km. al sur de Molina de Aragón en lo que ahora es la privincia de Guadalajara. Martínez era un labrador, y también trabajó como pastor trashumante con los rebaños de ovejas de un vecino pudiente de Molina de Aragón. Su trabajo le llevó en invierno a Andalucía, un viaje de aproximadamente 400 km. a través de la Alcarria y la Mancha hasta los pastos en la Sierra Morena, cerca de Santisteban, en lo que ahora es la provincia de Jaén.

Sus múltiples esfuerzos en el invierno de 1727-1728 para trocar su destino de pastor dependiente por el de santero o ermitaño independiente que fomenta devoción por una imagen y solicita limosnas para redimir los cautivos en el norte de Africa nos proporciona una buena introducción sobre cómo los españoles del siglo XVIII creían que lo divino podía manifestarse. Los engaños que Martínez practicó y las historias que inventó imitaban otros hechos e historias que la gente de Castilla la Nueva ya conocía. Por eso sus primeras declaraciones —sus mentiras al notario— son particularmente útiles. En ellas él presenta casi toda la gama de intervenciones sobrenaturales de su época.

Su último intento —la invención de una imagen— recuerda una de las formas más antiguas para establecer una devoción en España. El descubrimiento de una imagen bajo circunstancias milagrosas constituyó el prototipo de leyenda de los santuarios en Cataluña (donde una colección de leyendas parecidas fue publicada en 1657). La variante de imágenes que hablaban era común en las leyendas de los santuarios de Aragón, muchas de ellas recopiladas y publicadas en Zaragoza en 1739 (9). En la diócesis de Sigüenza y Cuenca hubo leyendas de ambas calses. Los dos santuarios marianos más importantes cerca de Taravilla eran Nuestra Señora de la Hoz, cerca de Molina de Aragón, y nuestra Señora de Tremedal, unos 40 km. al sureste (10).

El de la Hoz era un sitio conocido por Los Barrancos, y quizá por ésta razón Martínez colocó su imagen en un lugar con el mismo nombre cerca de Taravilla.

Simulando el descubrimiento de una imagen, Martínez reactivó lo que había sido un escenario medieval, conservado en leyenda pero menos frecuente en la España de su día. De hecho, cuando simulaba el descubrimiento, quizá estaba reproduciendo mejor de

lo que el mismo suponía, lo que cientos de años atrás ocurrió, ya que algunos de los descubrimientos al final de la edad media fueron también fraudulentos.

En su guía de confesores del siglo XV, Alonso de Madrigal se refiere desdeñosamente al supuesto descubrimiento de imágenes que «por reuelacion de dios fuesen falladas en peñas: o en fossaduras de tierras o en coraçones de arboles: en lo qual ay muchas mentiras y muy pocas verdades. Mas fue y es lo mas dello introduzido por sacar el dinero de las bolsas ajenas (11).

El diseño básico de esos descubrimientos fue similar a la invención de reliquias, descritas en *Las siete Partidas* como una manera de atraer romeros: «Descubren, o fazen algunos engañosamente por los campos, o por las villas, diziendo que en aquellos lugares ay reliquias de algunos santos, asacando que fazen milagros (12).

De ese modo Martínez fraudulentamente intentaba fundar un santuario, imitando leyendas de imágenes descubiertas que quizá él creía verdaderas, pero que a veces también habían sido establecidas fraudulentamente, basadas a su vez en invenciones fraudulentas de reliquias. De hecho, algunos descubrimientos bastantes dudosos de reliquias, inspirados en los falsos cronicones de Flavio Dextro, se hacían todavía en la España del siglo XVII (13). Martínez, un emprendedor laico, tuvo considerablemente menos éxito que ciertos religiosos que en los años 1628-1641 encontraron muchísimas reliquias en las ciudades de Arjona y Baeza, no muy lejos del hábitat invernal de Martínez en Santisteban del Puerto, con la colaboración entusiasta de las autoridades civiles (14). A su vez estos hallazgos fueron alentados por el fraude espectacular de Sacromonte en Granada entre los años 1588 y 1600. Puede que el fallo, tarde pero contundente, contra el tinglado de Sacromonte en 1682, haya atajado un tanto las actividades de los falsificadores más cultos cuando Martínez empezó con las suyas (15). Fueron encontradas algunas imágenes, bien sea realmente o con fraude, en la España de los siglos XVI, XVII y XVIII. Imágenes de María fueron descubiertas en circunstancias portentosas en Valverde del Majano (Segovia) en 1623 (16) y Bernardos (Segovia) en 1728 (17). Se encontraron también crucifijos en 1514 en Albalete de Zorita (no lejos de Garcinarro), en 1569 en Griñón, y en 1571 en Chiloeches (al lado de Guadalajara). Los crucifijos de Griñón y Albalete eran famosos por sus milagros, y para ambos se ampliaron las iglesias parroquiales con una capilla especial (18).

Además, en el siglo XVII en Castilla la Nueva hubo una racha de descubrimientos de pinturas murales de Cristos, en casas, cortijos, capillas, e iglesias. Se dijo que fueron pintados por peregrinos misteriosos, parecidos a ángeles. Los casos más sonados iniciaron los santuarios del Cristo del Valle, en San Carlos del Valle (Ciudad Real) cerca de 1640; y del Cristo de Tembleque (Toledo) en 1689. Otras tres pinturas con orígenes parecidos, consideradas milagrosas, se veneraban cerca de la ruta de las ovejas de Molina de Aragón hacia Andalucía. En Sacedón (Guadalajara) el retrato de una Verónica fue descubierto por un catalán blasfemo cuando golpeaba la pared de un hospicio de peregrinos en 1689; en Villalba del Rey (Cuenca), un peregrino dibujó un crucifijo en la pared de la casa donde pernoctó; y en Villanueva de la Fuente (Ciudad Real), un obrero dibujó un crucifijo con carbón en la pared de la iglesia, y un sacerdote perdió la vista cuando lo mandó quitar. Este último caso ocurrió en 1725, sólo dos años antes que Francisco Martínez empezara con sus trucos (19). Los originales o copias de los crucifijos de Albalate de Zorita y Griñón, y las pinturas murales de San Carlos del Valle, Tembleque, Sacedón y Villalba del Rey aún se veneran.

Quizás fue de estos relatos de peregrinos misteriosos que Martínez sacó la idea de un peregrino que conocía el futuro y revelaba milagros. Su descripción del peregrino como

un joven con túnica blanca y morada, las mejillas blancas y rosas, y los ojos vueltos al cielo, parece derivado más del arte que de la vida, pero es muy posible que el peregrino que realmente le pidió agua, llevara un palo con un bordón y una capa con la Cruz de Caravaca. Martínez transmutó el peregrino real, humano, en mensajero angélico disfrazado de peregrino.

En los engaños de Martínez, tanto el peregrino misterioso como la Virgen en Taravilla se suponían apariciones de personajes divinos. El peregrino no era humano, no sólo por su indumentaria y su aspecto, sino porque sabía que el crucifijo de Martínez sangraba, que llovería, y que habría una aparición en Taravilla; porque su botijo se llenó milagrosamente; y porque, al igual que muchas apariciones medievales, desapareció misteriosamente.

Casos de apariciones también eran bien conocidos en Castilla la Nueva. Revelaciones privadas a personas muy devotas eran, como mínimo, tan frecuente en el siglo XVIII como hoy en día hay muchas. Religiosos conventuales, masculinos o femeninas, eran particularmente susceptibles de oír mensajes divinos, y a veces de ver a sus interlocutores. Pero desde principios del siglo XVI hasta finales del siglo XIX las comunicaciones del cielo a los laicos no pudieron difundirse libremente debido al control de la Inquisición. Esta represión formaba parte de un esfuerzo más amplio de atajar iniciativas laicas en materia religiosa. Con una sola excepción, ninguno de los santuarios con devoción comarcal o regional en la España de hoy tuvo sus orígenes en apariciones entre 1520 y 1900. Cuando falsificó una aparición, Martínez experimentaba con una práctica muy conocida, pero arcaica e incluso un poco peligrosa.

Según él, su objetivo era consagrar una imagen para con ella pedir limosnas (con fines altruistas según él, para llevar una vida de ocio según la Inquisición). De hecho la dedicación plena de laicos a propagar la devoción a determinadas imágenes o santuarios, junto con una vida santa eremitica, ha servido como origen de toda una serie de santuarios en España, sobre todo a mediados del siglo XVII. Muchos de los santuarios que se originaron de esa manera aún atraen bastante devoción, y sus fundadores son recordados con cariño (20). El ejemplo más cerca de Taravilla de esta clase de santuario era el de Nuestra Señora de la Hoz, que fue renovado por el esfuerzo de un ermitaño, Fernando de Burgos, hacia 1500. Pero Martínez no quiso ganar el puesto de santero por la puerta estrecha de la pobreza, demostrando a sus convecinos su santidad con años de oración, abstinencia y abnegación. Todo lo contrario, Martínez escogió el fraude, pío o no, por el ancho camino de ovejas al sur.

El hallazgo de la imagen y la aparición de María fueron sus últimos intentos, algo desesperados, y a esto se debe, quizás, su arcaísmo, peligroso por las sospechas que levantarían. Los primeros embustes de Martínez, con el crucifijo que sangraba, estaban más a tono con los tiempos. Casos bien conocidos de imágenes o cuadros que se creía habían llorado, sangrado o sudado, ocurriendo en los siglos XVII y XVIII en toda la zona donde Francisco Martínez solía transitar: en El Bonillo (Albacete) en 1640, Osa de la Vega (Cuenca) en 1644 y Honrubia (Cuenca) en el siglo XVII. En Traid, pueblo sólo a 12 Km. de Taravilla, un cuadro de San Francisco parecía sangrar en 1710 y 1713. Los hechos fueron investigados y generalmente creídos, y como consecuencia el cuadro fue colocado en una capilla especial de la iglesia parroquial y una nueva fiesta, con un rito algo particular, instituida (21).

Así que los antecedentes del crucifijo sangrante de Martínez eran muchos y recientes, y puede que expliquen porqué él escogió primero esa clase de milagro para imitar, y continuó con milagros menos corrientes sólo después que su crucifijo fuera

confiscado. En la historia de España el orden fue inverso: el aumento de imágenes que supuestamente lloraban y sangraban en los siglos XVII y XVIII coincidía con el ocaso de las apariciones, bien sea porque éstas ya no eran creídas, o no eran toleradas. De todas formas, en ambas clases de manifestaciones la consecuencia fue la misma: comunicar la voluntad divina y consagrar una imagen, un lugar, o una persona con carisma divino.

La nueva popularidad de esta sangre y estos sudores divinos en cierto sentido puede explicarse por su inocuidad. Estas señales ambiguas y mudas fueron interpretadas por el clero; en contraste, los mensajes a videntes laicos de apariciones habían sido peligrosamente explícitos. Pero en todo caso el sangrar y el llorar divino tuvo una resonancia especial en la emociones y devociones de la España de los siglos XVII y XVIII, donde comunmente se empleaban técnicas de estímulo y control emocional a través del rezo tanto en la oración individual como en los ejercicios espirituales, las devociones de cofradías, y las procesiones públicas. La gente lloraba y sangraba imitando a Cristo. No es de sorprender, por lo tanto, que en circunstancias excepciones Cristo comunicara con la gente a través de imágenes que hacían lo mismo.

Las reacciones físicas que Martínez dijo experimentar demuestran el significado emocional de esta comunicación. Según él, cuando su crucifijo sangró la primera vez, él se emocionó tanto que casi cayó al suelo. Quizás diríamos que eso sería una reacción normal a cualquier milagro, si no fuera por su narración del embuste cerca de Garcinarro. Allí se sintió que su costado temblaba, se sintió desvaneciéndose, y se puso pálido antes, supuestamente, de que supiera que su crucifijo sangraba. Por un lado parece que quiso demostrar que estaba participando en un episodio de trascendencia divina, del mismo modo que más tarde se puso en trance cuando la Virgen supuestamente aparecía durante la Vía Crucis. Este trance, frecuente en los cuadros de santos recibiendo visiones de la época, le permitiría declarar que oyó un mensaje divino que los demás no oyeron, y sería una prueba somática de su visión. Pero en el caso de su desvanecimiento cuando el crucifijo sangraba, me parece que además intentaba convencer a la gente de una conexión entre su cuerpo y el crucifijo, como si él mismo sentía el dolor que Cristo sentía cuando sudaba sangre. Su comedia indica la correspondencia que la gente de su época entendió entre los sentimientos divinos y humanos, una correspondencia nutrida por la contemplación intensa y prolongada de imágenes realistas (22).

Detrás de la derrota de Martínez por los párrocos, las autoridades civiles y la Inquisición se vislumbra una lucha a largo plazo por una clase de control sobre la religión. Martínez se desenvuelve a sus anchas en un mundo religioso fuera del control del clero: con las devociones privadas (el rosario, ave maría y credo); en las ermitas y humilladeros (de Garcinarro, Taravilla y Priego); y en el Vía Crucis cerca de su pueblo. Aspira, incluso, a hacerse profesional en este mundillo, acceder a una vida no menos itinerante que la de pastor, pero más rentable, la vida que representa el peregrino que le pidió agua.

Para lograr su propósito, necesita como fianza o como capital una imagen especial, para la cual él será el principal mediador. Parte de la lucha que se entabla es por el control de estas imágenes especiales. Martínez hace famoso a su crucifijo, pero el cura de Villanueva lo confisca. Luego trabaja una imagen de María, que modifica, ennegreciendo su cara y quitándole la ropa postiza para darle más abolengo y antigüedad. Su idea fue, sin duda, que se hiciera un santuario donde apareció. Otra vez la iglesia (y esta vez también la autoridad civil) interviene.

Ahora bien, el esfuerzo de Martínez para mejorar su suerte es una anécdota. La prueba de que efectivamente algo más está en juego se ve en las reacciones de sus convecinos. La noticia del crucifijo milagroso vuela de Andalucía a la comarca de Molina,

y precede con mucho a Martínez. Se le espera con mucha animación. Cuando llega sin él, hacen todo lo posible para recobrar el crucifijo, incluso apremiando al cura para acompañar a Martínez a buscarlo. Ellos saben que si el crucifijo milagroso no es de ellos, será de otros, en cuyo caso los romeros no vendrán nunca a Taravilla y ellos tendrán que ir, como siempre, a otros sitios para el acceso privilegiado con lo divino a través de santuarios.

En el miedo de la gente de Taravilla que el crucifijo se les escape a Cuenca o Molina se refleja la dificultad de conservar fuentes de poder religioso en los lugares pequeños, frente a la ciudad. En el siglo XVI, por ejemplo, hubo una serie de imágenes que desaparecieron de los pueblos cerca de Madrid, acaparadas por la nueva ciudad en su necesidad de protectores divinos (23).

También, temiendo a Cuenca y Molina como rivales, los de Taravilla temen la ciudad es de sus superiores eclesiásticos, y es posible que tengan miedo no sólo de que el crucifijo se les vaya, sino que la iglesia lo quite completamente de la circulación.

Por otra parte está la lucha en torno a la centralización parroquial. El crucifijo y la Virgen fueron a parar a las iglesias parroquiales bajo el control de los párrocos. En las leyendas medievales las imágenes volvían milagrosamente a los sitios donde fueron encontradas o donde aparecieron. Pero en pleno siglo XVIII era muy difícil que una imagen nuevamente milagrosa saliera del control directo eclesial.

En la búsqueda de reliquias de la aparición en Taravilla, la gente del contorno intenta quitar la ropa de Martínez y deshace a pedazos la piedra donde ocurrió. La necesidad de aislar y consagrar materia física es tan apremiante en el siglo XVIII como trescientos años antes (24). Es esa necesidad de gracia divina localizable y accesible lo que permite a Martínez idear sus embustes, y lo que, con fuerza arrolladora, impera en los primeros momentos de exaltación en Taravilla.

Y esta necesidad de gracia localizable no sólo era cosa de campesinos y analfabetos. Cuando Martínez primero volvió de Andalucía y fue a ver a su amo, el regidor Velázquez se encontraba edificando una ermita a Nuestra Señora del Carmen que fundaba en Molina de Aragón (25). Tanto el fraude del pastor como la obra piadosa de su amo intentaban paliar la misma necesidad de gracia divina, surtida a través de imágenes en lugares concretos.

Frente a la fuerza imperante de esta necesidad, la capacidad de la iglesia para controlar y centralizar nuevas fuentes de gracia era relativa. Su tarea fue complicada por la fuerte competencia entre las varias órdenes religiosas cada una con sus propias reliquias, imágenes y personas santas, y entre las órdenes y la red de clero parroquial (26). Casos como el de Martínez, un laico que iba por libre, pudieron atajarlos a tiempo. En otros casos, como el de Sacramonte, totalmente favorecido por la jerarquía religiosa de Granada, incluso la Inquisición tuvo que transigir. Después de casi un siglo, los supuestos libros de la Biblia fueron condenados en Roma, pero previamente habían sido aprobados por un sínodo diocesano, y la Colegiata de Sacramonte todavía existe. Incluso el embuste, mucho más bruto, de Martínez convenció a clérigos, al menos uno, el Prior de San Esteban que regaló a Martínez una cajita para guardar el crucifijo. Es más, la mayoría de los «falsos videntes», «ilusos» e «ilusas» procesados por la Inquisición habían tenido algún apoyo previo en el estamento clerical, muchas veces de directores espirituales en las órdenes religiosas.

Por lo tanto, yo diría que a pesar del fracaso de Francisco Martínez, no conviene exagerar ni la unidad de la iglesia ni su éxito en el control de la religión vivida por los laicos. En conjunto en la España de la Reforma Católica, el resultado del perpetuo tira y afloja entre

laicos y clero, ermita e iglesia parroquial, parroquia y obispado, obispado y Roma no fue absoluto, sino negociado y transigido. Porque en última instancia, la lealtad de la masa de fieles se dirigía tanto o más hacia lo divino manifiesto en fuentes de gracia concretas y localizadas, como hacia el panteón abstracto del credo y los artículos de la fe.

NOTAS

Mis gracias a Josefa y Fátima Martínez Berriel (quién sabe si parientes lejanos de Francisco Martínez) por su colaboración en la traducción del texto original inglés.

- (1) Archivo Diocesano de Cuenca, Inquisición. Legajo 591, Expediente 7178, «Francisco Martínez, Priego y Taravilla, 1728. Haber fingido que un Santo Cristo sudaba sangre». El expediente consiste en 29 caras, a saber:
 - A. Carta de Martín Martínez López, familiar del Santo Oficio en Molina de Aragón, a Gerónimo de Moya y Cuesta, fiscal del Santo Oficio en Cuenca, mandada el 13 de mayo de 1728 (dos caras).
 - B. Carta de los inquisidores de Cuenca Lorenzo de los Ríos y Velasco, Juan de Castañeda, y Gerónimo de Moya y Cuesta a Juan Serrano, comisario en Molina de Aragón, el 22 de mayo de 1728, junta con la primera carta (2 caras).
 - C. Testimonio recibido por Juan Serrano, con Bernardo Moral como escribano:
 - i. 5 de junio de 1728. Antonio Velázquez, regidor perpetuo de Molina de Aragón, amo de Francisco Martínez (3 caras).
 - ii. 5 de junio de 1728. Joseph Ruiz Torremolino, procurador general de Molina de Aragón (3 caras).
 - iii. 5 de junio de 1728. Joseph Pérez de Altube, escribano del Ayuntamiento de Molina de Aragón. Proporciona el testimonio de Francisco Martínez el 7 de mayo de 1728 en Taravilla (4 caras).
 - iv. 6 de junio de 1728. Gerónimo García Lorenzana, cura de Taravilla (3 caras).
 - v. 7 de junio de 1728. Mathias Sanz, mayoral, vecino de Terzaga (2 caras). Autos el 7 y 8 de junio de 1728 que permiten Juan Serrano interrogar a Francisco Martínez en la cárcel real (2 caras).
 - vi. 8 de junio de 1728. Francisco Martínez, «Confesión» (4 caras).
 - D. Auto. Juan Serrano, el 8 de junio, manda a los corregidores retener a Francisco Martínez mientras el Santo Oficio considere su caso (2 caras).
 - E. Diligencias y Notificaciones. Documentos mandados a Cuenca el 9 de junio de 1728.
 - F. Calificación de los Franciscanos de Cuenca Juan Antonio de Prado, Bernardino Ximénez y Pedro Sánchez Ruiz (1 cara).

Para más información del archivo, Dimas Pérez Ramírez, *Catálogo del Archivo de la Inquisición de Cuenca* (Madrid, Fundación Universitaria Española, 1982).
- (2) Lo que sigue es el testimonio de Francisco Martínez a Joseph Pérez de Altube en Taravilla el 7 de mayo de 1728, contado por Pérez de Altube el 5 de junio (n.l.:Ciii, supra). En mis citas he respetado la ortografía original del texto con las siguientes excepciones para facilitar su lectura: deshacer abreviaturas, poner en mayúsculas ciertos nombres, dividir el texto en frases y párrafos y añadir o suprimir, de vez en cuando, alguna coma.
- (3) Confesión de Francisco Martínez a Juan Serrano el 8 de junio de 1728 en la cárcel real, Molina de Aragón (n.l.: Cvi supra).
- (4) El párrafo de Taravilla dijo a los inquisidores que cuando Martínez vino al pueblo «fue tanto lo que commobio a sus vecinos que se dieron por sentidos con el declarante diciendole que porque no hacia algunas diligencias para el recobro de una efigie tan milagrosa, pues de no ejecutarlo, la traspantarian a la ciudad de Cuenca, o a esta villa, y que no era razon pribarlos de tanto bien...». Testimonio de Gerónimo García Lorenzana (n.l.: Civ supra).

- (5) La denuncia original a la Inquisición decía que Martínez «avia dado con umo en el rostro» de la imagen, «sin saver el desinio». El designio probablemente era de dotar la imagen con una gran antigüedad. También puede haber sido un intento de disfrazar la imagen robada.
- (6) De las diligencias (en n.l: E supra).
- (7) Idem.
- (8) Calificación de Franciscanos (n.l: F supra).
- (9) Narciso Camós, *Jardín de Maria plantado en el principiado de Cataluña* (Barcelona, layme Plantada, 1657) y Roque Alberto Faci, *Aragon, reyno de Christo y dote de Maria Santissima* (Zaragoza, Joseph Fort, 1739). Ambos han sido reeditados, el primero por Editorial Orbis, Barcelona, en 1949 y el segundo por la Diputación General de Aragón, Zaragoza, 1979.
- (10) Para La Hoz, ver Claro Abánades López, *La Reina del Señorío; historia documentada del santuario de Nuestra Señora de la Hoz, cuya imagen se venera en tierras del Señorío de Molina* (Sigüenza, C. Rodrigo, 1929) y Antonio Herrero Casado, *Monasterios y conventos en la provincia de Guadalajara* (Guadalajara, Institución Provincial de Cultura Marqués de Santillana, 1974), 30-31. Para Tremedal: Francisco Lorente, *Historia panegyrica de la aparición, y milagros de Maria Santissima del Tremedal, venerada en un monte del lugar de Orihuela, del Obispado de Albarracín* (varias ediciones, la primera en 1744 en Zaragoza).
- (11) Alfonso Madrigal (d. 1455), *Tratado de confession llamado tostado* (Alcalá de Henares, 1517), 1º mandamiento, citado en Julio Caro Baroja, *Las formas complejas de la vida religiosa: religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII* (Madrid, Akal, 1978), 114-115.
- (12) Alfonso el Sabio, *Las Sierte Partidas* (Madrid, 1829). Primera parte, tit. X. ley X.
- (13) Ver José Godoy Alcántara, *Historia crítica de los falsos cronicones* (1868) (Madrid, Editorial Tres Catorce Dicsiete, 1981) y T.D. Kendrick, *St. James in Spain* (London, Methuen, 1969).
- (14) Francisco de Bilches, *Santos y santuarios del Obispado de Jaen y Baeza* (Madrid, Domingo García y Morras, 1653); Nicolas Adarve de Acuña y Gabriel de Saro Villegas, *Relación y memorial sacado de las informaciones que se han hecho y maravillas que se han visto al pie de las murallas de Arjona* (Jaén, 1630); y «Noticias sobre el descubrimiento» BNM Ms BN 4.033.
- (15) Carlos Alonso, *Los apócrifos del Sacromonte (Granada); estudio histórico* (Valladolid, Estudio Agustiniiano, 1979) y Miguel José Hagerty, ed., *Los libros plúmbeos del Sacromonte* (Madrid, Editora Nacional, 1980).
- (16) Lorenzo García Huertas, *Memoria histórico-descriptiva del santuario de Nuestra Señora del Sepulcro con el título de la Aparecida, patrona de Valverde del Majano, Provincia de Segovia* (Lérida, Imprenta Mariana, 1889). El expediente original, con cuatro testigos, hecho por Pedro Arias Davila el 11 de mayo 1624, junto con una impresa «Información Canónica» de milagros con fecha de 5 de enero de 1665, se encuentran en el archivo parroquial. Agradezco la ayuda del párroco, D. Jesús González.
- (17) Ildelfonso Llorente Fernández, *Historia de la aparición de la Virgen del Castillo en el pueblo de Bernardos, provincia y Obispado de Segovia* (Valladolid, Julián Pastor e hijos, 1867) y Rufino Nuñez, *Bernardos y su Virgen del Castillo* (Segovia, 1928).
- (18) William A. Christian Jr., *Local Religion in Sixteenth-Century Spain* (Princeton, Princeton University Press, 1981), 76, 194.
- (19) *Ibid.* 198.
- (20) Por ejemplo, Ntra. Sra. del Carmen, Nava (Palencia); Ntra. Sra. de la Montaña, Cáceres; Ntra. Sra. de Font de la Salut, San Feliu de Pallarols (Girona); Mare de Deu de la Salut, Terrades (Girona); Ntra. Sra. del Remei, Flix (Tarragona) y Ntra. Sra. de Gador, Berja (Almería). Muchos obispos en constituciones sinodales intentaron controlar esta práctica. Los de Cuenca de 1626 son especialmente detallados (ver *Local Religion*, 169-170, 259).
- (21) *Ibid.* 197-199. También hubo el caso cercano y contemporáneo de los corporales de tartaneo (Guadalajara), que fueron encontrados con las marcas de seis hostias sangrantes después de la evacuación de tropas extranjeras el 16 de diciembre de 1710. El Vicario de Molina de Aragón redactó un auto con ocho testigos antes de agosto, 1711. Ver *Resumen, y extracto de los sacrilegios, profanaciones y excessos... en los años 1706 y 1710* (Madrid, Miguel Rubín de Noriega, 1711), 74p. BNM VE 818-106, 72-74. El 12 de marzo de 1983 visité Tartaneo. La

tela sagrada se guarda en una casa privada y se saca para conjurar granizo. No me la dejaron ver. El mismo día fui a Taravilla. El boj todavía crece en el montículo donde Francisco Martínez escondió su imagen y la gente se acuerda donde se iba a hacer el Vía Crucis, pero Francisco Martínez y sus embustes están muy olvidados. La gente mayor (no hay otra) se acuerda de cuando se iba a pie a Nuestra Señora de la Hoz, un viaje de 4 ó 5 horas. Todavía es el santuario más frecuentado por los del pueblo.

- (22) William A. Christian Jr., «Provoked Religious Weeping in Early Modern Spain» in J. Davis, ed., *Religious Organization and Religious Experience* (London, Academic Press, 1982) (Association of Social Anthropologists Monograph 21), 97-114.
- (23) Jerónimo de Quintana, *Historia de la antigüedad, nobleza y grandeza de la vida de Madrid* (1629) (ed. E. Varela Hervías, Madrid, Artes Gráficas Municipales, 1954).
- (24) Ver, por ejemplo, las reacciones de los vecinos de Quintanar de la Orden en 1523 en William A. Christian Jr., *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain* (Princeton, Princeton University Press, 1981), 176-177, 183, 327-328.
- (25) Testimonio de Antonio Velázquez (n.l.: *Ci supra*).
- (26) El antropólogo holandés Mart Bax recalca estas competencias en varios artículos recientes.

EL MITO DE LA ESPAÑA PRIMITIVA*

John CORBIN
University of East Anglia

Antes de la Segunda Guerra Mundial la antropología social británica estudiaba los pueblos indígenas del Imperio Británico. Después de la guerra, cuando los antropólogos sociales británicos empezaron a trabajar en las sociedades soberanas del litoral Mediterráneo, trajeron con ellos las perspectivas de disciplina. Estas perspectivas, al parecer históricas y primitivistas, despertaron dudas en las mentes de los eruditos nativos en estas sociedades. Así, el antropólogo e historiador español Julio Caro Baroja recordó sus recelos cuando fue abordado por un joven antropólogo extranjero en 1950:

«...hablando con algún joven que venía lleno de sabiduría acerca de los Nuer a los Azande y que iba a instalarse en Andalucía, en la sierra, le insinuaba yo que conviene que echara una ojeada al libro de Mármol Carvajal sobre la rebelión de los moriscos, y me miraba como a un loco. Confieso que en algún momento comencé a pensar si en realidad lo estaría... (Luque Baena, 1974: 12-13).

Los moriscos fueron una fuente de inestabilidad social y política hasta ser expulsados de España, y las montañas de Andalucía fueron la base desde las cuales se emprendieron algunas sublevaciones. Caro Baroja creía esta historia como más pertinente que la etnografía de África contemporánea para un antropólogo que empezaba un trabajo de investigación en esas montañas.

Caro Baroja no identifica al joven antropólogo, pero podía ser Julian Pitt-Rivers. El tiempo y el lugar —1950 y las montañas de Andalucía— son correctos; Pitt-Rivers es un conocido consultor de Caro Baroja; y Pitt-Rivers, estudiante de Evans-Pritchard en Oxford, estaría bien versado en la etnografía de los Nuer y los Azande.

Si el joven fue Pitt-Rivers, hay alguna ironía en la percepción de Caro Baroja sobre él. Evans-Pritchard mismo intentó corregir el historicismo de la antropología social británica. Pitt-Rivers trabajó en archivos durante su investigación en Andalucía, y *The People of the Sierra*, el libro que resultó, incluye un apéndice de historia. Pero la historia de Pitt-Rivers no estaba integrada con la etnografía, y algunos historiadores y antropólogos (Hobsbawm 1959, Davis 1977, Serrán Pagán 1980), han encontrado deficiente el tratado de historia de

*La versión inglesa de este trabajo será publicada en la revista *Anthropology Today*

Pitt-Rivers. Tampoco el apéndice satisface el sentido de la importancia de los moriscos de Caro Baroja; el interés histórico de Pitt-Rivers no se extiende más allá del siglo XVIII.

Este encuentro entre Pitt-Rivers y Caro Baroja, si es que lo fue, fue también un encuentro entre dos antropologías, entre dos historias académicas, políticas y sociales. Si la antropología británica era sociológica, comparativa y ahistórica, la antropología española era etnológica, folklórica y anticuada, interesada en descubrir las cualidades e historias de las muchas culturas locales y regionales de España. Cuando se desarrolló la antropología, Gran Bretaña estaba en la cumbre de su poder industrial, militar e imperial, con riquezas para poder sostener investigaciones académicas y con responsabilidades administrativas para una muy diversa serie de pueblos colonizados para justificar el soporte institucional de la antropología. En contraste, la España agraria perdió sus colonias en el Centro y Sur de América después de ser invadida por la Francia napoleónica al principio del siglo XIX, perdió lo que quedó de su imperio en el Caribe y el Pacífico después de ser derrotada por los EE. UU. al final del siglo. Las universidades españolas fueron orientadas más a las profesiones y las artes que a las investigaciones académicas. Hasta que la antropología fue académicamente establecida en los años de 1970, fue competencia de eruditos independientes como Caro Baroja y no estaba institucionalmente sancionada. Realmente había algunos puntos institucionalmente opuestos. La sociedad española estaba dividida por antagonismos de región y clase que eran la base de una inestabilidad política acentuada por insurrecciones, guerras civiles y radicales cambios constitucionales. En este contexto tanto una antropología etnológica de culturas regionales como una antropología sociológica de pobres privados de derechos civiles pueden ser subversivas. Por el tiempo en que Pitt-Rivers hacía su investigación, fuerzas irregulares republicanas, sobrantes de la Guerra Civil de 1936-39, seguían operando en el campo de Andalucía, y los dueños de tierras visitaban sus propiedades bajo escolta policial armada. Oficiales del régimen autoritario del General Franco fueron sospechosos de los motivos de búsqueda y reacios a dar información, una actitud que seguía impuesta en la mitad de los 60, cuando yo empecé mi propia investigación en Andalucía.

En la década de los años 70 España se encaminaba a la democracia y la antropología se establecía en las universidades. La investigación y la publicación en todas las ciencias sociales se multiplicaron. Materias previamente eludidas llegan a ser comunes, incluso preferidas. Un académico español remarcaba, «en este tiempo puede publicar cualquier cosa si tiene "revolución" en el título». España estaba experimentando un mayor cambio político, y no sorprendentemente, los científicos sociales españoles debatían cómo debería volverse la sociedad española. Haciendo esto, recaminaron los argumentos acerca de lo que la sociedad española era y había sido, y al tiempo el debate académico estaba lleno de intereses ideológicos del debate político.

Un aspecto de este resurgimiento académico fue un orgullo plenamente justificado por el trabajo que se había hecho. Así, las reservas de Caro Baroja acerca del joven antropólogo extranjero que se le acercó en 1950 fueron expresadas en una introducción a un excelente estudio de un pueblo en Granada publicado por el antropólogo español Enrique Luque Baena en 1974.

«Al leer este libro de Enrique Luque Baena, que ha observado un pueblo de su tierra con ojos de su tierra, sobre los que ha puesto las lentes de investigador, se nota un pálpito, una emoción contenida que son difíciles de encontrar en otras de antropólogos de fuera. Se ha dicho que el "nativo" no puede ver su propia sociedad con la claridad con que la ve un forastero

científico... Tanto valdría decir que un inglés escribiría mejores novelas de tema hispánico que un español, o que un norteamericano pintará más exactamente ciertos sectores de la sociedad parisina de comienzos del siglo XX que como lo hizo Proust... La mitad de las tonterías que se han dicho sobre España y el alma española las han dicho españoles. La otra mitad, extranjeros... Este libro... es... para mí un alivio en mi vieja duda de si los Azande están más cerca de los andaluces que los moriscos, porque Enrique Luque Baena ha leído a Mármol Carvajal y de su lectura ha sacado algo. No. No estaba yo loco en 1950». (Luque Baena, 1974: 14).

Luque Baena, de hecho, sintetiza brillantemente la tradición etnológica española y la antropología social británica. Cita a Pitt-Rivers como autoridad, se basa en su estudio, y explícitamente titula el libro como «un estudio antropológico social». Dicha síntesis es común en la antropología contemporánea española. Muchos antropólogos españoles han estudiado en el extranjero; los estudios de los Nuer y los Azande y otros clásicos de la antropología social británica han sido traducidos y se estudian habitualmente en las universidades españolas. Pero la antropología española todavía se ocupa principalmente de las culturas locales o regionales españolas. Esto es particularmente sensible en el matiz local, e integra la historia y la etnografía fácil y efectivamente (1).

Otros académicos andaluces han sido más críticos que Luque Baena respecto al trabajo de Pitt-Rivers. Isidoro Moreno Navarro ha denunciado (1975, 1986) que Pitt-Rivers estaba excesivamente interesado en los aspectos menores y poco representativos del pueblo que investigó porque eran «primitivos», citando su estudio sobre los gitanos y los curanderos como prueba. Ginés Serrán Pagán añade una dimensión histórica a la crítica. En un artículo publicado en 1980 titulado «*La fábula de Alcalá* (el nombre que Pitt-Rivers dá al pueblo estudiado) y la *Realidad Histórica de Grazalema* (su nombre real)» argumento que Pitt-Rivers contempla equivocadamente la sociedad del pueblo como «arcaica» y que esto le conduce a malinterpretar su historia. En particular reprocha la preminencia que Pitt-Rivers atribuye al anarquismo en la política del pueblo antes de la Guerra Civil de 1936-9, preminencia que afirma no está garantizada por hechos históricos (2).

Aunque estoy de acuerdo en que parte del trabajo de Pitt-Rivers conduce a la crítica de Moreno Navarro y Serrán Pagán, no creo que Pitt-Rivers pretendiese demostrar el primitivismo de la sociedad andaluza o que su trabajo en Andalucía demostrarse esa calidad en caso alguno. La mayoría de sus argumentos son análisis llenos de comprensión realizados no con una teoría rígidamente defendida y en términos inapropiados sino en términos de como piensan y actúan los andaluces. Verdaderamente un valor permanente del análisis de Pitt-Rivers es su apreciación de que Grazalema no era ni primitivo ni moderna en el sentido analítico de estos términos. Términos como «arcaico» o «campesino» han sido usados por otros antropólogos para describir formas sociales intermedias, pero no queda claro de ninguna forma en el trabajo publicado por Pitt-Rivers que él quisiera aplicarlos a la sociedad andaluza.

Si el «primitivo» o «arcaico» de Pitt-Rivers es más atribuido que real, ¿de quién es, entonces, el mito de la España primitiva? Aquí uno debe observar que es un mito de la propia sociedad española. En discusiones entre ellos mismos, los españoles atacan y defienden con frecuencia su propio país con referencias a la «Leyenda Negra» de la España anterior o del «tercermundismo» de algunas prácticas administrativas o de política gubernamental. Tales conceptos han sido aparejados a la política regionalista: periodistas y novelistas escriben libros con títulos como *Andalucía, ¿Tercer Mundo?* (Burgos 1971) y par-

tidos regionalistas insisten en que Andalucía ha sido tratada como una colonia por España.

A un legado asumido de decadencia imperial, inestabilidad política y lento crecimiento económico se ha añadido en años recientes el impacto de las invasiones anuales de turistas, cuya actitud hacia las costumbres españolas es equívoca por decir lo mínimo. Entre otras cosas muchos turistas ven las fiestas con trajes típicos, tan importante en la vida pública española, como curiosos espectáculos atávicos que pueden experimentarse como un exceso de vacaciones o que deben ser evitados como degenerados y despreciables. Todo esto sirve de fundamento para la sensibilidad de los españoles respecto a la comparación de las costumbres españolas y extranjeras. Como observó una española sentada a mi lado en una corrida de toros, «todo esto debe parecer salvaje para los extranjeros. No lo es, no sé por qué, pero no lo es».

Si esta sensibilidad es parte de la conversación diaria, forma parte también del discurso académico. La crítica de Moreno Navarro sobre Pitt-Rivers se sitúa dentro de una andanada general dirigida a los académicos extranjeros. Se lamenta de que muchos antropólogos extranjeros han tratado a Andalucía como una dependencia colonial, que trabajan en Andalucía para hacer carreras en otra parte, que son desinteresados con la gente que estudian y no continúan su relación con ellos después de terminar la investigación, que ignoran la erudición andaluza y tratan a los académicos andaluces como lacayos, que publican argumentos e informaciones proporcionados por estos académicos sin agradecimientos, que malinterpretan la cultura y sociedad andaluza y las degradan en sus publicaciones. Su objeción a estas actitudes «imperialistas» sugiere una insensibilidad por parte de algunos antropólogos extranjeros que puede ser perjudicial para la disciplina como empresa internacional.

Pero las objeciones de Moreno Navarro y Serrán Pagán de aplicar modelos inapropiados a la realidad andaluza no pueden ser reducidas a temas de sensibilidad ni ser resueltas con tacto y diplomacia académica. Si, como Moreno Navarro afirma, Andalucía es un caso de «colonialismo científico», este colonialismo se apoya en el dominio de pensamiento sociales modernos, teorías que tal vez igualen muy ligeramente la función de la sociedad con la función de un estado altamente burocrático y una economía de mercado. Cuando dichas teorías fallan al ilustrar acerca de sociedades particulares, estas sociedades pueden parecer por defectos «arcaicas» o «primitivas», «retrógedas» o deficientes de cualquier otra forma. Si esto pasa las teorías se convierten en mitos, considerando como deben funcionar las sociedades más que como funcionan actualmente.

El mito de la España primitiva es de este modo una versión negativa del mito de la modernidad. Los andaluces han conocido sobradamente gobiernos, bancos, firmas comerciales, sindicatos y partidos políticos, pero las teorías que se centran en las jerarquías de autoridad, en asociaciones formales, en ocupaciones y empleo no enfocan la función actual de la sociedad andaluza e ignoran muchos de los términos en los cuales los andaluces piensan y actúan (Corbin and Corbin 1984, págs. 111-126; 1987, págs. 176-185). Aunque haya bastante diferencias entre Pitt-Rivers, Caro Baroja, Luque Baena, Moreno Navarro y Serrán Pagán, como debe ser además, lo que les une es un profundo sentido de que la realidad de la sociedad andaluza no es captada fácilmente por las teorías de la sociedad moderna.

Irónicamente, la antropología social británica se encuentra ahora en una posición cada vez más parecida a la de la antropología española. La pérdida británica del imperio ha sido incluso más rápida que la de los españoles; la necesidad de entender y administrar a africanos, malayos, indios, polinesios, y otros pueblos semejantes ya no justifica la investigación antropológica. La actual reestructuración de las universidades británicas

está expresamente proyectada para dirigir de nuevo los presupuestos, esfuerzo y atención hacia los intereses sociales y económicos británicos. Aunque la Commonwealth y el Mercado Común pueden mantener alguna presión para apoyar la investigación en otras sociedades, el futuro de la antropología social, una ciencia cada vez más ensimismada es, en el mejor de los casos, incierto.

Una consecuencia probable es el aumento de antropólogos que trabajan en casa. Estos pueden desear investigar la *modernidad* como un mito de la cultura británica, centrar la atención en asuntos domésticos más que en los políticos, ser tan sistemáticos respecto a las relaciones personales como respecto a las impersonales. Pueden encontrar que las teorías de la sociedad moderna producen una descripción innecesariamente empobrecida de la realidad británica, y que las teorías ignoran muchos de los términos en los cuales piensan y actúan los britanos, que los britanos mismos han sido colonizados por el imperialismo del pensamiento social moderno. Si es así, el trabajo de Pitt-Rivers y sus colegas españoles debe ayudar a la antropología social británica y explorar los mitos de la moderna Gran Bretaña y su ciencia social.

NOTAS

- (1) Ver por ejemplo la opinión de Davis sobre *Belmonte de los Caballeros* de Lisón Tolosana (Davis, 1977).
- (2) Su crítica contradice la de Hobsbawn, que opina que Grazalema es un centro del anarquismo y que Pitt-Rivers no pudo explicar la preminencia del anarquismo en el pueblo. El debate entre los historiadores sobre la naturaleza del anarquismo y su lugar en la historia del conflicto de clases en Andalucía continúa. Corbin (próximamente) examinará este debate desde una perspectiva antropológica.

BIBLIOGRAFIA

- Burgos, A.: *Andalucía, ¿Tercer Mundo?*, Ediciones 29, Barcelona. 1971.
- Corbin, J.R.: (próximamente). *The Anarchist Passion: Class Conflict in Southern Spain, 1810-1965*, Gower, Aldershot.
- Corbin, J.R. y Corbin, M.P.: *Compromising Relations: Kith, Kin and Class in Andalusia*, Gower, Aldershot. 1984.
- Urbane Thought: Culture and Class in an Andalusian City*, Gower, Aldershot. 1987.
- Davis, J.: *People of the Mediterranean: an Essay in Comparative Social Anthropology*, Routledge and Kegan Paul, London. 1977.
- Hobsbawn, E.J.: *Primitive Rebels. Studies in Archaic Forms of Social Movement in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, Manchester University Press, Manchester. 1959.
- Luque Baena, E.: *Estudio Antropológico Social de un Pueblo del Sur*, Tecnos, Madrid. 1974.
- Moreno Navarro, I.: «La Investigación Antropológica en España», in Jiménez, A., (ed.), *Primera Reunión de Antropólogos Españoles*. 1975.
- «Fieldwork in Southern Europe and Scientific Colonisation: the Andalusian Case», Thirteenth European Congress for Rural Sociology, Braga, Europa. 1986.
- Pitt-Rivers, J.: *The People of the Sierra*, University of Chicago Press, Chicago. 1954.
- Serrán Pagán, G.: «La Fábula de Alcalá y la Realidad Histórica de Grazalema: Replanteamiento del Primer Estudio de Antropología en España», *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 9. 1980.

NOTAS SOBRE GASTRONOMIA, TURISMO Y CULTURA

Carmelo LISON TOLOSANA
Universidad Complutense de Madrid

I

En 1926 ocupaba el cargo de Comisario Regio de Turismo el Marqués de la Vega-Inclán. Adelantándose certeramente al futuro, concibió el proyecto de crear una red de Paradores del Estado que cubriera la geografía española. A S.M. Don Alfonso XIII no sólo le pareció excelente la idea sino que él mismo en persona señaló el emplazamiento del actual Parador de Gredos, zona de indudable belleza natural y de variadas posibilidades cinégticas. El 9 de Octubre de 1928 se inauguró este primer Parador con la presencia del Rey. En 1959 eran ya 34 los establecimientos hoteleros inaugurados por el Estado español, pero fue la década 1960-1970 la que presenció una explosión de Paradores y Albergues: entraron en funcionamiento 50 más. Aunque algunos, debido a las variaciones en preferencias y estructuras turísticas, han desaparecido, el número de Paradores ha seguido creciendo hasta hoy de forma que en la actualidad la cifra total es de 86, más tres Hosterías.

El Marqués de la Vega-Inclán ideó una estrategia de conjunto: los Paradores deberían de estar situados en lugares o parajes de interés pasajístico, a lo largo de rutas con tradición histórica, en comarcas de reconocido valor artístico, en áreas apropiadas para la caza, la pesca y los deportes, en playas y montaña y a distancias que pudieran servir de reposo al automovilista. Otro objetivo brillante del Marqués fue el de levantar esos Paradores y Hosterías aprovechando, restaurando y acomodando monumentos históricos al borde con claustros y capillas medievales, hospitales góticos del Camino de Santiago, etc. Su original deseo se ve convertido hoy en realidad: el viajero puede acomodarse, reposar y disfrutar en y de 15 castillos, 10 palacios barrocos o góticos, 4 conventos y 7 recintos históricos. Más todavía: puede imaginar que ocupa la mismísima habitación que ocupó el Emperador Carlos V cuando pernoctó en lo que es hoy el castillo-parador de Jarandilla, que en el de Ciudad Rodrigo acompaña a Enrique II de Trastámara revisando las almenas o que mientras degusta manjares castellanos en la Hostería de Alcalá ve pasar el Cardenal Cisneros rodeado de un grupo de estudiantes complutenses puesto que se halla en esa Universidad renacentista.

Pero no es esto realmente lo que quiero subrayar. En la filosofía turística del Comisario Regio ocupaba preeminencia ontológica la realidad de la excelencia de la variada cocina española. Al añadir Hosterías a los Paradores el Marqués quiso hacer

conocer la gastronomía regional, comarcal y local en las que se encuentra ubicado cada centro estatal hotelero. En la actualidad cada Parador ofrece en la carta al menos un plato típico, tradicional y local a los comensales. Y cuando, como sucede con alguna frecuencia, el Parador está situado al borde de una región y próxima a la otra —por ejemplo en el de Santa María de Huerta (Soria) y en el leonés de Villafranca del Bierzo— el viajero puede optar por el disfrute de una u otra de las especialidades regionales. Existen Paradores en cada una de las grandes áreas culinarias (zona de salsas, de asados de chilindrones, de pescados y embutidos, de arroces, gazpachos y fritos) de España. No hay que olvidar que lo que hace particularmente interesante el menú específico en cada Parador es la variedad local o subclase dentro del conjunto zonal, la hierba, el condimento o la imaginación tradicional del lugar. Esto sin contar las aportaciones estrictamente comarcales como pueden ser las provenientes de la caza, de la pesca y muy especialmente todas aquellas, muy variadas, de postres, tartas, dulces y licores. Puedo testimoniar por experiencia personal repetida, que es normal en toda carta de cualquier Parador, encontrar al menos un nombre culinario local que requiere de explicación para saber su contenido. Al intentar probarlo he encontrado sorpresas sumamente agradables y placenteras. Creo innecesario insistir en que a estas zonas corresponden también frutas, quesos, aguardientes y vinos de mesa de grados, colores y *bouquet* de diferentes (chinchones, moriles, montillas, finos, olorosos y manzanillas del Sur; garnachos, blancos de Borja y Paniza, tintos de Cariñena, de Tudela y Rioja; castellanos de Alcázar de San Juan, Valdepeñas, Arganda y Toro; blancos y espumosos de Noya y Perelada, de Priorato, Panadés y Tarragona; claretes extremeños de Montehermoso; blanco gallegos de Monterrey; ciracolí vascongado y tintos de Requena, Utiel, Yecla, Villena y Jumilla por nombrar los que mandan en cada área). En la carta de vinos del Parador Castillo de Sigüenza, fortaleza de origen visigótico-árabe, se ofrecen tanto los vinos blancos de Guadalajara y La Mancha como los rosados y tintos de Valladolid (rojo rubí) y Campo de Borja (con sus garnachas de alto grado).

Pero hay algo más. En el texto de la *Ruta del cordero asado* (1ª) podremos percatarnos de la originalidad y clarividencia del Marqués de la Vega-Inclán. Estoy seguro de que si pudiera ver sus proyectos hoy ya realizados y en operación sonreiría satisfecho. En esa reproducción que figura como ejemplo entre muchos, se describe en forma sucinta y breve la historia del cordero castellano, sus razas y modalidades, sus partes y formas de preparación, condiciones gastronómicas, estaciones y cualidades comparativas. En la misma página el mapa sugiere el recorrido a realizar indicando las ruinas de carácter histórico, monasterios, catedrales o iglesias, monumentos y, naturalmente, el Parador para pernoctar. Sabia combinación de pasado y presente, de cuerpo y espíritu, de arte y cocina cultural que, sin duda, es también arte, tradición y espíritu.

Efectivamente, el cordero asado o cualquier culinario regional (la moraga de sarinas, los hornazos de Pascua, el ternasco, las perdices de Capellán, el sancocho, el queso de burgos, las perrunillas, etc.) no sólo es un núcleo de unidad primordial que implica relación con la naturaleza, con el medio y con el mundo animal sino que nos introduce inmediatamente en la esfera jerarquizada socio-cultural y nos eleva al mundo sobrenatural al ponernos en contacto con la Divinidad. El pulpo y una copita de fino, la olla podrida y el changurro, el pan y el vino, comensalidad en una palabra, son no sólo alimentos humanos sino signos que reproducen la estructura social relacional y presiden los ritos *de passage* de cada individuo, vehículos cargados de cualidades, emociones y valores, definiciones de la identidad de un grupo, metáforas y símbolos de una etnia. Más aún: algunas categorías gastronómicas simbólicas nos ponen en comunión con lo más sagrado, nos deifican. Al degustar la comida local en cualquier Parador no sólo saborea-

mos el resultado de prácticas localmente elaboradas y transmitidas sino que absorbemos además propiedades y significados simbólicos, comemos estructura e historia, sociedad y cultura. Todo alimento que ingerimos está re-semantizado, la cocina cultural no es una mera figura o simple ilusión léxica.

De las 30 plazas iniciales de 1928 se ha pasado en la actualidad a más de 9.000, siendo los españoles, seguidos de norteamericanos, alemanes, ingleses y franceses los visitantes más asiduos. En cuanto a ocupación las estancias anuales sobrepasan el millón y medio; el número de cubiertos servidos supera los dos millones y medio, sin contar los de las Hosterías —de cuatro tenedores— dedicadas exclusivamente al placer de la mesa. En los Paradores el número de cubiertos servido por viajero se aproxima a 3. La distribución geográfica de la red asegura la posibilidad de acceder a algunos productos y condimentos comarcales o regionales. Pero hay además otro poderoso factor que desde hace unos diez años ha contribuido a resucitar y revalorizar la cocina tradicional local: la ideología autonómica que en cada región busca y promueve la afirmación de especificidad e identidad propia. Quesos, pescados, dulces, carnes y vinos, sus modos de aderezar, cocer, asar más sus expresiones léxicas comarcales son anunciadas en caminos y carreteras para incitar al viajero a sentarse a la mesa de antaño y a comprobar que tanto sus viandas como sus gentes son diferentes y mejores. Y en muchas ocasiones los propietarios de pequeños restaurantes locales que tanto se habían esforzado en los últimos 30 años por relegar al olvido los géneros y platos de la zona, se han convertido curiosamente en profesionales de la restauración de la cocina tradicional. Más todavía: algunos de ellos tienden a cultivar en sus propios campos y a criar en sus propios establos —como siempre habían hecho— y a preparar personalmente todos aquellos ingredientes (verduras, frutas, carnes, aves, postres, embutidos, etc.) necesarios para ofrecer a los comensales la auténtica cocina peculiar o alguno de los más destacados manjares.

Este es un fenómeno cultural interesante: la innovación por la tradición, la evolución hacia el pasado. Desde luego que una gran masa de turistas extranjeros fuerza a las grandes cadenas de hoteles y residencias a proveerles de algunos elementos y modos culinarios de su lugar de origen, pero no es menos importante y significativo el reciente y vigoroso movimiento de creatividad culinaria mirando al pasado. La reactivación de seleccionados condumios ecológicamente enraizados y elaborados es —no podía ser menos— una reproducción creativa, algo así como una poiesis local. Este creciente interés y sensibilidad interpretativa ante algo a la vez tan primario y tan cultural como el alimento y su preparación revela un segmento de la fisonomía moral de una época: la evolución hacia lo local y distintivo.

II

Un primer encuentro con la cocina local rural produce una impresión de encontrarse en franca retirada frente a la inundación de productos comerciales provenientes del exterior. Todo un conjunto de costumbres ceremoniales desaparecidas han relegado al olvido los condimentos caseros que les acompañaban, por ejemplo el ramillete bajoaragonés (pastel muy dulce de merengue y bizcocho) que sellaba el inicio de relaciones amorosas formales. Comidas de cuaresma como los repápagos extremeños o el altaguitones riojano, platos de Navidad como la escudella y las borrajás con miel tarraconenses o las barricas de guirlache del valle medio del Ebro, condimentos especiales que acompañaban a la matanza del cerdo (el ájili-mójili extremeño) o a la celebración del

carnaval (joriños de huevos, también extemeños), el coc en mel de la Semana Santa en la Terra Alta tarraconense, etc. —la lista sería interminable— viven sólo en la memoria de las mujeres de edad. Los muy variados dulces y pasteles tradicionales que cada ama de casa preparaba para las fiestas de los patronos del pueblo o para bodas, bautizos y comuniones han pasado a ser preparados y vendidos por unas pocas mujeres, las dulceras, en pueblos de Cáceres y Badajoz, o comprados en pastelerías y panaderías. Toda pitanza festiva tradicional considerada hoy pobre ha sido substituída por carne y marisco. Nuestros pueblos han renunciado en los últimos decenios a sus gustos y hábitos alimenticios particulares, a sus arraigadas costumbres culinarias, a un segmento de su creatividad cultural en una palabra. Evolución negadora, substitutiva.

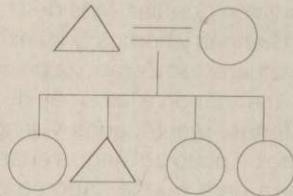
Sin embargo, la doble relación (historia-alimentos, cocina tradicional-rural, cocina ciudadana) es mucho más compleja. Veámoslo a través de un *case-study* realmente significativo. Los tiempos no eran ciertamente fáciles para la economía rural en 1945. En un pueblecillo del Norte de la provincia de Burgos decide una familia aumentar los recursos de las tierras aprovechando un afamado manjar local: la tradicional morcilla de arroz. Con ocasión de la matanza invernal preparan una cantidad de morcillas mucho mayor que la acostumbrada y las llevan a vender a las carnicerías de la capital de la provincia. Obtienen un éxito inmediato; tenía mano el ama de casa. Las perspectivas de venta incrementan tanto la producción como las expectativas para el futuro por lo que la familia abre una pequeña carnicería en Burgos; para atenderla se traslada a esa ciudad la hija mayor. El género se sigue preparando en el pueblo pero se vende sólo en el pequeño establecimiento que han acondicionado en la capital. Pero para evitar los continuos desplazamientos instalan una pequeña caldera en la ciudad y comienzan a producir allí la morcilla. Los burgaleses aprecian muy pronto la calidad de la materia prima y el condimento que la sazona; como la demanda crece se ven forzados a aumentar el volumen del negocio lo que invita a participar en él al novio de la carnicera y al hermano de ésta. Y aquí entra en escena el personaje principal de esta saga, el hermano que desde el principio se convierte en el cerebro de la empresa. Visita las tiendas de burgos con la mercancía y establece una amplia clientela; pero para no depender de un sólo producto trocena, envuelven y venden algo que era novedoso en aquel momento: margarina. Las morcillas son cada vez más conocidas y solicitadas; dan dinero. La humilde pero sabrosa morcilla invernal pueblerina se multiplica en todas las estaciones del año y conquista a la ciudad provinciana.

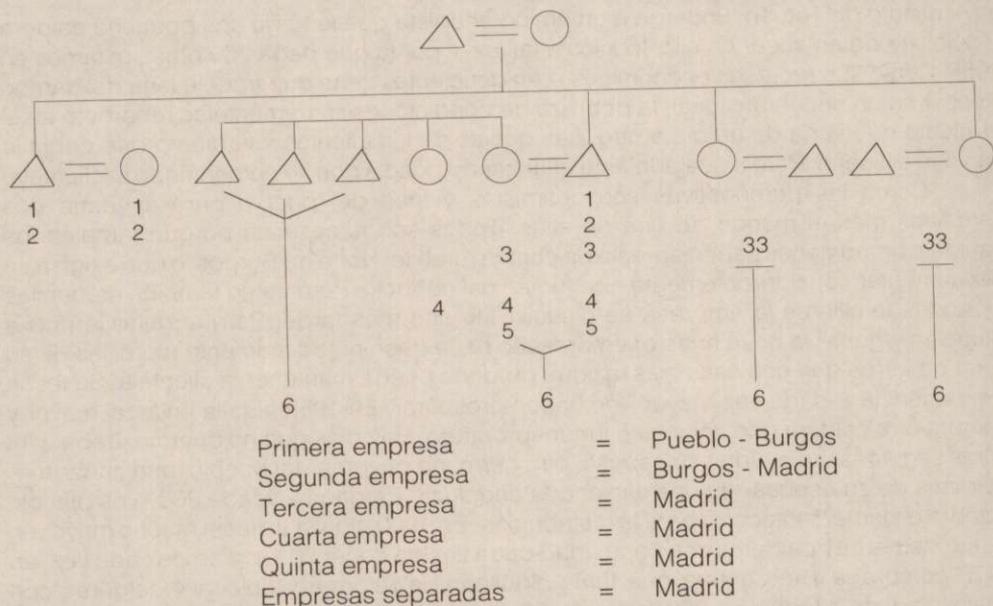
Cuando el negocio está en marcha el joven empresario tiene que abandonarlo para cumplir el servicio militar. Al terminarlo dos años más tarde su carácter innovador le lleva a plantearse el futuro a través de estudios técnico-universitarios pero la falta de ambiente y de orientación en la ruralía le desaniman. Se desplaza a Madrid en 1953 para otear el horizonte y comienza estudios de delineante en una Academia. Para afrontar los gastos de su estancia y estudios su hermana le envía morcillas desde Burgos que poco a poco va colocando en tiendas y adquiriendo una clientela. Terminados sus estudios se coloca en una empresa americana; trabaja y vende. La clientela aumenta. Personalmente y en horas extras tiene que repartir la mercancía por las tiendas y puestos de mercado; la lleva en una caja que pone sobre una bicicleta traída del pueblo. Pedalea por las calles de Madrid entre coches, autobuses y tranvías; en una ocasión al pretender sacar la rueda del raíl tranviario cae y desparrama las morcillas por el suelo. Sigue con brío en su incipiente empresa y se dedica a ella cada vez con mayor intensidad. La venta crece de tal forma que era ya difícil enviarlas de Burgos en la cantidad necesaria; para poderlas repartir tiene que ayudarse de un asalariado. El ciclo pueblo-Burgos se repite ahora entre Burgos-Madrid; deja su empleo y alquila por 125 ptas. mensuales un localillo retirado que prepara con sus manos

en el distrito de Tetuán. Encarga a un amigo chapista que le haga una pequeña caldera —sólo se podían cocer en ella 15 kilos a la vez— por la que paga 250 ptas.; estamos en 1956. Como sus recursos económicos eran deficientes tiene que traer la leña del campo y cocer en un rincón del local; la pobreza de condiciones instrumentales repercute en el producto que varía de un día a otro. Las quejas de los clientes y el dinero que debía le impiden el sueño. Pero sigue adelante afianzando poco a poco y aumentando la clientela.

Como las perspectivas son optimistas vienen del pueblo para ayudarle dos hermanas más el marido de una de ellas. Todos son necesarios porque también los paladares madrileños saben apreciar la cocina rural del Norte de Burgos lo que exige a su vez aumentar considerablemente el volumen del negocio. Pero como también crecen las tensiones familiares la empresa se disuelve un año más tarde. Para afrontar la nueva situación y ganar la baza nuestro empresario hace traer inmediatamente morcillas de su tierra de forma que con éstas más las que produce puede mantener la clientela. Su tesón y experiencia —cada vez mayor— le hacen prosperar. En 1959 alquila un local mayor y compra otra caldera que coloca en lugar apropiado. Hay días que no duerme: trabaja 48 horas seguidas. Le ayudan su esposa, otra hermana que trae del pueblo, una cuñada —hermana de su esposa— y una asalariada andaluza. Produce y vende 200 kilos diarios; compra el primer motocarro para la distribución. En 1960 alquila un local mucho mayor en el que instala tres calderas con capacidad cada una de cocer 80 kilogramos cada vez; en 1970 compra la finca entera que tenía alquilada, la reforma y coloca 4 calderas con posibilidad de producir 1.000 kilos diarios cada una. Hoy fabrica además chorizo y salchichas fiel siempre a la fórmula casera tradicional. Cinco vehículos distribuyen diariamente la producción que sigue siendo de morcillas en su mayor porcentaje.

Es obvia la raíz y origen local del producto; quedan sugeridas las circunstancias —familiares y económicas— que rodean el momento decisivo inicial; he apuntado algo de las dificultades, dudas, reveses y energía personal del empresario cuya epopeya he bosquejado. El resultado es conocido: aquella pequeña morcilla arrocera que, atrevida, deja el pueblo en 1945 para asomarse a una capital de provincia acaba conquistando la capital de España. Pero fijémonos por un momento en el desarrollo y expansión del negocio siguiendo líneas familiares puesto que convierten el caso en un paradigma que tantas veces se ha repetido en la emigración del campo a la ciudad. En un pueblo burgalés vive esta familia: (sólo tomo en cuenta los miembros activos de la empresa): la que con el paso del tiempo se convierte en un conjunto empresarial que simplifica el siguiente cuadro:





Si a estas cuatro empresas de común origen hoy en Madrid sumamos cuatro más directamente conectadas con 1 (un proveedor y tres antiguos empleados, todos burgaleses que se han establecido en la capital) se puede estimar que al menos una cuarta parte de las morcillas producidas y consumidas hoy en Madrid tiene que ver con la decisión tomada hace 43 años en una casa de un pueblo burgalés. En realidad la invasión de esa vianda burgalesa y su aceptación madrileña ha sido mucho mayor ya que un elevado número de pueblos de la provincia de Burgos la producen ahora comercialmente para el consumo madrileño. Más aún: el éxito burgalés ha reactivado la producción casero-industrial de la morcilla local en las provincias de Avila y Segovia que las traen al voraz mercado madrileño. Tradición local culinaria, producción comercial según fórmula casera, riesgo y previsión de futuro, brío y energía personales han invertido en este caso y de manera eficaz la relación culinaria ordinaria ciudad — campo en campo — ciudad.

III

El arte culinario deja pues un espacio abierto a la iniciativa y creatividad personal dentro de un bien establecida tradición popular. Más de un espíritu fuerte ha encontrado un reto entre salsas y ollas o entre harinas y hornos; y su éxito. Invito al lector a retroceder ahora a 1965 y a trasladarse a las afueras de Zaragoza en el valle medio del Ebro. En esta zona la costumbre manda y sigue mandando a las amas de casa preparar masa, en estilo tradicional, y aderezar con ella tortas, mantecados y magdalenas para las fiestas del pueblo. A todo visitante se le ofrece un plato de magdalenas con mantecados para que se sirva y un vaso de vino de la tierra para que lo saboree durante la conversación. Este agasajo es de rigor.

Las mujeres preparan la masa según receta inmemorial que han aprendido de sus madres y abuelas y en el momento acordado llevan la pasta al horno. Es propio del hornero atender a la cocción apropiada, sacarla y devolverla convertida en magdalena o mante-

cados a las propietarias, a cada una la suya. El joven empleado como hornero, del que voy a escribir, aprendió pronto a no quemarlas por la parte inferior, cosa frecuente y que molestaba a las mujeres. Les sugirió que puesto que estaban muy ocupadas con quehaceres domésticos y prefestivos (limpieza general de la casa, blanqueado de la fachada, preparación de trajes, etc.), él podría encargarse de todo el proceso de producción de tortas, magdalenas y mantecados. Unas cuantas mujeres asintieron pero con la condición de que la receta local debía reproducirse con rigor y exactitud, sin añadir ni quitar ninguno de sus ingredientes, proporciones y estilo. Aceptado el contrato coció 90 docenas de magdalenas como primer experimento; la clientela quedó satisfecha.

Nuestro experto hornero no tardó en hacer números y comenzó a amasar a mano en un balde que todavía guarda, la pasta para hornear las magdalenas. Por la mañana compraba a fiado harinas, aceite, huevos y azúcar; por la tarde recorría las calles de la ciudad con una furgoneta ofreciendo su producto. Con el dinero alcanzado saldaba, la mañana siguiente, sus deudas a los proveedores y obtenía de nuevo, al fiado, todo lo necesario, cada vez en mayor cantidad, para aumentar su producción de magdalenas y mantecados. El producto local comenzó a ser apreciado y requerido por los paladares de la ciudad; la demanda fue en aumento forzando a una producción cada vez mayor. El balde inicial fue pronto historia; los esfuerzos y fracasos iniciales por conseguir un motor con aspas para amasar merecen una descripción pormenorizada, lo mismo que el tesón y la visión de futuro del modesto empleado en un pequeño horno local.

Hoy las cosas han cambiado de una manera insospechada en sus días iniciales. He aquí algunos datos cuyo significado podrá apreciar inmediatamente el lector: la standardización profesionalizada de la magdalena de calidad local comenzó en 1968; en 1972 la fábrica ocupa ya una extensión de 1.000 m² y con 25 operarios lanza al mercado 2.000 cajas diarias. Pero estas cifras se quedaron muy pronto atrás; la aceptación por los consumidores de una receta en origen local incitó a la Empresa a ampliar y extender su radio de captación y venta. Hace cinco años la fábrica ocupaba 4.5000 m² de extensión, en los que funcionaban 5 hornos, 131 empleados y producía 13.000 cajas diarias. Los distribuidores y vendedores de su red superaban la cifra de 300; con sus 50.000 puntos de distribución la Empresa se aseguraba que sus productos estaban al alcance de toda ama de casa española. Ahora bien, en 1988 estos números vuelven a ser cosa del pasado puesto que la fábrica está en un proceso de crecimiento, extensión y ampliación. Sofisticadas técnicas italianas, inglesas y japonesas forman parte del sistema de elaboración, proceso de enfriamiento, envase automático y cierre hermético, empaquetado y embalaje. Una flota de camiones de gran tonelaje y furgonetas de reparto hacen llegar los productos a todos los rincones de España. Y aunque todo este equipo técnico va a modernizarse al máximo, los ingredientes y el mezclado se atienen a la fórmula artesana tradicional.

La calidad de las materias primas, una atractiva presentación y un puntual servicio han hecho de esta Empresa la número uno de la nación en el sector de las magdalenas. La producción de magdalenas, mantecados, rosquillas, etc. se ha diversificado naturalmente en tipos, formas y precios, pero sigue siendo la primera y original la más vendida. Un completo plan de apoyo publicitario ha sido puesto en operación (diseños, promociones, carteles, folletos, pegatinas, degustaciones, spots, etc.) con creciente éxito. La presencia del producto en ferias y exposiciones nacionales e internacionales se ha traducido en premios, diplomas y trofeos conseguidos; así en 1979 obtuvo en Londres el trofeo internacional de alimentación y el mismo, el año siguiente, en Barcelona, y por tercera vez, en 1983, en Düsseldorf. En 1981 y en 1982 la Empresa fue galardonada con el Trofeo Tanit a la mejor Imagen de Marca, pero naturalmente es el refrendo público lo que

considera la mayor distinción. Por último quiero apuntar que la fuerza de expansión y el ímpetu arrollador manifestado al principio ha tomado nuevos vuelos y perspectivas en la actualidad con el asalto al mercado internacional iniciado en Londres; la nueva etapa, el verdadero *challenge*—así lo ven en la Empresa— lo tienen en el Mercado Común, al que dirigen su atención y estrategia.

IV

Una fórmula culinaria concreta, tradicional y local, una micromagdalenita sin pretensiones, montada sobre el azar y la vigorosa determinación personal, no sólo se españoliza sino que se internacionaliza, se convierte en macromagdalenita y comienza a golpear las puertas del supermercado comunitario. Eso es precisamente la Cultura: ecología y decisión, creatividad e intencionalidad, biología y arte, alimento y espíritu. Enrique de Villena (1384-1434) inclinado a, y buen conocedor de los placeres de la mesa, escribió el primer libro de manjares y recetas en nuestra lengua: *Arte cisoria*. En él nos dice que los manjares «se comen» no sólo «por mantenimiento» sino también por «placer de sus sabores». Ahora bien, todo el libro rezuma culto al arte de la gastronomía: tan importante como el alimento es el condimento; los refinamientos sibaríticos, la exquisita pulcritud y elegancia en el comer, las sortijas, piedras engastadas, perfumes y maderas olorosas no son simples accesorios de una mesa digna sino ingredientes esenciales de todo buen yantar.

Villena, *artiste de la vie*, tuvo ojo para ver a la gastronomía como un *genre* y a la cocina como un escenario cultura; se percató de la importancia de la conexión escondida, de la relación sutil de lo heterogéneo. Su *Arte cisoria* es la síntesis de una única forma simbólica: culturalizamos la comida, comemos cultura. Bajo esta perspectiva Villena, el Marqués de Vega-Inclán y el empleado del horno nos envían en realidad el mismo mensaje: hay que ir primero hacia atrás, al pasado, a lo básico e instintivo para lanzarse con mayor fuerza hacia adelante e imaginar el futuro. La cocina actúa como sismógrafo cultural que acusa en su evolución tanto la estructura social como los procesos económico-políticos; es el santo y seña de valores locales. Ahora bien, evolución es un término sumamente ambiguo; evoca semas, índices, criterios y parámetros de distinto signo y estilo. Paradores y magdalenas resaltan una dimensión crucial en la definición de su naturaleza: la innovación *en arrière*, su orientación tradicional. Evolución puede significar continuidad cambiante, integración de la tradición; la modernidad puede consolidar y reafirmar el pasado. Este es sumamente plástico; se ve y define desde el presente y pensando en el futuro; se crea y re-crea en continua evolución. El Parador y la magdalena son indicadores móviles, imágenes de cambio a la vez que metáforas de la modernidad tradicional, síntesis de la cultura de un momento. Ya Proust, ante su taza de té, adivinó hace años, el «espesor» semántico y «la fuerza de expansión» de la magdalena.

NOTA

Las cifras y datos sobre Paradores los he obtenido en la Secretaría General de Turismo (Ministerio de Transportes, Turismo y Comunicaciones) y debido a la amabilidad, que agradezco, de D^a M^o Blanca Fernández Blanco. Los datos de la segunda y tercera parte provienen de información personal directa. Quiero agradecer también la amabilidad de D. Juan Carlos Sánchez Gálvez, por su información. Datos me han proporcionado también M^a Isabel Jociles y Lourdes Segura.

LA CERDOFILIA EXTREMEÑA. UNA VISION DESDE LA ANTROPOLOGIA

Javier MARCOS AREVALO
U.N.E.D. (Mérida)

En un primer momento pensé que sería pertinente por mi parte contribuir al presente homenaje con un trabajo que versara sobre los toros en Extramadura. Preferí después, sin embargo, tratar de plantear algunas de las cuestiones que sobre el cerdo y la cultura extremeña suscitan mi interés y vengo procurando aquilatar desde hace algún tiempo. A fin de cuentas, y siempre en el contexto de nuestra cultura, el cerdo está —y ha estado—, más cerca del toro que de cualquier otro animal. Sé, además, que el homenajeado tiene intención de ocuparse pronto del toro en Extramadura, su «nueva novia», con la esperanza de obtener materiales que le ayuden a desvelar el eslabón que completaría su teoría religiosa sobre la «fiesta taurina», o al menos su mapa del toro o taurogeografía.

Brevemente voy a ocuparme a continuación de algunos aspectos relativos a la porcofilia y la porcofobia, la familia campesina extremeña y la división de las funciones en la matanza según los sexos, acerca de los criterios que sostienen la racionalización en la distribución de los alimentos del cerdo, sobre la idea de lo limpio y lo sagrado, y, en último lugar, de la reciprocidad como algo más que un sistema económico no mercantilista. Ajeno a toda pretensión de agotar los ricos matices que en sí comprende el rito matancero, he preferido centrarme en algunos aspectos que estimo descubren realidades latentes, apenas visualizables. Son ellas las que pueden explicar el rito, las que aportan los significados profundos. La información etnográfica procede de las visitas giradas a las distintas áreas de Extramadura durante los inviernos que van de 1981 a 1987.

Acertadamente califica Julian Pitt-Rivers la cultura extremeña como taurófila y micófila (1). Otra característica de su personalidad cultural se la confiere la histórica relación con el cerdo, el aprecio a sus carnes, en una palabra, su cerdofilia. Mientras que en el bestiaro salvaje, peninsular y regional, el toro ocupa un lugar preminente, el cerdo, animal del todo alejado de las fobias extremeñas, lo ocupa en el ámbito doméstico.

La interiorización del cerdo en la cultura extremeña es algo que por evidente podría obviarse. El patrimonio arqueológico, histórico, artístico, literario y folklórico recoge abundantes muestras en las que se ponen de relieve el protagonismo del cochino como fuente de inspiración. Y presumiblemente si profundizáramos en los factores causales de algunas manifestaciones materiales, económicas, ideológicas, simbólicas o religiosas de los extremeños, así como en facetas idiosincráticas de su vida de relación, el cerdo se nos revelaría

como una de las claves básicas en la configuración de la cultura regional.

Entre los viajeros que han recorrido Extremadura desde el siglo XVI al actual ha sido lugar común el detenerse a describir, con mejor o peor fortuna, más o menos tónica o trivialmente, los modos de vida tradicionales del extremeño. La matanza del *bellotero* es una constante destacada en sus escritos, subrayándose en la mayoría de los casos el valor económico simbólico, la funcionalidad del cerdo y su privilegiado protagonismo en la vida económica familiar. Por su singular testimonio reproduzco a continuación la impresión que sobre la circunstancia recogió Richard Ford a mediados del siglo pasado:

«(...) En muchas provincias de España los cerdos son más que los burros. Los de Extremadura, la jamonópolis de la Península, son los más estimados (...). El cerdo —prosigue— es el mimo del campesino, lo crían con sus hijos y comparte con ellos las pocas comodidades de sus chozas (...). Lo respetan en todas partes, y con razón, pues es el animal que paga la renta (...)» (2).

Uno de los ejes básicos de la alimentación del extremeño es el cerdo. Aludiendo a la preferencia de las gentes de esta tierra por su carne, es corriente escuchar «...no hay mejor pescao que el de zajurda». La matanza casera supone el aprovechamiento racional de los productos derivados con el propósito de cubrir parte de las necesidades alimenticias anuales. El ciclo matancero se inicia con la fiesta de la Inmaculada Concepción, conocida en la provincia de Cáceres con los gráficos sobrenombres de la Pringona, Virgen de las Tripas y la Mondonguera.

Que la matanza tradicional como práctica económica-ritual tiene plena vigencia en Extremadura es algo que puede comprobarse con tan sólo recorrer nuestros pueblos en invierno; o contrastando las matrices municipales de las verificadas domiciliariamente; si bien esta fuente únicamente resulta indicadora del número de las que realmente se ejecutan. Cosa distinta es que el mundo rural esté inmerso en una crisis socioeconómica en la que los valores tradicionales y las economías autárquicas, de autoconsumo, cuasi de subsistencias, estén siendo sustituidas; como de tal suerte ocurre con otras manifestaciones de la vida popular. Ahora bien, a tenor de las estadísticas, y a pesar de lo que comúnmente se cree, la matanza ritual en Extremadura dista de desaparecer, e incluso sospechamos, dada la información que poseemos (3), que en los últimos años se ha producido un significativo aumento relativo. Enumero a continuación los indicadores que a mi modo de ver refuerzan esta idea: *socioeconómicos*: (la crisis social y el problema del desempleo; el fenómeno de los hijos desempleados y de los matrimonios jóvenes que por falta de ingresos tienen que vivir en casa de sus padres; los menguados recursos económicos de las capas sociales del medio rural y el alto coste que en el mercado alcanzan los productos cárnicos; el propio ahorro que en sí encierra la matanza; el proceso de revalorización de los productos de factura artesanal); *tecnocológicos*: (la falta de industrialización y el aislamiento secular; la reciente influencia de la técnica —por ejemplo, con la introducción en el espacio rural de los congeladores exentos, se ha conseguido un consumo más racional y una mayor durabilidad de los productos—; el ecosistema —monte adhesionado— y la distribución de la propiedad —latifundio—; *ideológicos y étnicos*: (el hecho de que ciertos grupos urbanos valoren la vida rural —si bien en ocasiones no faltos de un trasnochado bucolismo—; la vuelta de los emigrantes y el consiguiente proceso de reencuentro y búsqueda de la propia identidad a través de las peculiaridades culturales; el proceso político autonómico y en ocasiones su desconfigurada enfatización en rasgos

supuestamente diferenciales; la propia fuerza conservadora de la tradición).

De igual modo quienes defienden el receso a la progresiva disminución del número de matanzas pueden avalar los siguientes tipos de argumentaciones: *socioeconómicas* y *sanitarias* (un más alto nivel de vida permite una mayor oferta, variabilidad de productos, un más fácil acceso a ellos y, en consecuencia, una dieta más equilibrada; el bajo precio de la arroba del canal experimentado en los últimos años; los nuevos hábitos y gustos culinarios y de los adocenados y uniformados paladares; el éxodo rural y el envejecimiento de la población campesina; la desintegración de la familia extensa y la transformación habida en la nuclear; las prisas de la vida moderna y la comodidad y el ahorro de tiempo y trabajo; las Ordenanzas Municipales; la vida sedentaria y las recomendaciones médicas; la existencia de especialistas que matan durante todo el año —carniceros y charcuteros—; *tecnológicas*: (las transformaciones producidas en el hábitat, la vivienda y las labores agropecuarias; la mecanización del campo; la revolución en los medios de transporte y de congelación; la Peste Porcina Africana —P.P.A.—; *ideológicas*: (la supervaloración de lo urbano frente a lo rural; la cabalgante corriente cultural homogeneizadora; la infravaloración y el desprecio social de las grasas (4); y, en último término, la dialéctica social que, frente a una sociedad lúdica y festiva, prima los valores de la producción y el utilitarismo.

A la división iconoclasta del mundo en bloques ideológicos, económicos, militares, etc. hay que añadir la que se produce entre las culturas comedoras de carne de cerdo (cerdófilas) y las que la aborrecen (cerdófobas). El Talmud, Levítico, la Torá, el Corán, libros sagrados de judío y musulmanes, prohíben comer carne de cerdo por motivos higiénicos, sanitarios, «por ser perjudicial para la salud», etc. Consideran al cerdo como un animal impuro, sucio y contaminado. Mas parece que el verdadero motivo de la prohibición tiene mucho que ver con los sistemas económicos y ecológicos donde originariamente surgieron tales cosmovisiones. Lo que parece evidentes que el Medio Oriente, donde se desarrolló la vida de los primeros israelitas, no ofrece desde un punto de vista ecológico las condiciones mínimas necesarias para una funcional cría de cerdo: carece de zonas húmedas, apenas existen bosques, es un territorio de gran insolación, con considerables extensiones de agua salada, etc. Todo lo contrario sucede en Extremadura, en cambio, el medio natural y el sistema ecológico predominante favorecen su adaptación y reproducción.

Los tabúes dietéticos operan como símbolos identificadores, diferenciadores de los grupos sociales, étnicos y culturales. Las evitaciones alimentarias rituales convierten a sus seguidores en colectividades idiosincráticas. Las diferencias se marcan mediante las proscipciones y las preceptuaciones. Así, «hacer la matanza» en el medievo español debió suponer no tanto el aprovisionamiento de unos recursos, como la reafirmación de una posición religiosa; al tiempo que la reivindicación de un estatus sociopolítico perdido. *La matanza callejera*, pues, debió funcionar como cauce de denuncia contra los invasores, y los no convertidos, posteriormente; servía para reafirmar una condición: la de cristianos viejos. Recuérdese en este sentido que el licenciado Cabra, de El Buscón, de Quevedo, tuvo que echar tocino en la comida para alejar toda sospecha contra su pureza de sangre. Otro ejemplo: entre las acusaciones que los vecinos de Hornachos presentan al Inquisidor en su visita de 1.608 encontramos la siguiente:

«(...) Esos (los moriscos) no hacen matanzas. Y cuando las hacen ponen al cerdo mirando para allá (la Meca). Y no comen de eso (tocino)».

También se les acusa de comer carne en viernes y en vigilia.

La familia ha venido siendo la unidad fundamental de producción y consumo en el ámbito rural. La matanza doméstica forma parte de una economía de autosuficiencia. La producción, salvo la que se genera para el intercambio ritual, se destina al propio uso.

Reunir la familia, nuclear y/o prolongada y fortalecer los lazos de parentesco entre sus miembros son algunas de las funciones que nos llaman la atención en la matanza. En torno a ella los parientes refuerzan su identidad consanguínea al considerarse entre sí adscritos al mismo grupo de pertenencia. El rito que inexorablemente se cumple cada año ejerce la función aglutinadora e integradora de los miembros desperdigados de la familia: (trabajadores en la ciudad, emigrados, mozos en el servicio militar, estudiantes, hijos casados con residencia neolocal, etc.). El climax en la integración se produce cuando en comunión fraternal todos comen del plato común. El conocido *cuchará y paso atrás*. Pero también se da aquí una sutil jerarquía en función de los estatus. A nadie se le oculta que a la hora de probar las *presas* e ingerir los demás alimentos se establece un orden en el que unos ocupan lugar preferente. Los platos comunes, calderos de carne, fuentes de ensaladas, cuencos de gazpacho... canalizan la integración, al tiempo que reflejan el grado de pragmatismo que preside la vida de grupos como los campesinos o los pastores.

El carácter «religioso» de la matanza le viene dado, igualmente, por la comensalidad, la elaboración de menús ritualmente prescritos, la atmósfera festiva y no menos por las tensiones y desavenencias que de ordinario envuelven a la celebración. Junto a las fiestas de la Navidad, el santo patrón y a otras familiares, la matanza opera a modo de cordón umbilical mantenedor de la relación entre el que está fuera y los que están dentro (la familia y la comunidad). Idéntica función puede asignársele al *paquete* que periódicamente se envía al *quinto*. Tan es así, frecuentemente es el único medio mediante el que, cíclicamente, se renueva la solidaridad familiar. En zonas precisas de nuestra geografía (la Siberia, las Hurdes, el Suroeste...) la matanza sirve asimismo para que algún miembro de la familia acceda a un nuevo estatus; es decir se considera como un rito de iniciación y de paso. En efecto, el reconocimiento familiar y social de la categoría de adulto, a más de expresarse mediante el consumo de tabaco en presencia del padre en ciertas ocasiones, probando alguna bebida alcohólica en otras, llegando tarde a casa durante las fiestas, etc. no se verifica entre los varones hasta que el mozo procede a castrar y/o matar su primer cochino.

El cerdo, aparte los miembros del grupo doméstico, es considerado por lo general casi como otro miembro más. Es lo que cabe deducir de las atenciones y cuidados con que le dispensa el campesino durante su corta vida. En concreto la alta estima se traduce en la habitual práctica de alimentarlo a base de productos cocidos, y a veces también cocinados; acercándose así los disyuntivos mensajes de la naturaleza y la cultura.

En la matanza se da una operativa división de funciones según los sexos y en menor grado según las edades y los roles en juego. La detenida observación advierte de que no desempeñan los mismos papeles las mujeres que los hombres, ni el matarife o *matachín* que las *guisaderas* o *mondongueras*, o el señor de la casa que la *ama*. Y del mismo modo que las funciones, los espacios, los ámbitos están definidos culturalmente. Fuera de la casa (el umbral, la calle...) o los lugares sin techo (el corral, el patio...) son los dominios sociales del hombre. Por el contrario, cuánto más adentro, en la cocina, junto al *hogar*, los de la mujer, espacios propiamente domésticos. Se está traduciendo, o expresado con propiedad, reproduciendo la estructura social sobre la que se establece la sociedad tradicional: el hombre en la calle (vida social) y la mujer en la casa (vida familiar).

La complementariedad en la división de las funciones por sexos va encaminada a conseguir de la manera más eficaz el mismo fin: buena parte de las proteínas cárnicas que se consumirán a lo largo del año.

En las matanzas nada se deja a la improvisación, excepción hecha, claro es, de las bromas. La distribución que se hace de los productos responde a una planificación previa que tiene como principales objetivos el asegurar el consumo animal y el satisfacer los compromisos rituales. Los criterios tradicionales a tener en cuenta son:

- Las necesidades de la casa.
- El clima y la procedencia de los ingredientes.
- Las técnicas de curación y conservación.

De esta manera se consiguen productos de consumo inmediato, a corto, medio y largo plazo. Pero en la distribución de las carnes juegan papel igualmente importante factores de índole cultural. Atendiendo a ellos los productos se clasifican según:

- Los tipos de trabajo y actividades laborales.
- El ciclo festivo anual: (piezas con valor ritual: morcón —martes de carnaval— lomo —Domingo de Resurrección y romerías y *jiras* de Pascua—, etc.).
- Las categorías extraordinarias y los estados físico y social: (quintos, el médico, el sacerdote, la autoridad militar; ancianos, enfermos, embarazadas, recién paridas, etc.).
- El ciclo onomástico familiar: piezas con valor ritual

De tal manera que, junto a piezas y partes de consumo común, nos encontramos con otras que por su valor emblemático se reservan para coyunturas especiales o para personas que poseen ciertos estatus, categorías sociales o se hallan en estados físicos excepcionales.

La premeditada asepsia del escenario donde se va a celebrar el rito, el «sacrificio», así como el fregado general de los útiles y cacharros que se emplearán en la matanza pueden ser consideradas como medidas higiénicas, y en cierto modo también «religiosas». La purificación ritual se consigue mediante la desaparición de la suciedad, es decir con la limpieza. Se crea de este modo una relación binaria entre la impureza y la pureza, que se separan o evitan ritualmente. En tal marco el par limpio/sucio se corresponde con el de sagrado/profano. Y la idea de lo sagrado equivale a lo descontaminado.

Como otros animales el cerdo en vida es una criatura profana, que convertida en carnes y alimentos mediante el rito de la matanza, conjunto de prescripciones y procripciones consuetudinariamente establecidas, se «sacraliza». Téngase en cuenta que, en definitiva, de lo que se trata es de conseguir el *avío* necesario para la reproducción física del grupo (la vida y su continuidad) y la reproducción espiritual (las relaciones intervecinales, familiares, etc.). De aquí que el alimento, en una sociedad donde los recursos proteínicos básicos proceden —o procedían hasta hace muy poco tiempo— de su carne, adquirir el valor de lo «sagrado». A lo que contribuye su carácter tabú con respecto a ciertos estados físicos. Baste recordar que la prohibición de cualquier contacto de la mujer menstruante, impura, con el alimento derivado de la carne del animal refuerza, en el contraste, su condición o naturaleza «sacral». Precepto con el que se pretende evitar el posible contagio de lo que servirá para dar la vida. El mismo sentido proteccionista subyace en la costumbre bastante extendida de hacer una cruz en los trozos de carne depositados en las artesas. Práctica que refuerza su simbólica función protectora cuando al mismo tiempo se formula la siguiente frase ritual: *para que el diablo no meta la pata y la eche a perder*. En el fondo prevalece la idea de que los seres profanos, contaminados, deben abstenerse —o evitarse— de toda relación con lo «sacralizado». Cónstanos, sin embargo, que el rito se invierte cuando a la mujer se le retira el período durante la cuarentena. Se le aconseja, incluso prohíbe, comer morcilla de sangre (Barcarrota). No es la sangre propia, sino la del animal embutida la que podría contagiarla.

La idea de la contaminación menstrual está abundantemente documentada en la literatura antropológica. La sangre, las viscosidades que se expulsan fuera del cuerpo, se asocia a la suciedad, como si se tratara de excrementos, orín o saliva. El concepto de lo sucio, según noción acuñada por Mary Douglas, se establece sobre la idea de la separación y la oposición. En nuestro caso la prohibición funciona como separación; y, distinguiéndose del estado menstrual y de la colectividad profana, la oposición se establece a partir de la «sacralización» que, mediante la matanza, se logra de los alimentos obtenidos del cerdo.

El paradigma de la limpieza orienta la ceremonia; no ya sólo en lo concerniente a personas, animales o al propio proscenio donde se verifica, sino también en la presencia constante de dos elementos purificadores, aunque de signo contrario, cuales son el agua y el fuego. Ambos connotan la idea de purificación, de limpieza.

Los símbolos son por naturaleza polisémicos. El color rojo que se asocia al peligro, lo cual puede derivar de rojo = sangre; se vincula también con frecuencia a la alegría, lo que puede provenir de rojo = sangre = vida (el sacrificio supone la obtención de proteínas animales). Las metáforas sociales del color son siempre polivalentes. El mismo color en contextos diferentes puede revelar cosas distintas. En el rito de la matanza el color rojo de la sangre menstrual representa suciedad, impureza, pero también la muerte, encarnada en la imagen de lo que uno se desprende, expulsa o arroja fuera de sí; y la sangre del animal, producida tras su muerte, la vida. Es el rito de la constante renovación de la naturaleza: morir/renacer. Las dicotomías sagrado/profano; limpio/sucio; puro/contaminado; naturaleza/cultura, etc. laten en todos los ritos de la vida y la muerte de forma no exclusiva, sino complementaria.

El fenómeno sociocultural que representa la matanza debe analizarse en el marco del sistema de comportamientos económicos y sociales que en la teoría antropológica se conoce con el nombre de *reciprocidad*. La reciprocidad es una «obligación» consuetudinaria que se establece como pago a la ayuda mútua y solidaria. Se trata de una estrategia de intercambio de bienes ritualmente determinada. Cuando en tareas relativamente complejas no son suficientes las fuerzas del trabajo familiar y se recurre a los esfuerzos de otras unidades (vecinos, familiares...), cada una de ellas recibe a su vez el concurso simultáneo de las demás cuando así lo requieren. Frente a los problemas comunes y las necesidades que plante «hacer la matanza», difíciles de resolver individualmente, se crea un régimen de prestaciones diádicas, en ambas direcciones. Preferentemente la cooperación moviliza a los vecinos, parientes consanguíneos, rituales o ficticios, y a los miembros de una misma clase de edad (quintos). Conjuntamente participan de unos compromisos recíprocos encaminados a resolver prácticamente cuestiones de naturaleza no individual, sino colectiva, social o familiar. Este tipo de ayuda no se retribuye sino que se devuelve. La obligación de devolver el favor favorece la interacción social, fortalece la sociabilidad. De manera que la reciprocidad se convierte en un instrumento a partir del cual se vertebran las relaciones entre los distintos grupos que constituyen la comunidad. En parte sirve además para corregir las deficiencias del modo de producción doméstico.

En reiteradas ocasiones hemos presenciado como en las calles de nuestros pueblos del medio rural era infrecuente ver matar a más de dos o tres vecinos el mismo día. Lo común era, y es, que el ciclo de las matanzas se consumiera en períodos escalonados. Medida informal con la que se pretende, probablemente, que todos puedan ayudarse entre sí. Y también que disfruten todos de carnes y grasas frescas durante el tiempo de las matanzas. El ponerse de acuerdo vecinos y parientes para realizarlas gradualmente se

ajusta a unas reglas no fijas, sino informales. Previo aviso, en turno más o menos acordado, se va a casa del «otro». Cuando uno mata invita a otros que, de ordinario, han matado ya o matarán días o semanas después. Inevitablemente, desde el punto de vista de la dinámica de las redes sociales se crean, o fortalecen, los contactos entre los vecinos y las familias; y su actitud económica se reduce al esquema *dar cuando se tiene para recibir cuando se carece*. Cada transferencia diádica supone, pues, una inversión.

El intercambio es uno de los vehículos que hace posible, o/y potencia, las relaciones vecinales. Es, como en el caso del regalo, más importante en sí que el valor de lo que se entrega o intercambia, dado que mediante él, continuado, cíclico o ritual, se renuevan entre los individuos y grupos familiares los lazos espirituales que organizan entre ellos un sistema de relaciones de complementariedad. Como observó Malinowski y Levi-Strauss después, lo importante no son los bienes intercambiables, sino las relaciones personales y grupales, que se generan con el intercambio, la solidaridad que crea. Parecido es lo que ocurre con las rondas de copas entre pandillas de amigos, tan extendidas por el sur peninsular. En turno, sucesivamente, cada uno paga las de todos. En cierta medida se está creando una atmósfera integradora que tiende a robustecer la alianza entre los individuos pertenecientes —o asiduos— a la peña o al grupo.

La reciprocidad se rige no por los criterios de orden económico, sino por los de las relaciones sociales y familiares en el contexto de las obligaciones mútuas. Obedece, consiguiientemente, a un sistema de intercambios ceremoniales donde se privilegian los valores sociales frente a los económicos. La permuta de targas, *presas*, *sesos*, etc. remoja o consolida las relaciones de buena vecindad, favorece la sociabilidad, fomenta la interacción. Resulta que, ante un fenómeno en principio de carácter económico, se antepone o valora la dimensión simbólica de la propia interrelación de los grupos. Es más importante lo que se obtiene —o crea— por medio del intercambio, y las interrelaciones que produce, que el mismo intercambio. No son, en definitiva, los criterios económicos los que priman en la distribución. Estos están subordinados a otros de naturaleza social y simbólica. Pero la prestación —el don— espera una contraprestación —contradon—, que, tratándose de iguales socialmente, será similar.

La teoría de la reciprocidad podría resumirse en el *dot ut des* latino, que traducimos libremente por «te doy para que me devuelvas mañana». Luego la pertinencia económica de la reciprocidad se justifica en la inversión, es decir, en «dar para recibir cuando no se tenga». El proceso se agota en la siguiente secuencia DAR-RECIBIR-DEVOLVER. Si bien la reciprocidad trasciende el marco de las personas y se da también entre éstas y los seres sobrenaturales. La divinidad, representada bajo las advocaciones de la Inmaculada, San Andrés, San Martín, San Antón, la Candelaria, etc. recibe a cambio de su simbólica protección, la que se impetra mediante la ofrenda, parte de los dones que produce el sacrificio (patas, *bobos*, chorizos...). En los ofertorios y las fiestas asociadas al ciclo de las matanzas se implora el favor divino. La ofrenda, fragmento del animal sacrificado, de la víctima propiciatoria, figura como el tributo o compensación en respuesta al favor solicitado.

También se persigue la protección con el *baile de las morcillas*, costumbre con que suelen concluir las matanzas. Aunque *émicamente* se explica como pretexto para danzar, y también como medio de aligerar el exceso de comida, no nos parece desatinado suponer que igualmente se lleva a cabo en «acción de gracias», tras la alegría que produce ver colmada la despensa. Desde luego la intención de proteger los alimentos, «para que no se echen a perder y no les pique la mosca», dicen los protagonistas, nos parece otro de los objetivos buscados.

El valor simbólico de la pieza que se conserva de un año para el otro, que liga una matanza —cuando sale buena— con la siguiente, afecta a la eficacia terapéutica que tácitamente se le otorga y que, precisamente, deriva de su condición *graciosa*. Las relaciones con los poderes extraterrenales constituyen la posibilidad de la cíclica renovación. La idea de la renovación y al profilaxis justifican el que se reserve tal pieza. Pero si lo que se pretende es la protección del alimento, no es menos cierto que del mismo modo se busca la relación con lo divino.

En último término la matanza posee su propio código comunicativo, que a más de caracterizarse por el intercambio protocolario de bienes, actúa como rito de integración y/o segregación. El binomio dar /devolver juega a favor de las relaciones integradoras y afecta asimismo a las segregadoras. Se invita y regala a quienes se considera amigos, que es de quienes se espera recibir algo a cambio. Lenguaje ambivalente, dual, que subraya quiénes son del círculo y quiénes no, con quienes se tiene relación, etc. La calidad y cantidad de los *colgaderos* donados nos transmiten información sobre el grado de amistad que se comparte; o aluden a la importancia que se da el favor recibido. La invitación formal, la comida compartida y los presentes que se donan figuran las fórmulas a través de las cuales se desarrolla la integración.

En otra ocasión trataremos el cambio tecnológico y de la rapidez con que suelen efectuarse las matanzas hoy, la transformación demográfica y cualitativa experimentada en las familias asentadas en la ruralía, los métodos de curación y conservación de los productos, sobre las cuestiones que atañen a la matanza como contexto proclive a la explicitación de los primeros escauceos amorosos, acerca del contenido erótico de algunas de sus estampas, etc. Todos ellos capítulos igualmente significativos y que, previsiblemente, aportarían valiosos testimonios sobre el proceso de cambio sociocultural que se está produciendo en el medio rural.

NOTAS

- (1) Pitt-Rivers, J.: «Los toros en la cultura popular extremeña», en *Antropología Cultural en Extremadura*. (Coord.: J. Marcos y S. Rodríguez). Asamblea de Extremadura. Mérida, 1989.
- (2) Ford, R.: *Las cosas de España*. Editorial Turner. Madrid, 1975 (1846).
- (3) Desde 1981 a 1987 hemos consultado las matrices municipales de las matanzas domiciliarias verificadas en catorce municipios localizados tanto en la provincia de Cáceres como en la de Badajoz.
- (4) Cuando hasta no hace mucho incluso era práctica habitual en algunas subáreas culturales (la Siberia, las Hurdes...), si bien por otros motivos, el cambiar los jamones por el tocino, «que cundía más...».

La infravaloración social de las grasas probablemente sea debida tanto a factores de carácter social como a las recomendaciones médico-sanitarias. Sería ingenuo, de otro lado, estimar como simple coincidencia, sin relación causa efecto, la baja producida en el consumo de tocino y el aumento experimentado en las rentas. En elevado número de matanzas campesinas hemos observado el ostensible desprecio que se hace de las grasas cuando hay algún invitado fuera del círculo familiar. Parece como si se quisiera borrar de la memoria un reciente pasado en el que, como en otras latitudes peninsulares y mediterráneas, eran la base del sustento diario.

BIBLIOGRAFIA

- Douglas, M.: *Pureza y peligro. (Los conceptos de contaminación y tabú)*. Siglo veintiuno editores, S.A. Madrid, 1973.
- Símbolos naturales*. Alianza Editorial. Madrid, 1978.
- Durkheim, E.: *Lo sagrado y lo profano*. Barral Editores. Barcelona, 1970.
- Foster, G.M.: *Las culturas tradicionales y los cambios técnicos*. Fondo de Cultura Económica. México, 1974.
- Gaignebet, Cl.: *El Carnaval. (Ensayos de mitología popular)*. Editorial Alta Fuya. Barcelona, 1984.
- Harris, M.: *Vacas, cerdos, guerras y brujas. (Los enigmas de la cultura)*. Alianza Editorial. Madrid, 1983.
- Caníbales y Reyes. (Los orígenes de la cultura)*. Salvat Editores, S.A. Barcelona 1986.
- Leach, E.: *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*. Siglo veintiuno editores, S.A. Madrid, 1978.
- Marcos Arévalo, J. et alii.: «La cultura del cerdo ibérico en Extremadura. Una visión desde la Antropología, la gastronomía, la literatura y el periodismo». *Jornadas de Animallia*, 88. Consejo General de Colegios Veterinarios de España y Colegio Oficial de Veterinarios de Badajoz. Badajoz, 1988.
- Mauss, M.: «Ensayo sobre el don» en *Sociología y Antropología*. Tecnos. Madrid, 1971 (1924).
- Navarro Alcalá-Zamora, P.: *Mecina. (La cambiante estructura social de un pueblo de la Alpujarra)*. Centro de Investigaciones Sociológicas. Madrid, 1979.

METAFORA Y DIALECTICA DE LA CRUZ EN MESOAMERICA

Claudio ESTEVA FABREGAT
Universidad de Barcelona

Figuraciones metalógicas de la cruz

Al mencionar el proceso adaptativo de los indios mesoamericanos a la religión cristiana resulta cierto que la cruz no sólo era un símbolo analógico español, un amuleto de los creyentes católicos, sino que también acompañaba muchas de las representaciones de los dioses indígenas. En sí misma, la cruz era un símbolo de fertilidad en diversas de sus manifestaciones, el viento, las nubes, la lluvia y el amor, entre otras.

En este contexto, es obvio que la cruz indujo a la conciencia cristiana de origen a pensar que los indígenas se aproximaban fácilmente a ella y que eran ciertamente proclives a la simbología teológica del catolicismo. Podía incluso pensarse que la conversión del indio al Cristianismo pasaba por la asunción de la cruz, y podía también asumirse que este hecho era fácil deteminarlo porque los indígenas conocían ya el valor místico de este símbolo en su experiencia religiosa anterior.

Sin embargo, este fue un proceso más lento de lo que suponían los frailes misioneros al comienzo de su actividad entre los indígenas, pues los significados funcionales de este símbolo cruciforme podían variar, y de hecho así ocurría. Por eso, desde un principio se estableció una cierta confusión entre la traslación intelectual de la forma según los cristianos y la interpretación funcional que ésta podía tener entre los indios.

El trayecto simbólico, entendido como un proceso de aculturación, no fue fácil recorrerlo, y de algún modo lo que podríamos advertir sería la presencia de una frecuente intersección de los significados respectivos de la cruz en unos y en otros. En la medida que la cruz cristiana era sólo un símbolo de identidad religiosa y no actuaba profundamente entre los indios, o sea mientras no era una representación de la relación mágica entre la divinidad y el ser humano, entendiendo éste la cruz como un medio de seducir al dios para beneficios e identificaciones de fertilidad, en dicha medida la cruz permanecía como una forma religiosa más que podía ser integrada en el panteón indígena propio sin merma decisiva para la continuidad de su interpretación conceptual. De hecho, y como se observaba, la cruz cristiana pudo incorporarse al conglomerado politeísta indígena sin que se produjeran cambios conceptuales profundos en su visión de las relaciones entre el hombre y el mundo trascendente.

Antes de referirnos a los cauces que siguieron las transformaciones religiosas de

los indígenas en relación con la cruz, puede ser conveniente ocuparnos de algunas de sus connotaciones, sobre todo a partir del hecho de que como forma de representación simbólica constituye una categoría casi universal, diferentemente significada en función de las tradiciones culturales y de las adaptaciones hechas a los estilos semánticos y al ethos histórico de cada sociedad. En el contexto de las transformaciones culturales del indígena mesoamericano, como también de los americanos en general, y a partir de las presiones de carácter religioso que se ejercían sobre su persona, podemos distinguir la incidencia de símbolos formales cristianos cuya entrada en el horizonte de los comportamientos místicos indígenas constituía una dimensión especial. Nos referimos en concreto a la cruz como señal y signo de una sublimación conceptual de la fe católica en la Mesoamérica recién conquistada por los españoles.

Sin embargo, es importante tener presente que la figuración de la cruz entre los indígenas mesoamericanos tenía ya formas conocidas en muchas representaciones prehispánicas, aunque en sus particulares connotaciones religiosas éstas quedaban fuera del contexto propiamente conceptual de la iglesia española.

Quienquiera que se aproxime al sentido de la cruz obtiene siempre una primera dimensión formal de analogía muy extendida en el seno de las diferentes civilizaciones del mundo. La cruz aparece ser uno de los símbolos fundamentales de la humanidad. Su forma hace posible que la intersección derivada del encuentro de las dos rectas, la horizontal y la vertical, se conviertan en otro concepto de representación del espacio simbólico, en este caso en un centro.

La representación relativa a los cuatro puntos cardinales entre los indígenas de Yucatán, por ejemplo, éstos significan una concepción irradiada del mundo y de los pueblos, y se completa con un centro que, en este caso, lo simboliza el cenote o pozo sagrado de los mayas. Así, cada uno de estos puntos suele tener implantada una cruz, con lo cual resultan ser cinco las cruces que se levantan en cada pueblo. (Cf. Redfield 1944, 153).

Situados, asimismo, en el contexto de las opciones rogativas hechas a los dioses, en el mundo mesoamericano aquéllas son formas específicas de pagar deudas, y la cruz aparece comprometida como una mediación a través de la cual los indígenas ofrecen primicias de cosechas. En tanto significativa, la primicia corresponde a un reconocimiento de la contribución hecha por la divinidad al sustento humano. Y puede entenderse como un modo de significar el porcentaje simbólico de participación que le corresponde a la divinidad.

Por otra parte, se ha dicho (cf. Jameson 1972, 264) que en la cruz pueden reconocerse alrededor de unos 400 significados, y entre otros, y fundamentales en cuanto a lo específico de nuestro enfoque, serían importantes los de posición y los de dirección. A efectos de un desarrollo de este planteamiento, entre culturas no cristianas es frecuente señalar la expresión solar por medio de rayos que salen de un punto de intersección. Asimismo, en dichas culturas se advierten relaciones de carácter simbólico con el viento, la tormenta, la lluvia y la fertilidad, esto es, asociaciones con los fenómenos naturales. Según estas particularidades, en las antiguas culturas precristianas el ritual mantendría identificaciones muy íntimas con la cruz. Incluso se le asignan valores sexuales cuando se afirma (cf. Jameson 1972, 264) que la cruz invertida en algunas culturas representa los órganos genitales. Y puede relacionarse, asimismo, con la Luna, como entre los hotentotes (Ibid, 265). En la mayoría de los casos tiene un valor sagrado y supone la transferencia mágica de un poder esencial cuando es usada como un amuleto. Por ende, en relación con rituales destinados a propiciar la lluvia constituye, básicamente, una asociación mágica con ideas de fertilidad. Y desde luego, ya con el Cristianismo, la cruz sería un indicio de

sacralidad en aquellos lugares donde se haya implantado, sean iglesias, cementerios, campos, montañas o aguas.

Chevalier y Gheerbrant (cf. 1986, 362) mencionan el hecho de que la cruz viene a ser el símbolo de un espacio, la tierra, en el que las relaciones entre los elementos de ésta se efectúan teniéndola como un instrumento intermediario. Sobre esta base, la cruz se manifiesta como un símbolo de orientación a la vez espacial y temporal formado por elementos tales como los puntos cardinales, incluyendo la aurora y el crepúsculo. Da sentido, asimismo, a las rotaciones de los astros vitales que gobiernan el curso de la vida. Con la cruz el hombre obtiene una disposición simétrica hacia el Cosmos en su relación con totalidades espaciales de significación trascendente.

Según eso, la cruz constituye la representación de un encuentro: el de las orientaciones terrestres comprometidas, por esencia de disolución, con un destino superior o de carácter metafísico. Y si bien difícilmente el mundo trascendente puede ser pensado en términos cruciformes, sin embargo, la intersección de las dos rectas en un punto determinado se convierte tanto en una encrucijada de lo imaginario, como representa la unión del cielo y de la tierra por medio de una proyección formal estrictamente conceptual. En tal caso, la cruz se nos ofrece como un símbolo de síntesis, y expresa la idea de un sistema de medida basado en el reconocimiento de que el tiempo y el espacio son en sí categorías cuya existencia depende de voluntades superiores a las del mismo ser humano limitado por su mismo curso vital.

De hecho, la cruz es tanto un acto de representación simbólica por cuyo medio los hombres reconocen nexos ontológicos de carácter existencial, como es también un modo de transformar la estricta limitación espacio-temporal de la naturaleza, reconociendo en ésta la significación de una permanente e inextricable dependencia metafísica. Por eso, allí donde la cruz permanece colocada, esta ubicación reconoce la existencia de principios de comunicación entre el cielo y la tierra, con lo cual, y con ella, allí se da la idea original de un cosmos totalizado en formas de direcciones existenciales convergentes.

Esta sería una situación inicialmente anagógica en la que el espacio y el tiempo de la naturaleza aparecería estar condicionado por el ciclo de representación permanente de la divinidad que los hace posibles. De algún modo, sería un entendimiento trascendente de las direcciones vitales de la existencia en el espacio y en el tiempo, y constituiría una forma de romper con la consciencia de que el hombre se acaba agotándose en su naturaleza.

Dentro del supuesto de una representación humana de la vida entendida como una manifestación metafísica o ilimitada de la naturaleza, la cruz sería la expresión de una consciencia esquemática que simboliza el orden inextricable lineal de los hechos vitales como desarrollo con el orden, asimismo inextricable cíclico de la naturaleza conciliada con lo infinito de los principios divinos del cosmos en sus causas primeras o determinantes de la existencia natural. De hecho, la cruz es una forma esquemática de representación del mundo cósmico, pero es también una actitud humana hacia éste: es un modo de acogerlo ontológicamente.

Según eso, la cruz se convierte en una expresión de concordancia entre lo metafísico y las entidades existenciales humanas que hacen posible lo que podemos designar como una conciliación ingenua del hombre con lo trascendente en su versión «natural»; esto es, en aquella versión que conduce a considerar muy valiosa la relación de la naturaleza material con otra naturaleza, la divina.

En este sentido, se trata de una forma simbólica, entre otras, de conciliación entre dos responsabilidades aparentemente separadas: la del absoluto de lo divino y la de lo

limitado como humano. Por parte de este último, se trata de una yuxtaposición consistente en declarar como soporte de su existencia la determinación metafísica de la naturaleza. En estos términos, la cruz es un esquema sencillo que refiere tanto a direcciones cardinales, como a representaciones de unidad y fusión del hombre con el Cosmos, aunque no son la divinidad. Pero el mismo hecho de ser el hombre miembro vital del Cosmos le convierte en socio responsable de éste, en índole sufragánea de su propio destino.

Así, cuando uno examina alguno de sus valores simbólicos, se percata de que la cruz es un concepto a la vez centrípeta en su punto de unión de lo horizontal con lo vertical, y centrífugo en lo que hace a la tendencia expansiva o proyectiva de sus extremos. De hecho, estos extremos siempre tienden a parecer una aspiración de infinitud. Y por ende, parte de su sentido consiste en habernos proporcionado una solución al llamado misterio del centro (cf. Chevalier y Gheerbraniibid, 363). O sea, este centro, fundado en la intersección vendría a ser un punto de recapitulación de las direcciones espaciales y de las orientaciones existenciales. De este modo, si por una parte lo horizontal consiste en ser la tierra, lo vertical de la cruz nos lleva a la idea de una ascensión que en muchos casos la viene a representar el árbol.

En las tradiciones del viejo mundo oriental se dice (Ibidem) que las almas de los muertos ascienden al cielo por medio de un árbol. Y se connota, asimismo, que la figura de la cruz es equivalente a un árbol cósmico. Mientras tanto, en el Cristianismo la cruz es el símbolo de la salvación, y ésta se asume precisamente a través del Cristo crucificado.

Por esta razón, cuando se habla de la implantación de la cruz, ello alude a una expresión metafórica: la del árbol que se eleva y que, por lo tanto, viene a significar una forma de ascensión. De hecho, cuando se habla de la cruz entre los cristianos lo que realmente se indica es la presencia de Cristo en su cuerpo, de manera que el crucifijo es la quintaesencia o magnificación de este modo de simbolizar la relación del Absoluto o cielo donde permanece lo todopoderoso con la tierra. Eso es, lo que se significa es la unión de lo sagrado con lo humano.

Esta percepción es, sin embargo, específica porque es relativa a los modos de conceptualizar cada cultura esta forma simbólica de representación del tiempo y el espacio. Pero también significa percepciones en otros sentidos, siendo uno de ellos el carácter sacrificial que acompaña a las constelaciones asociativas que surgen de la movilización de racionalizaciones propiamente místicas. Así, el simbolismo de la comunión mística con la carne de la divinidad es una de sus manifestaciones, y si en la religión cristiana la comunión equivale a comer el cuerpo de Dios en forma de hostia, entre los nahuas y otros pueblos mesoamericanos esta comunión discernía en la misma comida de seres humanos cautivos o esclavos representando mágicamente el alimento de la divinidad. Esta sería en sí una referencia a la especificidad relativa de las percepciones místicas en su relación con la cruz.

En tales términos, puede incluso afirmarse que en el espacio cristiano los cuatro lados de la cruz pueden también significar que el hombre ha sido conquistado desde los 4 puntos cardinales (cf. Chevalier y Gheerbrant 1986, 363), y cuando aquella se hunde en la tierra se significa una implantación, esto es, el enraizamiento místico de una fe que es transcendida a través del sentido de ascensión representado por su sección vertical. Este es un modo de proyectarse el concepto de esperanza (cf. Ibidem). En la cruz esta esperanza se contiene en la caridad, esto es, se expresa simbólicamente en los lados horizontales, y éstos pueden entenderse como un ofrecimiento de amistad o de ayuda, o de perdón, a los mismos enemigos. De este modo, la línea horizontal hay que interpretarla como una simbolización de los brazos extendidos de Cristo en el contexto de la Crucifixión.

Esta sería una de entre otras diferentes evocaciones simbólicas, pues, como señalamos, son distintas las significaciones que pueden obtenerse de los símbolos cruciformes: tanto representan la unión de dos naturalezas, la divina y la humana, como pueden indicar el triunfo de la vida sobre la muerte, la virtud misma de los valores ascéticos de la renunciación, para de este modo ascender subliminalmente hacia la luz, hacia la sabiduría y la redención.

Asimismo, y ciertamente, a través de estas transformaciones se obtienen, no sólo asociaciones con fuerzas místicas. En realidad, se consiguen poderes de triunfo del bien sobre el mal, éxtasis o arrobamiento de felicidad estática (cf. Chevalier y Gheerbrant 1986, 366). Pero también es un medio de iniciación al conocimiento de las verdades transmitidas o reveladas, según los casos.

De hecho, la cruz suele ir acompañada de entendimientos cósmicos de la vida o que atraviesan la esfera misma de los límites existenciales.

Básicamente, permite que el hombre se interne en el conocimiento de la divinidad. Viene a ser como una clave que abre al individuo y a su sociedad el horizonte de una relación trascendente necesaria con la divinidad. En gran manera, su asociación con el hombre es equivalente a un modo de comprometer a la divinidad con el destino de su naturaleza. Lo cruciforme contiene, pues, el mundo, y dentro de él se hallan simbólicamente situadas las medidas de lo infinito por ascensión ilimitada, y de lo finito por reducción temporal de los ciclos materiales.

En este contexto de trascendentalización conceptual de la existencia, la cruz es un medio, más que un fin, y sus límites de capacidad determinativa dependen del sentido anagógico mismo que resulte de los grados de misterio que adopte el absoluto de la infinitud, en un caso, y el de la finitud temporal en otro. El abrazo de Cristo en sus brazos extendidos puede tener un carácter protector cuando la percepción humana reconoce en esta horizontalidad una forma esencial de la divinidad proyectada, y puede ser, por lo mismo, un símbolo escatológico en la medida que su sentido va más allá de la mera incorporación de los elementos materiales adscritos a la existencia material como, por ejemplo, el agua, el aire, la tierra y el fuego.

Cabalmente, el centro de la cruz habría que entenderlo como un punto de convergencia de los diferentes sentidos que se atribuyen a las cuatro direcciones cardinales. O sea, en el centro se daría la convergencia de los segmentos estratificados y de aquellos otros que por su horizontabilidad llegan siendo primero extraños a una aproximación que, finalmente, resultará ser una forma de comunicación a modo de conseguir una definición de unidad de Absoluto en el Cosmos con el hombre.

Al abrigo de estas identificaciones, y como ejemplo de su particularidad universal en Mesoamérica, en esta región la cruz se manifiesta como un factor genético, el de ser origen de vida, místicamente sacralizado a partir de su relación con el sustento del que dependen los seres vivos, especialmente el hombre. Es, por lo tanto, una formación conceptual sagrada.

De esta manera, no es difícil pensar en la cruz vista como un sistema de intermediación destinado a producir confluencias y equilibrios entre direcciones, con lo cual se consigue simbolizar en ella la idea de una coexistencia de contrarios, posible por medio de funciones de conciliación adscritas o situadas en su punto de reunión, esto es en el centro. Así es como la cruz se convierte en eje del mundo (cf. Chevalier y Gheerbrant *ibid.*, 368). Por eso, la cruz es un símbolo de eternidad equivalente a una totalidad de sentidos y de direcciones. En términos de sincretismo culmina en su misma capacidad de ir más allá de sí misma, o sea en su presión anagógica va dirigida a encontrarse con la

divinidad seduciéndola para el objeto de comprometerla en la función de sustentar a lo que vive desde ella: el hombre y la naturaleza. La polisemia de cada categoría cruciforme es muy rica, pero una de sus cualidades sagradas consiste en su capacidad de transmitir sustancias esenciales a la humanidad donde se integra.

La cruz prehispánica y sus excrecencias

El mundo indígena mesoamericano conoció y representó estas significaciones cruciformes. Sin embargo, las constituyó en forma de sentidos cósmicos distintos a los cristianos. Por de pronto, Fray Gerónimo Román señalaba que en Cozumel había puesto una cruz en un patio de la población indígena, y con ella como testigo y sujeto de plegarias le ofrecían preces en demanda de lluvia. Asimismo, tiempo antes, el 8 de Abril de 1518, Grijalva había salido de Santiago de Cuba, y 18 días después desembarcaba en Cozumel. A lo largo de la costa yucateca observó gran número de templos con cruces en ellos, y por su semejanza mística con España vino en llamar a esta tierra la Nueva España (cf. Torquemada 1975, II, 23). También por el hecho de haberse encontrado muchas cruces en esta región, los frailes llegaron a pensar que el Evangelio había sido predicado aquí antes de que hubieran llegado los españoles (cf. Clavijero 1944, I, 279).

Así, la tradición ancestral ha llegado a nuestros días, y está orientada dentro de ideas análogas a las que hallaron en su momento los españoles. Comúnmente, y en el momento en que los españoles comenzaban sus observaciones y expediciones en Mesoamérica podían constatar que la cruz se identificaba con la lluvia, y ésta sería una buena razón del porqué Carvajal la encontraba tan profusamente distribuida en esta región. Dicha connotación se reforzaría más tarde cuando en su avance por el atiplano central los españoles mencionaban cruces, particularmente en Cholula y Texcoco, relacionadas con el dios de la lluvia y, probablemente, con Quetzalcóatl. Asimismo, en Topiltepec, Oaxaca, A. Caso (cf. 1956, 171) hacía reconocimiento del carácter prehispánico de un monolito cruciforme en cuyo cuerpo vertical, constituido por una estela con representaciones labradas, bajan del cielo dos individuos con ayuda de una serpiente, símbolo de relación de la tierra con el Cosmos.

También el patolli, o juego semejante al de la oca, tenía forma de cruz y, ciertamente, por su carácter sagrado, estaba dedicado a Macuilxóchtli, dios del juego de dados, y a Ometochtli, dios del pulque. Y así ocurría con el viento y el sol, igualmente relacionados con la cruz.

Seler (1983) ha mostrado como la presencia de la cruz se identifica a menudo en Mesoamérica con dioses concretos. Por ejemplo, en las representaciones del Códice Borgia la diosa de la muerte aparece con una cruz blanca, mientras que una diosa de la tierra lleva pintados huesos en forma de cruz. Mictlantecuhtli, dios de la muerte, lleva puesta una cruz en su cuerpo de color y una calavera. Refiriéndose a las cuatro serpientes emplumadas, Seler (Ibid II, 246) menciona como Macuilxóchtli,

«... numen de la voluptuosidad, del juego, de la música y de la danza (en su peluca oscura) se destacan dos cruces de viento de color blanco, el tocado del dios de la lluvia y del rayo...».

Asimismo, en una de sus representaciones Xolotl, dios de la dualidad, de lo deforme y del juego, aparece significando un árbol de gran tamaño que penetra por encima de una

figura del dios de la muerte, por otra parte decorado con una cruz de San Andrés surgida del agua. De algún modo, además, esta cruz refiere a un tallo con hojas (cf. Seler *ibid*, 37).

Entre los mexicas, las *cihuateteo*, o almas de las mujeres que morían en el parto, llevan pintadas en sus faldas canillas cruzadas por un esqueleto formando la cruz de San Andrés, esto es, en forma de equis. Esta cruz aparece en forma de árbol y de un pájaro posado encima, todo lo cual estaría relacionado con la lluvia (*Ibid*, 85). Y así en el árbol del Sur sería frecuente la asociación con la cruz de San Andrés, lo mismo que ocurría con Tlazoltéotl, diosa de la tierra y advocación de los adivinos, la cual llevaba en torno a la cadera una cruz de San Andrés pintada de rojo (*Ibid*, 172).

En el peinado largo de los sacerdotes, representado por medio del signo *ollin*, asimismo interpretado como un sol en unión con la tierra, símbolo de fertilidad, en la nuca de la figura aparecen dos cruces blancas tenidas como figuraciones de las cuatro direcciones cardinales (*Ibid*, 143). Por ende, las cruces blancas aparecen en vasijas de color negro asociadas con el bulto del muerto y con *Mictlantecuhtli* (*Ibid*, 169).

Los mexicanos trazaban los años de un período cíclico o de 52 años, en forma de cuartos en rueda o cruz gamada, mientras el dios de la quinta región, Tlaloc, era blanco y representaba el cielo. Esto es, Tlaloc aparecía por encima de la Tierra. Xochipilli (*Ibid*, 185), príncipe del amor, de la danza y de los juegos, llevaba en su taparrabo una cruz de San Andrés,

«... de color negro y símbolo de los 4 puntos cardinales y del cielo».

La cruz de Santiago o cruz del Sur parecería relacionada con las *tzitzimine* o deidades/estrellas (*Ibid*, 193). Y asimismo, se sabría que en la Guatemala Occidental, la Cruz del Sur sirve todavía actualmente para concretar los indígenas las horas en la noche, sobre todo en los momentos semioscuros de la madrugada (Cf. Termer 1957, 45).

Conforme a eso, aun cuando la aparición de las cruces cristianas no sorprendió en sí a los indígenas, hasta el punto de que su presencia y proliferación sugería semejanzas con la misma España, cualquiera que fuese el caso lo cierto es que algunas de las representaciones místicas de los indios mesoamericanos hacían referencia a la cruz. La de Palenque, en el área maya, significaría el árbol de la vida con sus correspondientes ramas foliáceas dirigiéndose hacia el Cosmos, en este caso considerado como una totalidad mística. Esta cruz o árbol de vida de Palenque tendría como eje vertical un tallo de maíz. En la copa puede distinguirse una calavera fitomorfa. Dentro de este conjunto, los brazos extendidos son hojas de maíz en cuyos extremos aparecen cabecitas jóvenes representando, por su aspecto juvenil, el verdor de la fertilidad (cf. Girard 1966, 191).

La cruz foliada de Palenque vendría a ser, por eso, equivalente a un maíz o árbol sagrado de los mayas, en tal caso asimilando en su representación simbólica todo aquello que como naturaleza se vincula con el origen de todo lo que vive. De este modo, para los mayas la cruz sería equivalente a una transformación simbólica, una en la que se hace árbol, y por lo tanto, como ser vital, para existir como naturaleza en la tierra depende del agua de la lluvia (cf. F. Blom 1956, 284). De este modo, el proceso material de la vida consistiría de una combinación fértil, y ésta por dependencia fundamental sería una función de la divinidad en relación inextricable con el sustento material. La divinidad es, por eso, un miembro determinante en asociación con la naturaleza. Y en todo caso, la ejemplaridad de esta asociación se expresa en la misma capacidad de simbolizarla vitalmente, como cuando en el Chilam Balam la cruz es mencionada como el dios B o árbol de la cruz.

Por ende, en la cruz de Palenque lo que se advierte es un símbolo de la vida nutricia en analogía estricta con un tallo de maíz que se eleva, mientras al mismo tiempo sus brazos foliados expresan la expansión de la mazorca y de sus correspondientes cabellos indicando la madurez deseada para esta naturaleza o sustento. Aquí, la cruz de Palenque es un tallo que se yergue en forma vertical, viril, y es merced a esta ascensión como se produce la unión mística, amorosa, representada por la misma alegoría de la fertilidad hecha posible por la transformación del maíz en divinidad que, por serlo, no puede negarse a sí misma, esto es, necesita expresarse en formas vivas.

Las cuatro ramas que se bifurcan del tronco de la cruz maya representan ser las 4 direcciones del mundo. Estas tienen sus cuatro colores. Y a veces, la serpiente enroscada desarrolla la función de anudar las hojas (cf. Girard 1966, 191). De algún modo, además, la composición cruciforme es un concepto por cuyo medio el hombre simboliza su resucitación cíclica en la planta básica de que depende para vivir. Según eso, la asociación de la cruz mesoamericana con la vegetación vendría a ser lo que Durand (cf. 1981, 314), aunque en otro contexto adaptativo, generaliza como una experiencia univesal cuando entiende como una mediación que expresa los movimientos rítmicos de la naturaleza considerados en su estricta sensualidad. De algún modo, y a la manera de Durand, éste sería un arquetipo, y para nosotros sería una manifestación de la forma específica de connotar los mesoamericanos la relación del mundo nutricio con el mundo de la divinidad en la escala más propiamente vegetativa, o si se quiere calendárica, como sería la que corresponde a los cuerpos vegetales y a sus estaciones reproductivas.

La impregnada asociación espiritual naturaleza/divinidad, y su correspondiente carácter cíclico o reproductivo, se ha mantenido a lo largo de la historia cultural de los indígenas mesoamericanos, especialmente en los del Sur, y así Girard (cf. 1966, 155) refiere como entre los chortis, agricultores de milpa, de Guatemala y de Honduras, actualmente la misma cruz aparece asimilada con el maíz y con representaciones mágicas de fertilidad. Entre estos indígenas existe la tradición ceremonial de bañar de arriba/abajo, derramando agua dos sacerdotes desde un recipiente dentro del eje vertical de la cruz, e inspirándose para ello en una idea de asimilación de la lluvia como fuente de fertilidad. En este sentido, dichos indígenas procuran entrar en agua espesa por un canuto de maíz, de manera que aquella se derrama por el interior de sus cavidades, lugar éste donde permanece depositado el ídolo del que se reclama su propiación. Según nuestro autor, estos chortis utilizan cámaras de tipo cruciforme que sitúan debajo de los ídolos.

Esta ceremonia de situar, en este caso ídolos debajo de una cruz, Motolinia (cf. 1971, 42) la mencionaba como una costumbre de los indios de la Nueva España, y precisamente con el fin de proyectar la superioridad simbólica de la cruz sobre las representaciones idólatricas de los indios, los frailes pusieron ésta como remate primero en las pirámides nativas. Y dice este autor que una de ellas, en Cholula fue partida tres veces por un rayo (Ibid, 84-85). Y como un hecho de significación funcional, cabe añadir que, en ocasión de haber desembarcado Cortés en Cozumel, los indios fueron obligados a tener una cruz cristiana en sus templos, y a su vuelta de una expedición pudo confirmar que los indios la cuidaban y la adoraban (cf. Torquemada 1975, II, 44), como reforzándose a sí mismos en su propia tradición. Y ha sido tan profunda la creencia en la cruz que se dice (Cf. Termer 1957, 157) que un indígena, en fase de transición cultural, fue desheredado por su padre cuando éste supo que había puesto los ídolos mayas a los pies de un crucifijo.

A este respecto, en torno a la mitad del siglo XVI, y en esta época, Motolinia escribiría (1985, 83-84) que en este tiempo los indios todavía

«... escondían ... los ídolos y ponían en los pies de las cruces, o en aquellas gradas debajo de las piedras, para allí hacer que adoraban la cruz y adorar al demonio, y querían allí guarecer la vida de su idolatría».

Durante algún tiempo la fusión pasaba por la experiencia de una previa incorporación, místicamente reforzante, de la cruz a lo que eran las líneas del pensamiento religioso prehispánico. Por ejemplo, en Tlaxcala el Cristo crucificado tenía puesta su imagen entre los ídolos indígenas, y como diría (1985, 78) el mismo Motolinia:

«... fue que, ellos (los indios) como tenían cien dioses, querían tener ciento y uno; pero bien sabían los frailes que los indios adoraban lo que solían».

Mientras tanto, el doble eje, horizontal y vertical, de la cruz es una formación conceptual por cuyo medio en Mesoamérica se indican las cuatro partes o direcciones del Cosmos (cf. Girard 1966, 174). En gran manera, y en este contexto, la cruz siempre parece atraer sus elementos hacia el centro. Como ya señalamos, la cruz maya viene a mostrar la equivalencia de un árbol que mientras se yergue define la relación del plano mítico con la sustentación terrenal de la vida.

Todo ello nos indica que la cruz estaba presente en el contexto de las relaciones de las sociedades mesoamericanas con sus Cosmos humanizado. El misterio de la cruz cristiana llegaba, sin embargo, conducido por gentes extranjeras, que hablaban un lenguaje hasta entonces desconocido por los indígenas. Por esta razón, los índices de su conversión podrían parecer un triunfo del catolicismo si atendiéramos sólo a los aspectos formales de las representaciones cruciformes. Sin embargo, el problema era otro: la funcionalidad, los contenidos de lo cruciforme en cada parte, la india y la española, conducían a otras esferas mentales, y éste sería el contexto más importante a considerar, sobre todo si pensamos en la dificultad de traducir el Yo cultural de cada forma a la representación histórica del Otro. Se trataría de un proceso complejo que requeriría de algunas señales de índole mágica para introducirse en el corazón místico de las personas de los indígenas. Esto es lo que vamos a comentar seguidamente.

Lo cierto es que en Mesoamérica la cruz forma parte de una tradición ciertamente prehispánica transmitida hasta el presente, y transformada en actos adaptativos que, en muchos casos, llevan a confusiones, en el sentido de que mientras son sincretismos, al mismo tiempo puede pensarse que la presencia estricta de la cruz es en sí una forma original introducida por los españoles a medida que implantaban la fe católica. Ciertamente, y como un ejemplo entre otros, en Santo Tomás Chichicastenango (Guatemala) hay un lugar indígena dedicado al sacrificio y a la ofrenda, en cuyo centro se hallan puestas cruces de piedra (Cf. Termer 1957, 170). Y asimismo, estas cruces aparecen en forma de relieves picados sobre planchas de piedra (Ibid. 174). Y en Rabinal, en el interior de un altar indígena en ruinas, de forma circular, Termer (Ibid., 177) encontró puesta una cruz de madera. Los indígenas, quichés sobre todo, acuden a este lugar en busca de alivio a sus males y aprovechan para comunicarse con la divinidad.

Este sincretismo sería el resultado de un proceso paulatino de incorporaciones selectivas, más o menos conscientes, en las que cada representación espiritual llevada por los frailes y sacerdotes españoles habría sido filtrada por las estructuras cognitivas indígenas. Por de pronto, se trataría de una incorporación dada en forma de componentes visibles que luego serían progresivamente internalizados, en casos, o eliminados, en otros.

Lo que aparecería sería la indigeneización del catolicismo, y con ella la actuación alternativa de lo cristiano en presencia de sacerdotes católicos y de lo indígena cuando estuviera conducido por nativos.

De hecho, el catolicismo reforzó esta orientación indígena, aunque la condenara en aquellas de sus interpretaciones «paganas», como cuando se manifiestan en forma de rituales conducidos por brujos nativos situados al margen de la liturgia y significación propiamente cristianas. En este punto, la diferencia entre la liturgia católica y el ritual indígena consistiría en que mientras en el primero la devoción se dirige a Dios como un absoluto, en el segundo se reza a Tlaloc o al Chac, esto es, a figuraciones concretas de una naturaleza divinizada sustentadora de fertilidades. Incluso, entre los mayas de Yucatán se habría producido una transformación consistente en invocar a la Virgen María como protectora de los maizales (Cf. Redfield 1944, 155), y en las ceremonias del ritual agrícola sería también concebida como una reproductora del alimento.

Por eso, conviene tener muy en cuenta la persistencia de la cruz entendida en algunos de sus significados más como una relación de carácter panteísta o de comunión dinámica entre la naturaleza y manifestaciones metafísicas de ésta, que como una relación propiamente referida a una totalidad de representación. Una ideación fundada en el sincretismo de dos tradiciones, nos la proporcionan algunos ritos de Semana Santa en Tusik, población maya situada en el Estado de Quintana Roo, en México. En dicho pueblo, el lunes de Semana Santa un sacerdote nativo, en Nohoch Tata, distribuye hojas de palma entre los fieles, y con ellas éstos hacen cruces que colocan sobre las puertas de sus hogares como protección contra el mal. Y asimismo, la cruz que se dibuja con ceniza en la frente el Miércoles de Ceniza, Redfield (cf. *Ibid*, 135-136) la define como una forma de purificación indígena, más que cristiana, pues se utiliza para defenderse de los malos espíritus.

Algunas transformaciones constituídas en sincretismo se muestran en Chan Kom, población maya de Yucatán, cuando advertimos que San Miguel es asumido como jefe de los *chacs* o dioses pequeños de la lluvia. E igualmente, en Tusik la cruz tiene un recinto propio, el cual le está dedicado especialmente con guardas permanentes designadas por la comunidad (*Ibid*, 156 y 221). También en este lugar, la cruz se relaciona con una idea de estratificación. Por ejemplo, existen la Santísima Cruz en la cúspide del sistema de identificación espiritual; la siguen la cruz comarcal, la del pueblo, la familiar y la individual (Cf. Redfield *Ibid*, 295).

La asociación de la cruz con la lluvia, y de ambas con la idea de fertilidad de los campos, en Chinautla (Cf. Reina 1973, 227) podemos interpretarla a través del mismo simbolismo de las flores cuando caen lanzadas en forma de lluvia enviada por los ángeles sobre el cuerpo de los Santos puestos frente a la cruz exterior en ocasión del Domingo de Resurrección. En este particular, y como quiera que su relación más estricta es con la lluvia y la naturaleza, ambas identificadas con la fertilidad y el sustento, en Tusik la cruz es el símbolo religioso máximo del macehual. Por dicha razón, y en ocasión de los rituales colectivos, cada familia lleva consigo su propia cruz, y así cualquiera de estos acontecimientos suele congregarse un gran número de cruces (Cf. Redfield *Ibid*, 296).

Básicamente, el agua es un elemento mágico estratégico en las relaciones del indígena con la divinidad y con la cruz. Los lagos, por ejemplo, han sido objeto de interpretación religiosa. Así, en el Oeste de Guatemala, en el lago Chicabal los lugares de sacrificio están indicados por una cruz de madera, y algunas de éstas llevan nombres personales. Las cruces dan cara al lago, y por ello se piensa que el rezador dirige su oración al mismo lago. Por lo demás, entre las ofrendas Turner (cf. 179-180) encontró mu-

chos granos de maíz. Y asimismo, el 3 de Mayo, día de la cruz, se convierte en una peregrinación a Chile Verde, en el lago de San Martín. En términos del calendario utilizado por los brujos de esta región guatemalteca, éste es un día muy importante (Ibid, 181).

Sobre estas bases de asociación de la divinidad con la naturaleza, las figuras religiosas católicas pueden contemplarse como sincretismos funcionales en lo que hace a su interpretación por parte de los indígenas. Por ello, del mismo modo que en la tradición religiosa maya en el monte es el lugar donde se alojan los espíritus más importantes de la naturaleza, también este es el sitio donde permanecen los espíritus encargados de proteger al pueblo y a los maizales (Cf. Redfield, 1944, 150). Aquí es, por lo tanto, común encontrar cruces colocadas para el objeto de mostrar una posición estratégica de la divinidad ocupada en la fertilidad de los campos. A este efecto, se nos ocurre que la forma conada de los montes, y la asunción de su sacralidad, pudo haber sido el principio ideológico por el que se gobernaría el diseño que llevaba a desarrollar la forma arquitectónica piramidal dominante en las construcciones monumentales o en piedra que se edificaron en el conjunto de las altas culturas mesoamericanas.

Confirmando la sacralidad de los montes, en una población de Guatemala, Mostenango, en un cerro donde suelen producirse rituales indígenas, la sangre de los animales sacrificados es enterrada debajo de las tres cruces allí situadas (Cf. Termer 1957, 184). Y en Chinautla, pueblo de habla pokoman del Sur de Guatemala, los indios suelen postrarse ante el que llaman «Cerro Vivo», en particular cuando acuden a solicitar lluvia para sus campos. Dicho Cerro Vivo suele identificarse con un poder sobrenatural, y a este tenor acostumbran depositarle comidad. Por añadidura, este monte aparece relacionado con las nubes que traen las lluvias (Cf. Reina 1973, 252). Asimismo, en Quetzaltenango, Occidente de Guatemala, el dios del monte coincide con la celebración indígena del 3 de Mayo, Día de la Cruz, asimismo promocionado por brujos del lugar (cf. Termer 1957, 150). Y no es, por otra parte, una casualidad que algunas apariciones de Vírgenes y de Santos se hayan producido en montes o en cerros, como en el caso de la Virgen de Guadalupe entre los nahuas y del Niños de Atocha entre los pokomanes de Chinautlas, Guatemala.

En Tusik, y entre los mayas de la región, cada casa tiene y cuida de su propia cruz familiar, y ésta da lugar al oratorio doméstico. Según eso, el culto más común se dispensa a las cruces, hasta el punto de que éstas son equiparadas a Santos, y específicamente a santos patronos. Asimismo, y dentro de esta línea de pensamiento indígena tradicional, se nos informa que las cruces se heredan, y la del pueblo se considera responsabilidad de una familia elegida entre todos los notables de la localidad, y aquélla queda obligada a ofrecer fiesta al pueblo (Cf. Redfield 1944, 337). En la misma región de Quintana Roo, la Santísima Cruz es objeto de «Alabado», y es también temida; se piensa que habla, y está cubierta por una cortina para el objeto de que el visitante se mantenga alejado de ella. La guarda de que es objeto es parte de la veneración que se le reconoce. Y este reconocimiento incluye la idea de que está dotada de un gran poder. Al mismo tiempo, la sacralidad de que están dotadas las cruces impide que puedan ser sacadas a la calle, y sólo se autoriza hacer eso con copias de las mismas (Cf. Redfield, Ibid, 292, 343, 422).

En Chinautla la cruz aparece como un aspecto religioso dominante. Dondequiera que hay sacralidad, allí está una cruz. Así, la encontramos en el atrio de la iglesia, y en una curva del camino que conduce al pueblo. En este último punto, el viajero que pasa por el lugar suele quitarse el sombrero, y al mismo tiempo se persigna. La frontera del pueblo comienza precisamente en dicho punto (Cf. Reina 1972, 25), y podríamos pensar en la idea de que su anterior, el lugar donde viven los chinautlecos, se ha consagrado a la cruz y es, por eso, un territorio bendecido.

Igualmente, se piensa que las cruces colocadas a lo largo de los caminos están dotadas de fuerzas misteriosas (Cf. Reina 1972, 45), con lo cual se significa que los pokomanes creen en la presencia de espíritus poderosos dentro del cuerpo de cada cruz. En realidad, el uso mismo personal de la cruz actúa como un amuleto, especialmente si atendemos a lo que decía (Ibid, 165-166) una india a Reina en ocasión de comentarle a éste los alcances protectores que se le atribuyen. A este respecto, la india afirmaba:

«Yo llevo una gran cruz que me sirve para protegerme cuando voy, ya tarde en la noche, por el camino. Uso la cruz para ayudar a los buenos católicos a morir rápidamente cuando están sufriendo; esto lo hago colocando la cruz sobre ellos; y cuando voy por el camino a altas horas de la noche y las almas de la gente muerta que están en pena quieren seguirme, pongo mi mano en mi cruz, me vuelvo y les hablo diciendo: ¡No me hagan nada, porque yo les voy a ayudar ahora mismo con mis oraciones! Luego coloco la cruz sobre mi espalda mientras camino, y las almas no intentan tocarme».

Esta declaración funda en sí una teoría fetichista y alegórica de la cruz entre los pokomanes. Con ella los indígenas asumen ideas de protección mágica contra los espíritus de aquellos muertos que acosan a los vivos y que pueden perjudicarles en ausencia del símbolo que les guarda contra el mal. Asimismo, también este espíritu de protección vinculado a la presencia de la cruz en los lugares mencionados, se extiende a los yacimientos de arcilla cuando en éstos se ponen cruces de ramas con la idea de que así no serán perjudicados (Cf. Reina 1972, 264).

Este carácter protector atribuido a la cruz, adquiere un sentido mágico cuando en diferentes lugares de Guatemala los indígenas, e incluso los ladinos, suelen pintar cruces blancas en las paredes, mientras colocan, asimismo, cruces de maderas en las puertas y en los techos de sus casas, así como en diversos puntos de sus ranchos. Se dice, además, que estas cruces protegen contra las sequías cuando están puestas en los pozos que se hallan situados en los patios de las huertas. Generalmente, los actos de poner estas cruces corresponden a las ceremonias que tienen lugar con motivo del 3 de Mayo (Cf. Termer 1957, 245).

Los símbolos y alegorías concernientes a la significación sagrada de la cruz antes de que fuera introducida por el Cristianismo, son, pues, todavía numerosos. Y en tales contextos, la forma misma de asumirla en los festejos ceremoniales y en las creencias de los indígenas, revelan su indudable carácter de influencia fertilizantes, protectora y terapéutica. En gran manera, también es cierto que la cruz tiene profundas correspondencias con una religión indígena de salud, y es ubicua cuando la consideramos en términos de sus diferentes virtudes y aplicaciones.

Por añadidura, y como muestra de su reproducción intercultural, los indígenas mayas *tojolabales* actualmente rezan a las cruces pidiendo lluvia para sus milpas, y así el Señor Santa Cruz es una divinidad encargada de fecundar el suelo donde están plantados los maíces (cf. Blom 1956, 284). En todo caso, la cruz típicamente indígena sería la de piedra esculpida (cf. Aguirre/Pozas 1973, 41), y además, entre los indígenas del Sur de México la cruz ancestral o de posesión doméstica la representa el jefe de cada familia (Ibidem, 39-40).

Como fuera observado por Blom (cf. 1956, 283), la cruz indígena maya no suele ir acompañada del Cristo, y habitualmente estaría colocada al aire libre. En términos actua-

les, y evocando una conceptualización prehispánica, la sacralización de la cruz se traduciría en forma del mencionado Señor Santa Cruz. En Quintana Roo un informante indígena diría que el árbol sería en origen el antepasado de toda la vida y la cruz debe entenderse como un árbol sagrado adscrito a una identificación: la del Señor Santa Cruz. Asimismo, cuando la cruz se antropomorfiza los indígenas de Quintana Roo puede que la caractericen vestida con un traje de hombre. E igualmente, en la Sierra de Juárez, Oaxaca, los indios *mixe* cortan y descortezan los árboles que crecen en forma de cruz, hasta ponerlos junto a la cruz cristiana (Ibidem).

Por las razones señaladas, no es difícil pensar que esta tradición prehispánica haya sido conservada en forma de símbolos claros de continuidad entre los indígenas de nuestro tiempo, pues además de los ejemplos citados aparece el de los *tzotzile* de Chiapas. Entre éstos, la Santa Cruz aparece puesta en solitario en una capilla encumbrada, sobre una colina y dando vista al sol, y como señala Guiteras (cf. 1961, 74), este símbolo sería más pagano que cristiano. Comúnmente, y por añadidura, en San Pedro Chenalhó, asimismo *tzotzil*, con motivo del período de siembra del maíz, una vez regresada la familia del campo a la casa, se desplazan al centro ceremonial para implorar a Santa Cruz y a San Pedro (Ibid, 43-44).

Y lo que es también importante en cuanto a dicho recurrente sentido de periodicidad, simbólicamente relacionada con la naturaleza, este carácter se contiene, asimismo, en la ceremonia de iniciación a que suelen estar sometidos quienes asumen cargos políticos de gobierno local en Chenalhó. En esta ocasión, suelen dar vuelta al poblado en busca de un árbol de laurel, y encontrado éste depositan ramas pequeñas del mismo en la capilla de la Santa Cruz (Ibid, 84-85). Investido de un carácter cíclico, este ritual aparece ostensiblemente dedicado a propiciar la eclosión vegetal o reproductiva de los elementos naturales del alimento, y así la cruz y sus rituales son elementos de mediación por cuyo medio se aseguran los vínculos del hombre con la Naturaleza divinizada de la vida material y social.

Adicionalmente, no es una casualidad que en Chenalhó exista una dedicación ceremonial al Cristo/Niño, y tampoco lo es que el mayordomo encargado de cuidar la Santa Cruz sea un joven indígena que se inicia en este cargo siendo pobre, mientras que un año después, al término de su período de servicio, se le considere rico, precisamente porque a partir de ahora sus cosechas serán buenas y sus animales tendrán buena salud (cf. Guiteras 1961, 96). Para nosotros, ésta vendría a ser una representación del antiguo ritual prehispánico en el que la fecundación vegetal estratégica, la del maíz, sería equivalente a un proceso de nacimiento, madurez y muerte. Aquí la cruz sería, en realidad, un símbolo servido por jóvenes en la medida que el vigor de éstos puede ser identificado con el discurso vegetal de la vida de los seres que sirven como alimento del hombre.

Confirmando este aserto, en Chinautla sería el Niño de Atocha la deidad juvenil, asimilada al crecimiento simbólico de la vegetación, la que constituye una replicación del sentido religioso de su figuración.

Se dice que el Niño de Atocha se apareció en Chinautla en una fuente y durante un 13 de Septiembre (Cf. Reina 1972, 240). De hecho, en tanto transformación reinterpretada, el Niño de Atocha mantendría una relación estricta con el agua, pero también y es importante, tiene una colina propia, llamada el «Cerro del Niño», donde se le reza y dedican preces periódicas. Para situarlo en una posición semejante a la de una incertidumbre existencial, el «Niño» es considerado antojadizo y caprichoso (Ibidem), de manera que algunos fracasos vegetativos causados por falta de lluvia los pokomanes pueden racionalizarlos como debidos a un enfado del santo.

Incorporación de la cruz cristiana

La incorporación de la cruz cristiana en el horizonte sagrado de los indios fue equivalente a la integración de una sección profunda del mundo trascendente del español en la mente indígena. Se trataría, en este caso, de una identificación con el extranjero, con los poderes taumátúrgicos de los extraños que entraban con su magia en el yo de los indígenas. Acompañado de la cruz, el Cristo/Dios, convertido en Santa Cruz, se hizo pronto parte profunda del humilde espíritu indio, tradicionalmente acostumbrado a saberse sometido y que ahora resultaba estar soliviantado por el impacto traumático que sobre su corazón ejercían los conquistadores españoles.

Indudablemente, los misioneros tuvieron poco que pugnar para convencer a las bases indígenas, acostumbradas a obedecer en materias de poder y religión, pero sí, en cambio, se vieron rechazados por el sacerdocio indígena encargado de sostener la hermenéutica de su sistema espiritual también comprometido con la suerte de los poderosos señores que gobernaban la Mesoamérica indígena. La principal resistencia que encontraron los misioneros católicos fue la de los sacerdotes indios consagrados al ejercicio de los cultos politeístas. Incluso hasta algo avanzado el siglo XVI, todavía la influencia de este sacerdocio sobre los indígenas continuaba siendo muy importante, y aunque parte del culto se realizaba a escondidas de los celosos eclesiásticos católicos, su actividad sobre los nativos continuaba establecida y permitía mantener tenazmente muchas de las formas religiosas tradicionales.

Como ha señalado León-Portilla (Cf. 1976, 88-89), hubo grandes resistencias a la asunción del Cristianismo, y durante este proceso se produjeron intentos y esfuerzos de regreso a la fe prehispánica. En un caso de Inquisición, y en 1558, descrito por León-Portilla (Ibidem), se acusaba a un predicador indígena, Juan Teton, vecino de Michmaloyan, Valle de México, el haber instado a los moradores de dos poblaciones, Coatepec y Atlapolco, a que renegaran de su nueva fe cristiana, y para sacudirse el bautismo les conminaba a que se lavaran la cabeza. Al mismo tiempo, les amenazaba que si no le hacían caso, les sobrevendrían grandes males y hasta se transformarían en aquellos animales de cuyas carnes comían y que habían sido traídos por los españoles, como serían vacas, puercos y gallos.

El curso de esta resistencia religiosa nos advierte acerca de que el sentido religioso indígena era muy profundo en lo que refiere a la relación original de los hombres con sus antepasados constituidos en autoridades morales de su consciencia y de sus actos, hasta el punto de que aquéllos podían ser considerados como fuentes de sacralización. Así, uno de estos sacerdotes indígenas, al referirse (Según León-Portilla 1976-77) a su rechazo del catolicismo y a su voluntad de seguir practicando la religión de sus antepasados, decía lo siguiente:

«Ellos nos dieron sus normas de vida, ellos tenían por verdaderos, daban culto, honraban a sus dioses».

Por supuesto, lo que se advertía sería una constante condolencia por las pérdidas ético-religiosas que representaba la irrupción de los cristianos en sus tradiciones rituales y, en consecuencia, la transformación de las creencias de sus actuales generaciones, en particular de los cambios que se producían en sus descendencias, en sus hijos.

En estas condiciones, los enfrentamientos ideológicos que resultaban de esta oposición entre sacerdotes nativos y frailes cristianos conducían a intentar estos últimos

la supresión de estas rivalidades, sobre todo con la idea de que no sólo era importante persuadir a los indígenas respecto a que la nueva religión era superior a la tradicional, sino que también se percibía la ventaja de extirpar las llamadas idolatrías en la medida que la misma supresión indicaba el poder del dios de los vencedores.

Desde luego, esta resistencia del sacerdocio nativo formaba parte del diálogo crítico que éste mantenía con los frailes españoles. Pero al mismo tiempo, ocurrían hechos que confirmaban la creciente desesperación de estas generaciones sacerdotales nativas ante el impacto que ejercían los frailes en las mentes de sus hasta entonces feligreses y acólitos, ahora acosados por la entrada de otra religión, asimismo interpretada por muchos como más verdadera por más triunfante.

La simplista credulidad de común indígena parecería manifestarse de varias maneras. Se diría por Juan Ventura Zapata (Cf. León-Portilla 1976, 82), y lo adoptamos como un ejemplo, que en 1526 un sacerdote de Tezcatlipoca proclamaba abiertamente su condena contra todos aquellos que adoptaran el culto y las creencias cristianas y que, asimismo, se hubieran bautizado, con el consiguiente abandono de sus obligaciones rituales para con los dioses de sus antepasados. Sin embargo, cabalmente la persecución y denuncia de estos sacerdotes nativos era emprendida por discípulos de los frailes cristianos.

Ellos eran los que acosaban a dichos sacerdotes, ahora designados como hechiceros. Algunos de estos llamados hechiceros reclamaban de sus feligreses la vuelta a su religión anterior, y para el caso los amenazaban con el final de la vida, a causa de que sobrevendrían grandes hambres y catástrofes seguidas de transformaciones ciertamente trágicas para los pueblos indígenas.

En algunas de estas experiencias y lamentos jeremiacos, se hacía mención de que los indígenas acababan siendo personas situadas en lo que Sahagún (Según León-Portilla 1976, 80-81) llamaría estar *nepantli*, o sea ocupar una posición funcionalmente indecisa, o mentalmente oscilante entre lo indígena y lo español, sin ser, en definitiva, ninguna reproducción específica total de lo uno y de lo otro. De hecho, lo que se daba era un proceso de transición cultural en el que los sentidos intelectuales de la vida entraban en crisis de autoridad moral.

En un texto de Sahagún, los *Coloquios* (Cf. León-Portilla 1976, 132-133), algunos informantes indígenas dirían:

«Y ahora, nosotros
destruiremos la antigua regla de la vida?
Es ya bastante que hayamos perdido,
que se nos haya quitado,
que se nos haya impedido,
nuestro gobierno».

Eso cabe entenderlo como el lamento propio de una clase dirigente derrotada que perdía, primero, su poder político, y que luego se sentía abandonada por sus clases sociales dependientes, una porción de las cuales entraba a identificarse con la de los vencedores. Pero el *nepantlismo*, o vivir en la oscilante posición del estar en medio, fue parte de la experiencia religiosa de los indígenas y condujo, finalmente, al sincretismo. O sea, el estar en medio se suplió con el estar parcialmente con ambos en una especie de síntesis o redefinición existencial metafísicamente lógica en la medida que discernía una solución fundada en transformaciones parciales que, mientras no negaban las cualidades

de lo propio, al mismo tiempo desarrollaban formas nuevas, en realidad incorporaciones destinadas a pensar y a figurar el mundo material como una reverberación cíclica.

Por supuesto, no se dejaba totalmente la fe anterior, ni tampoco se adquiría integralmente la nueva. En cada caso, se sublimaban ambas mientras se permanecía indígena. Esto último sería una identidad «pagana» o idolátrica fusionada con otra identidad semejante: la de los «Santos», incluida la misma cruz. De algún modo, además, la «naturalidad» religiosa traducida a creencias místicas en las que la naturaleza era un agente metafísico de conexión con los dioses, pudo continuar ciertamente en aquellos lugares donde las formas de subsistencia, por su precariedad tecnológica, dejaban mucho margen de actuación simbólica a las fuerzas sobrenaturales.

La cruz cristiana apareció primero como una forma espiritual cargada de funciones y de actitudes fetichistas. Los españoles la llevaban consigo en sus pechos, la alzaban como una bandera, la llevaban en procesión y se inclinaban fervorosos ante ella cuando celebraban su Misa. La cruz iba, pues, delante como un ente emblemático políticamente comprometido con los españoles. En su nombre los conquistadores luchaban contra los «paganos», y cuando los clérigos emitían el mensaje cristiano la hermenéutica religiosa del indio transformaba el sentido del signo de la cruz en instrumento de mediación mágica con lo sobrenatural. Esto es, añadía esta señal a su repertorio de asociaciones con la divinidad. En realidad, el indio de los primeros contactos con los españoles no asumía la cruz literalmente dentro de la ortodoxia cristiana. Lo que hacía era adoptarla como parte de un gran poder, el que demostraban los españoles, un poder que en su forma de cruz el indígena traducía en la línea de una incorporación mística que ponía en función de fracaso a los propios dioses tradicionales.

Las puntas de la cruz constituían un poder mágico dirigido hacia los cuatro puntos cardinales, y la intersección de lo horizontal con lo vertical fundaba un centro y proclamaba, asimismo, su autoridad unitaria. El sentido simbólico de la cruz en este punto consistía en destacar la idea de que la fuerzas centrífugas del cosmos se conciliaban a partir de una simetría: la del ordenamiento esquemático de la heterogeneidad pluriforme dentro de un sincretismo convergente.

A este respecto, la cruz sería tanto lo que Jung (cf. 1976, 735) ha llamado un símbolo de unión de los opuestos, como también sería un símbolo de la forma telúrica tendida u horizontal realizándose hacia la trascendencia mediante su intersección con los ascendientes genealógicos de la verticalidad generativa. Es, por eso, un medio de salvarse del ocaso implícito en los símbolos horizontales.

Su presentación por los españoles actuaba como un medio mágico de absolución de sus culpabilidades sensuales, pues quien no actuara en su nombre era, por lo menos, parte activa inconsciente del mundo demoníaco de los ídolos. En su nombre el mundo material podía convertirse fácilmente en mundo espiritual. A la vez, poseía cualidades protectoras y terapéuticas cuando los españoles la invocaban en sus plegarias.

Con la cruz prendida del cuello, o repasando parte del cuerpo como en un masaje simpático/espiritual, los españoles definían su identidad metafórica y actuaban de manera terapéutica y conciliadora sobre sí mismos. Y con ella los misioneros se transformaban en médicos de almas. Y asimismo, se utilizaba como una película invisible protectora, que predestinaba a quienes la invocaban contra sus enemigos. La cruz era transportada como un fetiche: eliminaba peligros y conjuraba contra los monstruos. De hecho, para un cristiano mataba a la muerte última, la del alma. Y procuraba indemnidad al sujeto que la asumía en actos profundos de fe.

Al principios, era parte de la identidad exclusiva de los españoles, y con ella éstos

simbolizaban estar identificados con un poder sobrenatural que les proporcionaba ventajas en la dominación. Adoptar el indio este símbolo de la cruz significaba adquirir otra identidad, en cierto modo la del español. Dicha adopción suponía establecer una identificación trascendente, más que con la dominación, con la mediación que la cruz adquiría cuando actuaba sobre los actos del poder. Lo que podría verse como una idolatría era, además, una forma de acción para ser libre dentro de una protección sobrenatural interpretada eclesiásticamente y civilmente por los españoles. La conversión a la cruz eliminaba automáticamente la esclavitud y determinaba reparos a toda clase de servidumbres. La cruz actuaba, pues, como una magia social consistente en proporcionar al indio medios de liberación personal, de manera que la movilización de las potencias trascendentes de los indígenas hacia la cruz cristiana podía tener, a la vez que un efecto terapéutico, una derrama protectora.

La cruz era símbolo de poder, y éste lo definían los españoles con sus triunfos sobre quienes resistían sus conquistas. Asimismo, y ya en una fase de desorganización avanzada de las estrategias resistentes de los indios, la cruz adquirió en éstos un sentido de reconstrucción adaptativa de su personalidad. Para este tiempo, comenzó a significar lo que Jung (cf. 1976, 735), denominaba evocación intrínseca de orden y estabilidad. En el caso mesoamericano, los indios la adoptaron basándose en el principio de que su asunción contribuía a restablecer su amenazado orden cósmico, un orden tradicionalmente responsable de la reproducción vegetal y del sustento del hombre en la Tierra. En tal caso, la incorporación de la cruz al esquema existencial del indio mesoamericano significaba restablecer el orden perdido por su propio ser interior.

La asunción de la cruz por parte del indio contribuía, por eso, a suprimir la confusión simbólica introducida por los españoles en el esquema conceptual de Mesoamérica, y era, por eso, un medio de eliminar el conflicto vital que lo aturdió y cuya continuidad le impedía construir un *statu quo*, un estatus de reproducción necesario para la estabilidad de un ego ciertamente desconcertado. De hecho, con la cruz simbolizando un sistema de dominación divinizado, su asunción por el indio significaba el retorno a un orden ahora perdido y, por su medio, alimentaba el recobramiento de un estado de seguridad que las guerras de conquista perturbaban.

Entre la primera difícil comunicación entre indios y españoles, impedida lingüísticamente y el desarrollo de los antagonismos derivados de las conquistas, los indígenas habían comenzado a oscilar entre la guerra y la alianza. La observación del emblema simbólico de la cruz en cuanto identidad de poder fue, pues, un factor de conciliación entre unos y otros, no tanto porque los españoles fueran bienvenidos en guerra, cuanto porque traían consigo un Dios que les ganaba batallas y que, asimismo, se exhibía alzada y estaba con los españoles dondequiera que éstos obtenían una victoria. En la consciencia de los indios, si los dioses eran combatientes entre sí, y si el pueblo que predominaba sobre los demás tenía un dios impulsor, era obvio que el dios de los cristianos y sus diferentes manifestaciones en forma de Cristo, la Virgen María, Santiago y los Santos, adquiría el sentido de una trascendencia dominante sobre las formaciones cósmicas nativas tradicionales.

La polisemia intrínseca a las primeras identificaciones del indio con la cruz era inevitable. Por una parte, el indígena podía requerirla como un medo de reforzamiento de su sistema de seguridad a partir de una relación mágica con el orden trascendente: por otra, podía necesitarla pensando en razones prácticas de conciliación social con los vencedores. Así, el indígena tenía que optar entre la conversión por discurso de convicciones, la fe racionalizada e, incluso, la misma revelación obtenida desde la Misa y los Sacramentos, y la conversión por experiencia utilitaria.

Una conversión al Cristianismo no era sólo cuestión de bautismo; debía ser más bien el resultado de una convicción profunda, trascendente, donde la fe como elemento fundamental no podía darse directamente por la palabra, pues en sus inicios ésta se demostraba insuficiente. Lo que se dio fue una asociación adaptativa entre los elementos religiosos nativos o propios y los cristianos, y ello se hizo por medio de la aproximación a un símbolo, el de la cruz, que también se daba en las tradiciones indias, aunque con distinta identificación. La cruz era más concreta que la palabra; en cierto modo, era un valor natural que, primero, podía discernirse dentro de las categorías indígenas como un elemento que sólo necesitaba transformación para conciliar a dos mundos puestos en oposición dialéctica. Así, la exposición de la cruz ritual en la Misa y en los combates correspondía a la presentación de un código discursivo que el indio podía entender, porque él mismo utilizaba mensaje alegóricos semejantes cuando comprometía a sus dioses con sus causas políticas.

La reducción de presión que alcanzaba el indio adhiriéndose a la causa de la cruz era, también, un medio de reducir los rigores de las conquistas y la dominación que seguía a los triunfos de los españoles. La Asociación posterior que el indio hizo con la cruz fue, primero, alegórica, le gustaba representarla y adornarla como se viste a un muñeco, pero en todo caso reconocía en ella un principio activo, el del poder total. Mediante su asociación con este poder, el indio adquiría conexiones de conciliación con los españoles, y hasta disminuía la eficacia represiva de éstos al frenarlos moralmente.

De algún modo, ésta era una especie de relación mágica, conllevaba una expectativa de resolución del conflicto humano activo que confrontaban unos y otros. A través de la cruz el indio comenzó a entrar en diálogo ritual con los españoles: la Misa los reunía, y por ella se iba construyendo la noción de un nuevo superego, el del Cristianismo. Progresivamente, la cruz adquirió para el indio un valor terapéutico. Se empleaba en las rogativas y en las preces, los enfermos acudían a ella para curarse con su contacto o con la simple visión mística de sus señales emblemática.

En el pensamiento hispánico de los conquistadores y de los misioneros españoles la cruz poseía un carácter semejante al que Durand (cf. 1981, 38), advierte para las imágenes ascensionales: tienden a ser luminosas precisamente porque suben en la dirección del cielo, esto es, se dirigen hacia los puntos limpios del horizonte. Para los españoles la cruz construía un movimiento espiritual y les proporcionaba un congraciamiento con la divinidad sobre la base de transformar las culpas inherentes a su pragmatismo y materialismo vulgares en una forma espiritual de conciliación del Yo con la trascendencia. La alternancia de los españoles consistía, sobre todo, en someterse a la cruz y al rey, mientras ejercían dominio material y político sobre el indio. El sentimiento de culpabilidad y su correspondiente expiación por parte de los españoles fue advertido muy pronto por los indios, y éstos obtuvieron rápidamente la idea de que la asociación de la cruz con el hombre tenía un componente taumatúrgico especial, en el sentido de que quienes la adoraban se convertían en seres libres, y siendo indios adquirirían el privilegio de ser tratados como iguales por la Iglesia y como vasallo por el rey.

En nuestro caso, habría más homologías de que ocuparse. Con la cruz estos españoles ascendían sobre su propia universalidad personal; hacían ésta más elevada, y en una trascendencia estrictamente social se colocaban también, por transformación, en una posición luminosa, la propia de arriba, la del cielo. Al mismo tiempo, sin la cruz el indio asumía una posición descendente de carácter tenebroso, telúrico, lo cual en términos de estatus se identificaba con un ente estrictamente sensual, el de la Tierra, símbolo asimismo confundido en el seno de la densidad oscura de sus interioridades subterráneas con la muerte, una incapaz de asociarse por sí con un simbolismo limpio y claro.

La cruz, entendida como una metáfora ascensional dentro del contexto de la conquista y de las Misiones, sería, por eso, una transposición de la estratificación social sublimada espiritualmente y magnificada por medio de la acción vertical, sustancial a toda función de estatus o del poder.

Confrontada con los símbolos indígenas, la transformación de éstos en forma de colisión con los cristianos, consistiría en que mientras la cruz masculinizaba por ser símbolo e imagen totémica de los españoles, vistos como hombres sin mujeres, por el contrario, las imágenes sometidas de los indios, en tanto subyugadas por el Cristianismo y, asimismo, situadas en su derrota en lo bajo de la estratificación, en boca y suerte fértil con la tierra, se feminizaban y adquirirían, paradójicamente, la precariedad del diseño asimétrico de la misma naturaleza. Cristo en la cruz está cerca del cielo porque aparece colocado en la dirección del ascenso, y en la victoria de los españoles los dioses indígenas adquirirían horizontalidad, en cierto modo representaban una virtualidad femenina y, específicamente, una posición semántica adscrita a una ideología de subordinación.

La cruz apareció como una mediación simbólica entre la guerra y la paz. Los indios que la asumían eran amigos de los españoles, y los que la rechazaban eran tenidos como enemigos. Si los dioses indios figuraban ser seres que combatían entre sí por la primacía entre los hombre; si Huitzilopchtli, símbolo nacional mexicana, se enfrentó históricamente a Quetzalcóatl, y si ahora éste reaparecía a través de los españoles, el símbolo de la cruz adquiría un sentido militante, y quienes triunfaban con ella se identificaban con la magia de su misma capacidad de transformación. Quien, indio, asumía la cruz no sólo se hacía cristiano, sino que también adquiría los bienes espirituales de éste y su dignidad trascendente podía reaparecer reconocida a través de lo que era la misma libertad del cristiano.

Podría ser importante entre los indios el hecho de que la cruz aseguraba su salvación, pero más importante todavía era el que le procuraba un medio mágico de identificación productiva con la esperanza. Por consiguiente, se rectificaba el fatalismo existencial inherente a la presunción inevitable del Destino, y con el Cristianismo el indio se homologaba con la esperanza. Toda procesión, toda misa, toda veneración eran para el indio medios de realización individual y colectiva, y quienes asumían la cruz asumían también la verticalidad, la dignidad del estatus, tanto como el ascenso hacia el infinito y la reconstrucción de su existencia sobre la base simbólica de la identificación con la fuerza de los triunfadores.

De hecho, la asunción de la cruz por el indio significó el que éste transformara su primera extrañeza y distancia semántica en sustancia cristiana. Está incluía el pacto con los vencedores, y de ahí entraba en una órbita de alianza universal, la de la familia católica. De acuerdo con eso, los Otros se convertían en un Nosotros, de manera que el indio cristiano comenzaba a ser un español y éste, por aproximación, comenzaba a ser un indio. La cruz instaba, en la trascendencia y en la religión, a la conciliación de los contrarios étnicos y culturales, y lo que es más importante: resolvía por medio de la comunión en Cristo el problema de la gran diferencia inicial entre indios y españoles, el de la fe discrepante. De este modo, lo que era totalmente diferente, las respectivas culturas y sus hombres, se convertía en relativamente distinto, puesto que con la religión de la cruz comenzaban a darse las primeras aproximaciones existenciales entre las diversidades.

En cierta manera, uno de los elementos mágico-espirituales de la cruz lo constituía su identificación con las fuerzas españolas triunfantes. Esto era por sí una marca de superioridad material, fundada en el favor de cada dios nacional, era también un síndrome de superioridad religiosa. Cabalmente, la cruz venía a ser un símbolo de recapitula-

ción mágica ostensible, una fuerza visible que como forma se utilizaba para implantar a los españoles entre los indios. Las manos, los brazos, los pies y el cuerpo del Dios/Cristo se encontraban en ella, abiertamente dirigidos a los puntos cardinales, asimismo distribuidos desde un centro polivalente: dondequiera la cruz estuviese, aquél se convertía en el centro del mundo, porque el punto del espíritu estaba presente en la convergencia de las cuatro direcciones ascendiendo y descendiendo. Siempre, y sincrónicamente, la cruz era tiempo y espacio, tierra o materia y cielo testigo del espíritu supremo, al mismo tiempo.

Por eso, cuando los españoles plantaban la cruz en el suelo y junto a sus estandartes de campaña, y cuando, asimismo, se inclinaban y humillaban ante ella, y cuando los frailes la besaban con unción y con ella avanzaban hacia los indios y les predicaban, y llevaban la cruz en sus manos o en sus pechos, y la dirigían hacia el cielo, y cuando, por añadidura, morían con ella en plegaria íntima, hacían algo más que venerarla: de hecho, establecían una relación mágica de alianza profunda entre la forma/cruz y el Espíritu/Dios. en este punto, los indios adquirieron la cruz como una mediación entre el poder humano y el poder divino.

Cuando los indios adornaban con flores las cruces venían a proponerles una estética, combinaban la radicalidad hermenéutica del símbolo trascendente con la hermosura cíclica de la naturaleza representada por los colores de sus plantas más delicadas, y en éstas los ramajes con que envolvían la cruz servían para prolongar la relación entre la divinidad de arriba y la divinidad mediadora de abajo, la de la Iglesia. De algún modo, establecían una cierta síntesis entre el simplismo estrictamente espiritual del simbolismo cristiano y la belleza temporal de la flor empleada como signo de la fragilidad de la vida. La sensible diversidad de la flor venía a significar la unión con la cruz de las bellezas sensuales en su extrema accesibilidad humana.

Para los indios el síntoma de la cruz fue una demostración de que el diseño de la vida podía ser, a la vez, una combinación de soberbia, la del conquistador, y de humildad, la del fraile. Todo era cuestión de elegir, pero en cualquier caso la causa de los dioses indígenas siempre había sido la causa de las fortunas oscilantes de la lucha entre los hombres, entre las naciones. Para el indio la dicotomía podía incluso ser desconcertante cuando lo que se predicaba, la humildad y el sacrificio del Dios cristiano, era replicado por la violencia de las conquistas. Sin embargo, al mirarse a sí mismo no le era difícil entender que la dicotomía era un universal del hombre y que sus propios dioses la reclamaban como un absoluto de sus dones y de sus evasiones.

Así, las identidades podían ser contradictorias, y al comienzo confundieron a menudo el continente con el contenido, la cruz del amor en antagonismo con la espada del odio. Y también tenían ocasión de advertir que la cruz de los frailes encantaba a los soldados bajo la forma de una especie de experiencia de unción mística exultante y de arrobo interior. Era, en definitiva, un símbolo de misterio que, sin embargo, dirigía la vida en ascensión y contra la muerte.

Las contradicciones afectaron al indio en forma muy relativa, pues su costumbre le llevaba a racionalizar que si en la práctica la lucha era entre hombres, entre guerreros y soldados, en los símbolos de esta confrontación la guerra significaba también una prueba de fuerza entre dioses. El hecho de que los suyos fueran destruidos suponía también la convicción de que el mundo que hasta entonces había determinado, cesaba de ser su creación, y por lo mismo comenzaba a ser sustituido por el que correspondía al nacimiento de otra edad. Por eso, si el triunfo combatiente de la cruz cristiana configuraba también la idea de la victoria del bien sobre el mal, una racionalización simplista consistía en justificar la suerte de las divinidades como una función subyacente a los méritos de los hombres.

Mientras, la derrota de los propios dioses indios, para éstos podía significar que se abría de este modo un nuevo ciclo entre los hombres.

En este sentido, muchos indios vieron en la cruz un amuleto de los españoles, personal en la medida que se presentaba en forma de ornamento pectoral, colectivo en cuanto aparecía en imagen emblemática ostensible y era transportada, en subliminad ceremonial, como un tótem etnogénico responsable último de los actos totales de los españoles. Para los indios la cruz transportaba algo así como las potencias desplegadas de un nuevo ordenamiento cósmico.

A este respecto, no sólo era una visión mágica lo que se obtenía de la cruz; asimismo, era la expresión del bien y del mal. Del bien en la medida que se asumiera la eternidad feliz en su cosmicidad, o en la medida que por medio de actos rituales de veneración la fe conquistara el sentido último de la vida en términos de una comunión con Dios, símbolo de todo poder. Del mal en la medida que fuera resistida con la fuerza de la contradicción activa, oponiéndole una racionalidad obstinada y organizada, todo lo cual sólo podía darse, en esta coyuntura histórica, en la religión sangrienta del sacrificio humano y, por eso, en los ídolos del indio.

La superioridad simbólica de la cruz fue, en todo caso, la experiencia de otra superioridad, la de la fuerza misma de quienes la imponían con su violencia y de quienes, asimismo, la predicaban y difundían con la convicción de que su discurso espiritual dominaría porque era más verdadero y estaba mejor servido.

Esta era una cuestión de convicciones hechas o definitivamente construidas en cuanto se resumían por medio de una cultura de religión cristiana. O sea, a medida que las culturas indias eran penetradas socialmente por la cultura española, en dicha medida el indio asumía la cruz más que como una convicción primera, como una estrategia de defensa adaptativa. En realidad, la adopción de la cruz vino a ser un instrumento de intersección que permitía al mundo indio ser progresivamente homologado con el mundo español. La misma marca de gentilidad, atribuida por los cristianos a los indios de religión prehispánica, era en sí misma un símbolo peyorativo, una forma de clasificación ideológica por cuyo medio el indio quedaba colocado en una doble inferioridad, la del ser que no comprende al Otro y cuya ingenuidad le sitúa dentro de una etapa infantil que requiere adiestramiento para superarla y la de que, históricamente, todavía no adquiría responsabilidad sobre su teoría existencial. El indio era captado como un ser que siendo pagano carecía de derechos a vivir dentro de la libertad civil que se proclamaba como propia de los cristianos.

Al entrar en crisis la consciencia cultural de los indios, la cruz vino a sugerir la necesidad de constituir un replantamiento de los significados relativos a la naturaleza de los dioses. En su anterior representación, y de acuerdo con las capacidades atribuidas a sus dioses, el poder de éstos sobre la naturaleza se distribuía en forma de cualidades y atributos parciales que, en cada caso, eran aspectos de un cosmos y se manifestaban de un modo, positivo o negativo según los casos, sobre el conjunto de los bienes materiales que los hombres poseían y que se recibían en forma de gracia y benevolencia determinada desde el mismo orden ritual de las representaciones. Cada una de las formas vitales se representaba en diferentes dioses. De hecho, se trataba de una representación de metafísica de la naturaleza, y ésta permanecía magnificada a través del discurso ceremonial sacralizado.

La cruz cristiana era, en cambio, un principio de identidad entre los españoles y, por contraste, al comienzo era un signo etnogénico atribuido a dichos españoles por los indios. La cruz era también el Otro, el español. Y la cruz, por contraste, evocaba la derrota

de los propios dioses indígenas. Para una mente religiosa como la indígena, acostumbrada a pensar la vida de los dioses como una forma necesaria de la voluntad vital traducida en forma de acción sobre la naturaleza, la cruz cristiana comenzó siendo una señal abstracta que sólo dotándola de poderes fácticos podía ser entendida como fuerza positiva. Esto es, la lógica del discurso conceptual indígena podía entender la cruz sólo como un poder asociativo vinculado a la protección de quienes, los españoles, la presentaban como símbolo de su identidad trascendente.

Para los indios su primer contacto con la cruz podía significar un síndrome de potencia mágica incorporada a un objeto, la cruz, que obraba más eficazmente que los símbolos sagrados propios. Y también las primeras visualizaciones de la cruz por los indios apenas adquirirían el mismo sentido que las cruces tenían en su propio esquema mental. En este último, la cruz apenas tenía poder por sí misma, pues, en general, era sólo un atributo de acompañamiento en la representación de las cualidades adscritas a un dios. Su capacidad metafísica era parcial.

Su presencia en las representaciones indígenas indicaba movimientos de la naturaleza y evocaba el carácter panteísta de las formas dramáticas de los cruciforme. En cuanto a movimientos, era una relación naturalista consistente en componer vegetales e imágenes provocadoras de lluvia. En suma, era como recordar a los dioses que los hombres no los olvidaban, que los servían por medio de ritos adecuados en los que se exigían una descripción precisa de sus correlaciones, porque la vida humana permanecía identificada con experiencias inexorables de crecimiento, madurez y muerte. Además, y de algún modo, en las vidas de la naturaleza se reconocían incertidumbres esenciales con efectos en sus colectivos. Así, la lluvia era para todos, y las nubes y el viento también. Los equilibrios naturales no estaban dados por los hombres, y de ahí los dioses se reservaban las decisiones que afectaban a los ciclos vitales.

La forma implícita de relación del indígena con la cruz era, en todo caso, una de servicio a la divinidad. Esto es, se fundaba en ceremoniales propiciatorios que describían una función cíclica o circular de fecundidad agrícola. En el caso cristiano la cruz significaba una relación de carácter anagógico, metafísica, y más que representar un suceso circular del mundo o de la naturaleza material cósmicamente identificada en los movimientos de los astros, representaba a una Iglesia donde cada individuo era responsable de sí mismo ante la divinidad y donde dicha Iglesia era, fundamentalmente, y como cuerpo de doctrina, un intermediario ante Dios.

Lo importante aquí es que la cruz cristiana era un símbolo personalizado en Cristo y hacía referencia a una historia del hijo de Dios en la tierra. En cambio, la cruz indígena carecía de personalización. Su singularidad consistía en referirse a una descripción, era parte de un diseño conceptual figurativo de una relación topológica donde la cruz era parte de un sistema impresionista de fertilidad, en unos casos, o de un sistema de actos en los que ella tenía una posición representativa de una parte de un suceso circular que debía reproducirse y que refería a sucesos materiales o de la naturaleza.

En tales términos, la cruz indígena vendría a ser un aspecto de una situación objetiva sublimada por su misma dimensión místico panteísta. En la cruz indígena todo estaba pensado como un aspecto mágico de una fertilidad periódicamente renovada, pero también periódicamente amenazada. De hecho, la cruz indígena era tanto un valor de significación metafísica, como era un valor de representación por cuyo medio se describía la posición de las diferentes funciones de los elementos que intervenían en un proceso de carácter mecánico y cíclico, la lluvia, por ejemplo. La cruz indígena sería, por eso, un símbolo que vincularía una media verdad empírica con una media verdad metafísica. Esta

sería una relación entre hechos de realidad material probada y hechos de poder metafísico elaborados por la creencia en la intervención específica de divinidades taumatúrgicas concretas.

El comportamiento de los indígenas respecto de la cruz tendría, pues, un carácter proyectivo, en un sentido: se manifestaba como una dirección de los sentimientos mágicos, asimismo conciliados con la nueva Iglesia a través de la mediación sagrada del símbolo espiritual cristiano. En esta primera consciencia histórica el Cristianismo se prodigaba como una fe expansiva, no tanto por su extensa difusión, como por su creciente capacidad de asimilación del mundo politeísta indígena progresivamente engullido por el absoluto cristiano, un absoluto que, además, asumía funciones mundanas de carácter circular y por ello se identificaba también con las necesidades panteístas del espíritu indígena. Conforme a eso, el dios absoluto de los cristianos también podía multiplicarse en forma de santos y de advocaciones sin perder por ello su estricto valor hermenéutico de causa única.

En este contexto, las dualidades estaban presentes en ambas religiones. La cruz cristiana reclamaba para sí la totalidad de la significación relacional con todo suceso en cuanto éste sería un aspecto del valor absoluto de Dios. En este sentido, la principal transformación de los símbolos cruciformes en la mente indígena consistió en santificar a los intermediarios, a los Santos, especialmente convirtiéndolos en identidades de la misma cruz. En sí la cruz no era un elemento coactivo que ejercía su eficacia directa sobre las nubes, el viento, los montes o la lluvia. Ahora era mucho más: era un símbolo de representación de la totalidad absoluta del Universo identificado con Dios. Y era también la magnificación de un triunfo: el de la noción de ciclo natural abierto a una eternidad superior que se determinaba a sí misma y que actuaba sobre los hombres en función de sus comportamientos morales, más que de sus relaciones mecánicas con la naturaleza sacralizada.

En lo profundo, la cruz era, en definitiva, un valor de esperanza en lo eterno, y más que una resucitación cíclica de la naturaleza a corto plazo o periódica, significaba una solución definitiva del espíritu sobre la materia. La cruz cristiana era, pues, un cuerpo místico representando un Absoluto espiritual que podía fragmentarse en forma de diferentes revelaciones, o sea, estaba en condiciones de manifestarse en forma de lluvia o de salud. Sin embargo, su valor espiritual tenía un carácter total, pues evocaba una relación con la divinidad también total. Por extensión, la cruz era un símbolo de poder total, y no era, por eso, una señal de lluvia o de viento; era una virtud más completa que la de cada ente cósmico porque, a diferencia de éste, era acrónica.

El espacio espiritual de la cruz sólo contenía el Absoluto, y en ella sus capacidades últimas no podían ser alteradas por ninguna razón humana, precisamente porque la razón absoluta estaba presente en la idea de ser, en todo caso, la cruz un absoluto: el propio del monoteísmo. Aunque el espíritu dual estaba presente en ambas religiones, la cristiana sometía una de estas cualidades, la del mal o del Diablo, al espíritu absoluto del bien, o de Dios. En este sentido, si en el politeísmo indígena la vida de los dioses reconocía el papel fragmentario de cada divinidad en sus relaciones particulares con dimensiones específicas de la vida de los hombres y de la naturaleza, y si la cruz india no era en sí una totalidad absoluta o dominante, por ser sólo una representación descriptiva de funciones, la cruz cristiana era, en cambio, el sujeto de una mediación omnimoda.

Al comienzo, los indígenas sólo podían entender la significación de la cruz a través de sus prismas tradicionales o de las instancias de los españoles. Existencialmente, los indios podían advertir dualidad en el comportamiento de los españoles. Este comporta-

miento, dividido internamente en forma de antípodas, las que se daban entre militares y frailes, podía ser en sí visualizado como una dualidad. Pero en sí misma la cruz que triunfaba, la de los cristianos, podía verse como una virtud de totalidad por los indígenas, precisamente porque afectaba a la totalidad de sus vidas.

Mientras el proceso de transformación de sus creencias religiosas no era posible conseguirlo en la generación adulta contemporánea de la Conquista, sin embargo, sí podía significarse desde el comienzo como una identidad que era propia de los cristianos y que para ser también la de los indígenas era indispensable renunciar a la imagen politeísta de la cruz y asociarla, por ende, con un sentido plenamente espiritual y taumatúrgico que en sí planteaba la asunción de un discurso existencial más próximo al Dios único que al Cosmos divinizado.

Al principio, la metalógica del indígena en términos de la cruz funcionó con arreglo a una figuración panteísta basada, asimismo, en la idea de que su implantación en la Naturaleza, en los montes, en los caminos, en los pueblos, en las casas y en todo cuanto era susceptible de vitalidad ejercía una presencia animada que actuaba en la dirección de conciliar los contrastes metafísicos integrándolos en soluciones materiales favorables para las necesidades de los hombres.

Los indígenas de la Conquista, y aquellos que se reproducían en sus tradiciones culturales, adquirieron al principio una idea de que la cruz no sólo servía para adorar a Dios en Cristo, sino que también permitía invocarlo mágicamente. En cierto modo, las primeras uniones indígenas tuvieron mucho que ver con la idea de que la cruz era un fetiche manipulante, a la vez personal y colectivo. Actuaba alternativamente para el bien individual cuando no estaba asociada con ceremonias públicas, y constituía un símbolo de relación privada cuando se trataba de traducir, en forma de resultados prácticos, una oración piadosa destinada a salvar el alma de un pecador.

Quizá esta noción de pecado haya constituido uno de los resortes más importantes de la movilización mágica de los indígenas en relación con la confesión y con el bautismo, sobre todo cuando, a través de la cruz, adquirían la idea de que sus males y desventuras eran, en realidad, el resultado de sus errores en materia de religión y, por lo tanto, eran la consecuencia de su infidelidad.

En gran manera, la proyección acabaría siendo anagógica, y mientras el control de la realidad mística sugería que la cruz reunía la vida de la tierra con la del cielo, con el misterio absoluto de la vida de Dios con el hombre, al mismo tiempo se establecía como una alegoría dinámica. Esto es, en este siglo XVI, y todavía insuficientemente desvanecidas las experiencias místicas prehispánicas, mientras, por otra parte, iniciaba una primera fusión entre muchos elementos de ambas religiones en el contexto de nuevas formas de expresión.

BIBLIOGRAFIA

- Aguirre, Gonzalo y Pozas, Ricardo: *La Política Indigenista en México*. México, Instituto Nacional Indigenista. 1973.
- Blom, Franz: *Vida Precortesiana del Indio Chiapaneco de Hoy*. En: Homenaje a Manuel Gamio. 1956, págs. 277-285
- Caso, Alfonso: *La Cruz de Topiltepec, Tepozcolula, Oaxaca*. En Homenaje a Manuel Gamio. 1956, págs. 171-182.
- Ciudad Real, Antonio de: *Tratado Curioso y Docto de las Grandezas de la Nueva España*. 2 volúmenes. México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM. 1976.
- Clavijero, Francisco Javier: *Historia Antigua de México*. 2 volúmenes. México, Editorial Delfín. 1944.
- Chevalier, Jean y Gheerbrandt, Alain: *Diccionario de los Símbolos*. Barcelona, Editorial Herder. 1986.
- Durand, Gilbert: *Las Estructuras Antropológicas de lo Imaginario*. Madrid, Taurus. 1981.
- Esteva Fabregat, Claudio: *El Mestizaje en Iberoamérica*. Madrid, Editorial Alhambra. 1988.
- Girard, Rafael: *Los Mayas*. México, Mex-Editores. 1966.
- Guiteras Holmes, Calixta: *Perils of the Soul. The World View of a Tzotzil Indian*. New York, The Free Press of Glencoe, Inc. 1961.
- Homenaje a Manuel Gamio: *Estudios Antropológicos*. México, UNAM, 1956.
- Jameson, R.D.: *Cross*. En: Leach/Fried (eds.). 1972.
- Jung, Carl G.: *The Symbolic Life. Miscellaneous Writings*. Princeton, University Press. 1976.
- León Portilla, Miguel: *La Filosofía MauhAtl*. México, Instituto de Investigaciones Históricas. UNAM. 1974.
- León Portilla, Miguel: *Culturas en Peligro*. México, Alianza Editorial. 1976.
- Motolinia, Fray Toribio de: *Memoriales o Libro de las Cosas de la Nueva España y de los Naturales de Ella*. México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM. 1971.
- Motolinia, Fray Toribio de: *Historia de los Indios de la Nueva España*. Introducción y Notas de Claudio Esteva. Madrid, Crónicas de América. Historia 16. 1985.
- Pozas, Ricardo y Aguirre, Gonzalo: *La Política Indigenista en México*. México, Instituto Nacional Indigenista. 1973.
- Redfield, Robert: *Yucatán. Una Cultura de Transición*. México, Fondo de Cultura Económica. 1944.
- Reina, Rubén E.: *La Ley de los Santos*. Guatemala, Seminario de Integración Social Guatemalteca. 1973.
- Sahagun, Fray Bernardino de: *Historia General de las Cosas de la Nueva España*. 3 volúmenes. México, Editorial Nueva España, S.A. 1946.
- Seler, Eduard: *Comentarios al Códice Borgia*. 3 volúmenes. México, Fondo de Cultura Económica. 1963.
- Termer, Franz: *Etnología y Etnografía de Guatemala*. Guatemala, Seminario de Integración Social Guatemalteca. 1957.
- Torquemada, Fray Juan de: *Monarquía Indiana*. 7 volúmenes. México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM. 1975-77.

MISCELANEA

EL SENTIDO DE LAS LETRAS EN EL CANTE

Francisco VALLECILLO

El mensaje de las letras flamencas, se diría ahora con evidente incongruencia semántica. El Cante fue siempre —y tendrá que seguir siéndolo para no perder su esencialidad— una expresión viva, varia y renovada de la peripecia humana. Por eso el Cante que va de la fragua a la era; desde la casa —el ker de los gitanos— hasta el «ghetto» mísero y lacerante; desde el amor, bajo tantas formas de expresión, hasta el odio; desde el negro pozo jondo de las ducas hasta la alegría de cantar a la luz; desde la conseja al hecho histórico; desde el consuelo a la pena infinita, irremediable; y claro y también y muchas veces sobre todo, especialmente en estos tiempos, cuando es rebelión frente a las injusticias y discriminaciones, como protesta en definitiva de quienes con sobrados motivos todavía hoy se sienten —o sienten a quienes lo son— siervos empujados a un terrón de hambre y de miseria, a una maleza indesbrozable que rodea a la injusticia de una sociedad terriblemente insolidaria. El Cante que no nos vale, el que no pudo valernos nunca porque nadie que lo diga o que los escuche podrá dejar de sentir sonrojo, es el que, para entendernos, incluso fuera de los confines flamencos, representa el señoritismo trasnochado, a la destreza de jinetes o sus aptitudes para reventar a humildes liebres o su prestancia sobre el brioso corcel (dicho sea para apurar el tópico), aquel que hubieron de crear pobres bufones a cambio de sórdidos mendrugos y encanalladas befas. Y esto, por supuesto, al margen de la belleza de algunos aspectos del entorno y de las costumbres andaluzas, especialmente cuando la copla no implica ningún servilismo, por ejemplo:

*Tengo una manola nueva
con cuatro mulas castañas
y la novia más bonita
que cobija el sol de España:
sevillana y morenita.*

El Cante ha de decir la verdad de la vida, de la peripecia humana, fuente inagotable de inspiración. Ya lo hemos explicado en anterior ocasión (Revista *Flamenco*, diciembre 1976) y tal vez por eso, y por haberlo escrito otras plumas evidentemente más afinadas que la nuestra, cualquier disquisición al efecto puede resultar ociosa. Sí que hay que decir que la letra en el Cante tiene una importantísima misión que cumplir, acaso en el Flamenco más

decivisa que en otras formas musicales cantadas. Pero sin perder de vista que la letra en sí —el «mensaje» ad usum— no puede ser base única de la copla, ni muchísimo menos, salvar o mejorar siquiera una música, un Cante defectuoso. Es cierto que el Cante llevaba años pidiendo a voces —que es el único modo de pedir las cosas que tiene el cante a voces, pero, a voces afinadas y templadas, hermosas— estaba pidiendo a voces un aire fresco en sus textos Pedía, y afortunadamente lo está consiguiendo, su liberación de aquellas terribles invocaciones a la *mare*, al cementerio, una desaparición bastante radical de su sentido luctuoso siempre convertido en melodramático: menos hospitales y casacuna, menos hermanas *perdiitas* y menos hermanos en fuerzas de choque y en el manicomio. En este aspecto hemos conseguido un gran avance, una indispensable profilaxis, frente a lo que tantas veces nos ponía en el dintel del mayor de los ridículos. Al margen de desviacionismos y renunciaciones más o menos movidas por intereses artísticamente inadmisibles, las letras empiezan a volver al esplendor que nos legaron Demófilo como recopilador y su hijo, dentro de la ecuménica amplitud de su temario, con el argumento social que viene a cantar inquietudes justas y afanes más que legítimos. Muchas son hechas por verdaderos poetas que saben —notable esfuerzo— apartarse de su deformación (?) intelectual para vestir las con el ropaje infinitamente más puro de la expresión popular e incluso no son pocos los cantaores que ellos mismos las escriben, con la ventaja grande de percibir mejor que nadie esa necesaria redondez que no puede aprenderse en ningún libro.

Letras que cantan el tema infinito, inagotable, de un hombre y una mujer que se quieren o que se encelan o que no se entienden o que, a fuerza de amor, acaban por odiarse:

*Y qué penita
que duermas solas,
si yo soy el trigo,
tú la amapola. (2)*

*No llores flamenca mía
que tus lágrimas le ponen
negro luto a mi alegría. (4)*

*A Dios pongo por testigo
jugaste con dos barajas
y eso no se hace conmigo. (3)*

*A los santitos der sielo
lestoy contando gitana
lo mucho que te camelo
y lo chungo que me pagas. (4)*

Ahí en la copla en la que el hombre clama justicia y libertad; protesta, se alza y se rebela:

*Así vivimos hermanos
que me encadenan si callo
y me matan si reclamo. (5)*

*Rompe las cadenas
y pide libertad
Pa (ra) que haya justicia en la tierra
que ésa es la verdad. (4)*

*A la luna le pío
la del arto sielo
que me ponga a mi pare en la caye
que verlo camelo. (1)*

Las creencias religiosas, motivo tan frecuente en el cante:

*Jincarse de roilla
que ya viene Dió,
va a resibirlo la mare a mi arma
y de mi corazón. (1)*

y también la desesperación, el desaliento, las duquelas grandes:

*A pasar fatiga
estoy ya tan jecho
que las alegrías se me güerven penas
dentro de mi pecho. (1)*

*Yo tengo un reló darena
que me cuenta tos los días
granito a grano mis penas. (4)*

*Te las quisiera contar
una pro una mis penas:
empiezo y me güervo atrás. (4)*

También el Cante ha hecho una gran aportación a los movimientos de restauración de las libertades públicas y muy especialmente en la lucha por la independencia de la patria, no sin cierta petulancia muy flamenca en algunos casos, por ejemplo:

*Con las bombas que tiran
los fanfarrones,
se hacen las gaditanas
tirabuzones. (1)*

*Sargan los Santitos
de San Juan de Dios
pa pedí limosna pal entierro de Riego
que va de por Dios. (1)*

*Doblen las campanas
doblen de por Dios*

*como mataron a Torrijos el valiente
¡Mire que doló! (1)*

*Mataron a Riego
ya Riego murió;
Como se viste, se visto de luto
toa la nasión. (1)*

*Baluarte invencible
Isla de León
donde no pudo entrá er coloso
Napoleón. (1)*

La persecución racial, el genocidio de los gitanos, tiene en la temática flamenca un amplio catálogo de letras:

*Los sacan der calaboso
a cajitas destemplás
Los calorrés van delante
y las calorrís detrás
y toítos los jundanares
a bayoneta calá. (1)*

*En el barrio de Triana
se publica en alta voz
pena de la vía tiene
aquer que sea caló. (1)*

*Corresioná e Seuta
mar fin tenga é:
que ya me duelen todos los güesesitos
de roá por é. (1)*

Y frente a aquella persecución, que hoy todavía resucitan de vez en cuando la incomprensión y el racismo más repulsivo, el orgullo de ser gitano:

*Soy eray en el vestir,
soy caló de nasimiento;
no quiero ser otra cosa,
con ser caló me contento. (1)*

*Mi mare me lo desía:
que flamenco de mi casta
tú no te lo merecías. (4)*

Los temas, como el acontecer de la vida, son inagotables. En nuestros días se produce un plausible propósito de *aggiornamento*, la poesía se convierte en copla o, más convincente, la copla al ser bien cantada trae poesía al Cante e incluso algún atrevido, si

que no afortunado, aspirante a letrista ha intentado la apoyatura del verso clásico para una Soleá:

*No te rías compañero
de que conmigo hable yo.
Porque el hombre que habla solo
aquerando está con Dios. (4)*

Recientes publicaciones han abordado el tema en profundidad y han dado al mismo una dimensión notoria y muy digna de tener en cuenta, tal los libros *La Copla Popular Flamenca*, de José Relardo y Francine Belade y *El cante flamenco, expresión y liberación*, de Antonio Carrilo. Ambos admirables. Es indudable que el resurgir de las letras, acercándose cada vez más a una forma poética muy antigua ahora reverdecida, constituye una evidencia indudable. Al extremo de que podamos decir que son los cantaores quienes tienen el deber de servirlos con la mayor perfección musical o cantaora, que es el término que preferimos.

NOTAS

- (1) Popular
- (2) Francisco Salgueiro
- (3) Antonio Murciano
- (4) Francisco Vallecillo
- (5) Manuel Gerena

TIPOS POPULARES ANDALUCES EN LAS REVISTAS ROMANTICAS

Alberto GONZALEZ TROYANO
Universidad de Cádiz

La literatura costumbrista de la época romántica, entre los distintos cometidos que desempeñó, puede resaltarse esa extensa galería de tipos y de escenas que elevó de categoría literaria al extraerlos del lugar anónimo que ocupaban en romances de ciego y pliegos de cordel.

Los criterios y gustos que imperaron en la literatura dieciochesca, con la obligada sumisión a los dictérios ilustrados y neoclásicos, habían desdeñado como modelos a todos aquellos personajes que no podían encarnar los valores positivos que la nueva moral exigía a la literatura. Pero de todos modos estuvo latente, sobre todo en la última mitad del siglo XVIII, una clara tendencia hacia la creación de todo un repertorio de tipos, figuras, paisajes y escenas, consecuencia y reflejo de aquella misma inclinación que en tantos otros campos del saber se daba hacia la clasificación y la catalogación. Oficios, gremios, vida social urbana, vida campesina, peculiaridades regionales proyectadas en forma de vestimenta o de costumbres, comenzaron a despertar un interés fomentado desde la misma corte y requerido por la sed de conocimientos que movilizó a los círculos ilustrados. El país se convirtió en algo que debía ser explorado.

Para unos se planteó como necesidad y moda recorrer España, y consignar por escrito sus descubrimientos e impresiones, recogidos en forma de *cartas* —inaugurándose una especie de nuevo género: el de la correspondencia literaria con destinatario real o fingido— o con el estilo más directo del *libro de viaje*. De una u otra manera, el viajero daba cuenta de lo que descubría u observaba.

Otros, más sedentarios, pero impulsados por el mismo afán de curiosidad y ordenación, se dispusieron a leer los libros y periódicos que se imprimían. El deseo por tanto de documentarse y de dar testimonio de los más activos, y la demanda de lectura de los otros, provocó pues esa nueva clase de literatura que ilustran modélicamente el *Viage de España*, de Antonio Ponz, el *Viaje a la Mancha*, de José Viera y Clavijo, el *Viaje a la Alcarria*, de Tomás de Iriarte, o los *Diarios* de Jovellanos desde 1790.

Pero si con ellos se abría una nueva perspectiva para el conocimiento y la divulgación de una España hasta entonces literariamente ignorada, esos mismos escritores iban a ser también los más hipotecados por una serie de principios que regían estrictamente sus discursos literarios. Nunca como hasta entonces la fuerza de unos criterios éticos y estéticos obligaron tanto y, consecuentemente, la escisión entre los que

respetaban las reglas neoclásicas e ilustradas y los que las transgredieron fue mayor. La literatura popular —entendiendo como tal no la que recuperaba una serie de figuras y escenas de origen popular y las situaba como un adorno convencional en otro contexto, sino la que narraba *desde dentro*, como había hecho anteriormente, por ejemplo, la picaresca— se vio relegada porque al escaso valor ejemplarizante de sus tipos se unía además el sentirse poco proclive hacia las reglas ortodoxas. Así surgió una producción paralela a la más oficial que tuvo cabida sobre todo en las formas teatrales de los sainetes y de las tonadillas, de los romances de ciego y de los pliegos de cordel (1). En este campo literario sí pudo rendirse culto a una serie de actitudes y tipos castizos, socialmente fronterizos con la marginalidad, que interesaban precisamente por su pose extremada y por su conexión ancestral con el mundo desgarrado de guapos, valentones y mujeres bravas.

Frente al repertorio de figuras convencionales que exhiben las obras y la prensa ilustrada —damas, galanes, eclesiásticos, aguadores, naranjeras— en las que la tendencia es a situarlas *socialmente* dentro de su estamento, para lo que se facilita la información más representativa, fidedigna y completa, con el recurso a una exhaustiva descripción de las respectivas indumentarias, los esbozos de tipos que aparecen en las breves piezas de los sainetes y producciones asimilables suponen el anuncio ya de muchos de los rasgos que la literatura costumbrista asumirá en la época romántica.

La demanda del público obliga a introducir en las carteleras teatrales esas obras menores en las que personajes y tramas representan el mayor de los contrapuntos respecto a las formas e intenciones que pretenden propagar los dramaturgos ilustrados. Pero en esos sainetes de Ramón de la Cruz y sobre todo, para el caso de Andalucía, de Juan Ignacio González del Castillo, estaba ya el germen de ese tipo majo que reelaborado a la luz de las nuevas exigencias románticas se convertirá en el origen de la extensa galería de figuras y escenas andaluzas que prodigarán las revistas costumbristas.

Al carecer la literatura española del siglo XVIII de una tradición narrativa —esa misma ausencia de novelas notables se mantendrá durante las dos primeras décadas del siglo XIX—, cuando se establece el mercado de las numerosas revistas románticas (*El Europeo*, 1823-24; *El Artista*, 1835-36; *Semanario Pintoresco Español*, 1836-57; *No me olvides*, 1837-38; *Liceo Artístico y Literario*, 1838; *Las Floresta andaluza*, 1843-44; por ejemplo) y de las colecciones de «fisiologías» como las de *Los españoles pintados por sí mismos* (1843-44), los autores requieren unos antecedentes en los que basar y situar los tipos, cuadros y escenas que despiertan la curiosidad de esos nuevos lectores que la sociedad española que empieza a sedimentar hacia el segundo tercio del siglo XIX.

Como ya se ha sugerido, la iniciativa clasificatoria y descriptiva afianzada por los ilustrados del siglo XVIII había abierto un cauce, pero sus tipos y diversiones, dados los rasgos llenos de generalidades, asépticos, moralistas y convenciones, que prevalecen, no encajaban con las exigencias de exotismo de un lector romántico, que prefería un cierto porcentaje de tipos llamativos por su excentricidad. El recurso debió venir pues por la conexión con esa literatura popular que había mantenido como protagonistas, frente a los modelos ilustrados cargados de valores positivos, a aquellos representantes del casticismo en su veta brava más desgarrada, tanto en su vertiente masculina como femenina.

Consciente o inconscientemente, el lector de la época romántica comenzó a preferir tipologías que respondiesen a una cierta transgresión de la normalidad. La fidelidad descriptiva perdió también terreno ante la imaginación y los efectos pintorescos. Y dentro de esta tendencia resulta sorprendente el papel que asumen ciertos tipos que para cumplir mejor su misión evocadora deben ser *localizados* en Andalucía o estar representados por

andaluces. El majo andaluz (2) contaba ya con un cierto prestigio literario dentro de esas manifestaciones populares ya aludidas, pero es por entonces, hacia 1830, cuando su poder literario se consolida al multiplicarse las facetas mediante las cuales puede ser «presentado». El mero hecho de ser andaluz o que una escena transcurra en Andalucía ya parece ser un atributo que presta verosimilitud a lo que se narra. Y siempre, desde luego, en actividades, actitudes o momentos colindantes y fronterizos con mundos muy peculiares que rozan la marginalidad, el arte, el riesgo, el nomadismo, etc.

Para atenerse, como ejemplo significativo, a una sola publicación, puede comprobarse como en *Los españoles pintados por sí mismos*, se reiteran, a pesar de que los autores son muy distintos en procedencia y criterios, unas mismas consideraciones. Así para «El Contrabandista»: «Concrétemonos especialmente a describir uno de los tipos principales del Contrabandista español, el del Contrabandista por excelencia, el del Contrabandista andaluz» (3); para «El Baratero»: «Y aun cuando el Baratero no es esencialmente de Andalucía, puesto que en otras provincias se encuentra también, no por esto se diferencia en sus hábitos, y seguramente el *Baratero andaluz* si no es el tipo en su origen por los menos es el más generalmente conocido» (4); para «El Torero»: «El Torero siempre es andaluz: es cualidad indispensable cuya sola posesión asegura al neófito un puesto delante de la fiera, y ser reputado desde luego como apto y conveniente para el oficio. Con ser andaluz se adelanta la mitad del camino» (5); para «La Gitana»: «Y adornada la cabeza con infinitos moños, se presenta la Gitana en Mairena... prendados los mancebos andaluces del gracioso atavío de la Gitana... comienza a bailar... porque en Andalucía lucen las estrellas en una noche de abril con claridad algo lúbrica» (6); para «La Maja»: «Cuando arrellenada en su calasín y al lado de su majo recorre... el Arrenal de Sevilla, o los ventorrillos de Cádiz, o la playa de Málaga, no cambiaría su suerte por la de una reina, ni su asiento por un trono» (7).

Y otro tanto podría añadirse del buhonero, del charrán, y de tantas otras tipologías dispersas en ese amplio mosaico de revistas románticas. Lo significativo es pues esa adecuación *topológica* que se establece desde entonces entre unos tipos y su marco, de modo que más allá de que hubiera podido responder alguna vez en el pasado a una realidad convincente, pasa a funcionar como un recurso retórico, extraído de una tradición literaria, y que por su propia inercia y continuidad creó visos de verosimilitud, e incluso pudo llegar a servir de referencia y modelo para comportamientos de la vida cotidiana.

NOTAS

- (1) La difusión de las tonadillas, romances y pliegos de cordel en el siglo XVIII ha sido estudiada por José Subirá (*La tonadilla escénica*, Madrid, 1929), Julio Caro Baroja (*Ensayo sobre la literatura de cordel*, Madrid, 1969) y Joaquín Marco (*Literatura popular en España en los siglos XVIII y XIX*, Madrid, 1977).
- (2) Los rasgos del majo andaluz—visto a través de los sainetes del gaditano González del Castillo—han sido objeto de un detenido análisis en *Temas castizos* (Madrid, 1980) de Julio Caro Baroja.
- (3) Juan Juárez: «El Contrabandista» en *Los españoles pintados por sí mismos*, Madrid, 1843-44.
- (4) Antonio Auset: «El Baratero», *Ibid.*
- (5) Tomás Rodríguez Rubí: «El Torero», *Ibid.*
- (6) Sebastián Herrero: «La Gitana», *Ibid.*
- (7) Manuel M. de Santa Ana: «La Maja», *Ibid.*

ORACIONES ANTIGUAS

Alfonso JIMENEZ ROMERO

Con estas «oraciones antiguas», comienzo una serie de artículos para esta Revista que mostrarán una parte del material folklórico y etnográfico que he ido «recolectando» por los pueblos y campos andaluces, principalmente de la provincia de Sevilla.

He dicho «recolectando» y no investigando, porque yo no me creo un investigador, no. Más bien he sido y soy un recolector de esa riquísima cosecha que está todavía ahí, en los pueblos y en los cortijos, y que da fe de cuales son nuestras auténticas raíces y nuestras rancias señas de identidad.

Y todo lo he hecho en función del teatro. Para usarlo de una forma viva y vivida en el teatro.

En mi ya larga andadura dramática, he estado siempre al acecho, ojo avizor, «con la escopeta cargá», dispuesto a que no se me escape nada de lo que se me ha ido poniendo a tiro: un cuentecillo, un romance de cordel, una coplilla, una oración, un refrán, un acertajón (como le dicen en mi pueblo a los acertijos), un mote, una leyenda, una superstición, todo...

¿Y de donde me vino esta curiosidad?

De mi abuela Teresa, que era como un libro abierto.

Mi abuela se llamaba Teresa Crespillo Castro y nació en Salares, un pueblecito de la Serranía de Málaga. Vivió su juventud en Utrera y pasó el resto de su vida en Morón de la Frontera (mi pueblo), donde murió un día de invierno de 1955 (el año de las nieves) a los setenta y nueve años de edad.

Cuando mi abuela Teresa empezaba a contar algo, no podíamos apartar la atención de ella: los niños dejábamos de jugar, las muchachas interrumpían sus faenas, mi madre apartaba la costura y el tiempo se nos iba en un soplo.

Todos sabemos la oración de Santa Bárbara que se reza en los días de tormenta para librarnos del rayo. Esa oración que dice:

*Santa Barbara bendita
que en el cielo estás escrita
con papel y agua bendita
a los pies de la Santa Cruz,
amén, Jesús.*

Pues bien, mi abuela decía que no era suficiente y contaba la siguiente historia:

Allá por los tiempos de María Castaña, las monjas de un convento, estaban rezando en el Coro, cuando estalló una gran tormenta, cayó un rayo y las mató a todas menos a una. Extrañado el Padre Confesor, mandó llamar a la que se había salvado y le preguntó:

- Dígame, hija mía ¿cómo se explica usted semejante prodigio?
 - La monga clavó la vista en el suelo y respondió:
 - Por la oración que estaba rezando.
- Y rezó:

*La Sangre de Dios me valga,
el Sacramento y la Fe,
Santa Bárbara bendita,
Jesús, María y José.*

El Padre Confesor meditó unos momentos y exclamó:

- ¿Y por qué no dijo usted: «La Sangre de Dios *nos* valga, en vez de *me* valga, hija mía de mi alma? Si hubiera usado usted el plural, todas sus hermanas se hubieran salvado. Y desde entonces, la oración se reza en plural.
- Y decía mi abuela que ésta es la verdadera oración de las tormentas, porque Santa Bárbara, la pobrecita, no podía sola con el rayo.
- Si me muero de noche, yo no necesito curas ni sacristanes porque rezo una oración, antes de dormirme, que me lleva derechita al cielo - decía mi abuela Teresa. Y rezaba:

*En esta cama me acuesto,
no sé si amaneceré.
Con Dios confieso y comulgo
y creo en su Santa Fe.*

Y por las mañanas, al levantarse, rezaba la *Oración para librarse del mal*, durante el día:

*Cruz Santa, Cruz Divina,
Tu me salvas, Tu me guías
Por el Señor que murió en Tí,
que cosa mala no venga en mí.*

Por cierto que, en Igualeja, un pueblo de la Serranía de Ronda, de donde era mi abuelo Juan, el marido de mi abuela Teresa, la Tía Orozca, una viejecita rezadora, ya fallecida, rezaba la

Oración para que no te pille la muerte en pecado y te condenes

*Tengo un rosario
de la Virgen del Rosario.
Cada vez que me lo quito
me acuerdo de Jesucristo.
Jesucristo es mi padre.
La Virgen Magdalena es mi madre.
Los Angelitos, mis hermanos.*

*Me cogieron de la mano,
me llevaron a Belén.
En Belén había una fuente,
allí estaba San Vicente
con un cabito de vela.
Quien rece esta oración
tres veces al día, no se condena.*

En Igualeja, también, recogí la
Oración para librar al perseguido
Hay que rezarla tres veces, diciendo primero el nombre del perseguido y después:

*Por donde quiera que fueres y vinieres
la mano de Jesucristo por delante llesves.
Con el manto de María
seas tapado noche y día.
Con la Sábana de Nuestro Señor que fue envuelto,
sea tu cuerpo cubierto.
Que no sea preso, ni herido, ni muerto,
ni de tus enemigos descubierto.
Si tus enemigos tienen ojos,
no te verán.
Si tienen manos,
no te dañarán.
Y si tienen pies,
no te seguirán.
Seas tapado noche y día
con el manto de María,
rezando un Ave María. Amén.*

Y se reza el Dios te Salve María...

Todas éstas oraciones populares antiguas figuran en varias obras mías. Unas estrenadas y otras no.

Para finalizar este primer artículo, he elegido una extraña y disparatada oración que yo usé en mi obra teatral *Amores y quebrantos de Mariquita la Revolera y Currito el Apaño*.

La oración, o lo que fuere, me la proporcionó el Cardiólogo sevillano Dr. Rodríguez Alvarez que se la oyó decir a una gitana.

*Hermosísima Santa Ana
que fuiste madre de Cristo.
«Endípues» virgen y mártir
y «aluego andipué», Obispo. Amén.*

Con esta oración, según la gitana, se puede resucitar a un muerto, si esa es la voluntad de Dios.

DOCUMENTOS

CONVOCATORIA DE PREMIOS DE DERECHO CONSUETUDINARIO Y ECONOMIA POPULAR EN ESPAÑA, DE LA ACADEMIA DE CIENCIAS MORALES Y POLITICAS (1897-1917)

Fermín DEL PINO DIAZ
C.S.I.C. Madrid

Mi amigo Salvador Rodríguez me ha pedido una nota introductoria sobre esta convocatoria de Joaquín Costa, para proceder a su publicación en la revista *El Folklore Andaluz*. Este tema merece un estudio más detenido, que tengo en preparación, sobre la metodología antropológico-social de Joaquín Costa: se trata de una preocupación constante en Costa, que cada vez que acometió una recolección de costumbres jurídicas, elaboró una explicación del método seguido (1879, 1884, 1896, etc.).

Mientras aparece tal estudio, me gustaría adelantar en forma esquemática algunas de las ideas que suscita este texto de 1897 que ahora se reproduce. Ante todo, debe advertirse de la propiedad de esta republicación de Costa en este órgano de la etnografía andaluza, porque Machado incluyó varios textos costistas en *La Enciclopedia* (1878) y en *El Folklore Bético-Extremeño* (1883). Ese es otro tema que merece un estudio, las complejas relaciones de Machado y Alvarez con Joaquín Costa, que atravesaron un período favorable en los 80, auspiciados por Francisco Giner de los Ríos, hasta que se rompieron definitivamente a los pocos años. Es evidente que se trataba de dos líderes y de dos personalidades muy susceptibles, lo que auguraba las relaciones difíciles entre ellos. Su común procedencia jurídico-krausista, su relación con la Institución Libre de Enseñanza, su afán recolector, su amplia capacidad de trabajo y erudición, etc. todo ello hubiera permitido esperar una mayor colaboración: pero ambos dejaron en compensación una respetable cosecha de información, obtenida por ellos y sus colaboradores. También tuvieron intereses folklóricos por todas las regiones españolas, y Costa residió una larga temporada como notario de Jaén, dando lugar a un informe muy interesante sobre las viviendas troglodíticas de Jódar, que se incluirán en el tomo II de su *Derecho consuetudinario y Economía popular en España* (1902).

De esta convocatoria de premios hay que decir, al menos, que se hizo por una institución respetable creada en 1858, que favoreció ampliamente los estudios sociales y agrarios en España. A finales de siglo, se abriría a los hombres de la Institución Libre de Enseñanza, de la mano de D. Gumersindo Azcárate, y en 1894 entraría Joaquín Costa. La invitación a redactar esta convocatoria se debe a esta tradición y apertura, al mismo tiempo que a un reconocimiento de la labor recolectora de Costa. Aparte recolecciones sobre el Alto Aragón (1879) y sobre Burgos, Santander y Zamora (1884), desde 1896 se estaban editando los materiales de Derecho consuetudinario (finalmente publicados como libro en

2 tomos en 1902), dentro de la *Revista General de Legislación y Jurisprudencia*. Sumaban más de una docena de informes de toda España, aunque especialmente abundantes de las regiones con una legislación foral particular. Debe recordarse que los intereses iniciales de Costa tenían que ver con la inclusión de tal legislación suplementaria en el ámbito del Código Civil (aprobado por Alonso Martínez en 1889). En páginas cercanas de la misma *Revista Jurídica*, se publicó por primera vez esta convocatoria como «primer concurso especial para premiar monografías descriptivas de Derecho consuetudinario y Economía popular. Madrid, 5 de mayo de 1897» (1897, núm. 90, págs. 804-807).

La paternidad de Costa sobre esta convocatoria no tiene hoy dudas, en que se ha encontrado el manuscrito original, pero ya era atribuida desde aquel tiempo, y el propio Costa lo concluyó en 1902, como apéndice del tomo I de su obra, añadiendo la fecha de los sucesivas convocatorias hasta entonces celebradas (1897, 1898, 1899, 1900). El bibliógrafo máximo de Costa, George Cheyne, ha encontrado cartas de Eduardo Hinojosa a Costa, en que lo atribuye supuestamente, pero la prueba principal es que Costa la incluye como apéndice de su obra, junto con dos apéndices más, obviamente suyos.

Lo más importante a decir de estos premios es que consiguió publicar 22 obras entre 1900 y 1921 (convocatorias de 1898 a 1918), sumando un total de cerca de 5.000 págs. de etnografía peninsular, de alta calidad para su tiempo. Hasta el año siguiente no saldrían las dos famosas monografías de Malinowski y Radcliffe-Brown sobre Trobriand y Andamán. Esta colección también merece un estudio detenido, dada su vigencia, que ha servido a varios antropólogos actuales y ha merecido la reedición por parte de varias comunidades autónomas. De Andalucía hay también un informe dedicado a Pozoblanco (villa de Añora), elaborado por Antonio Porras Márquez, el cura del lugar. Quizá está clamando su publicación, como en otros casos.

Sobre la convocatoria misma, cabe algún comentario elemental, para ayudar a valorar el documento de que se trata. Bien se ve que es obra de un abogado, aunque con intereses teóricos muy cercanos a la antropología social. Hay una trastienda nacionalista, detrás de frases como «instituciones consuetudinarias, reflejo y traducción del pensamiento de las muchedumbres, en que tiene sus raíces más hondas la vida nacional». Pero, por encima de estas preocupaciones contemporáneas, lo que destaca es la filosofía cientifista que anida en frases como «biología jurídica», «fisonomía de las costumbres» o «costumbres colegidas en su medio, como miembros de un organismo».

El párrafo que va en quinto lugar, que comienza «Las Memorias tendrán carácter monográfico...», es todo un ejemplo de metodología socio-antropológica: se pide señalar variantes de cada pueblo o comarca, apuntar leyes y costumbres «supervivientes» (notando sus cambios), y todo ello «sin olvidar el concepto en que las tengan o el juicio que merezcan a los mismos que las practican y a los lugares confinantes que las observan desde fuera y pueden apreciar comparativamente sus resultados». Más adelante, se pide documentar la información, para lo cual «expresarán las fuentes de información de que se hayan valido (nombres, profesión y domicilio de los informantes) y darán razón del procedimiento seguido en el estudio de cada costumbre, a fin de asegurar de algún modo la autenticidad de las referencias».

No cabe sino aplaudir esta iniciativa de *El Folklore Andaluz*, que seguramente conducirá a apreciar la labor realizada por nuestros antecesores profesionales. Antecesores, que nos enseñaron a dejar constancia respetuosa de las costumbres populares, y proceder a su estudio comparado, con pretensiones científicas claras. Seguramente, esto contribuirá a estimular el ejemplo, y a aprovechar en el presente la cosecha de materiales reunidos.

Concurso de la Academia de Ciencias Morales y Políticas sobre Derecho Consuetudinario

El conocimiento de las formas positivas que ha creado la espontaneidad social en el orden del derecho y en el de la economía, principia a ser apreciado como de la más alta importancia, no tan sólo para la legislación, a la cual brinda criterio, ideal y materiales vivos y ya labrados, sino que aún para la ciencia del Derecho y la Sociología. Persuadida de ello la Academia, ha resuelto abrir todos los años un concurso especial sobre dicho tema, con el intento de dirigir la atención de los estudiosos hacia esas instituciones consuetudinarias, reflejo y traducción del pensamiento de las muchedumbres, en que tiene sus raíces más hondas la vida nacional, y juntar en breve tiempo un caudal copioso de saber experimental, donde beban su inspiración legisladores y gobernantes, y al que vuelvan la vista, fatigada de textos oficiales y eruditos, de discursos de Parlamento, teorías de escuela y leyes escritas, los cultivadores de la Política, de la Biología jurídica y de la Economía.

A tal efecto, ha acordado destinar desde luego la suma de *dos mil quinientas pesetas* para premiar *Monografías sobre prácticas o costumbres de Derecho y de Economía*, sean o no contractuales, usadas en el territorio de la Península e islas adyacentes o en alguna de sus provincias, localidades o distritos.

Este premio podrá ser adjudicado a uno solo de los trabajos presentados al concurso, o dividirse entre dos o más, a partes iguales o desiguales, según lo conceptúe justo la Academia. El plazo para su presentación expirará el 30 de septiembre del próximo año venidero.

Las memorias tendrán carácter monográfico y de investigación original, debiendo atenderse en ellas a fijar los caracteres y la fisonomía de cada una de las costumbres coleccionadas, más bien que a la crítica de sus resultados. Podrán limitarse a una sola costumbre, observancia o institución usual en una o en diversas regiones, con sus respectivas variantes, si las hay, o extenderse a un grupo mayor o menor de costumbres vigentes en una localidad, o en un distrito o comarca determinada. Cada costumbre colegida ha de describirse del modo más circunstanciado que sea posible, sin omitir detalle; y no aisladamente, sino en su medio, como miembro de un organismo relacionándola con todas las manifestaciones de la vida de que sea una expresión o una resultante, o con las necesidades que hayan determinado su formación o su nacimiento; y además, si fuere posible, señalando las variantes de comarca a comarca, o de pueblo a pueblo, y la causa a que sean debidas; apuntando las leyes, fueros, ordenanzas o constituciones desusadas por ellas, o al revés, de que sean ellas una supervivencia, o a que sirvan de aplicación o de complemento; e inquiriendo, caso de ser antiguas, los cambios que hayan experimentado modernamente y la razón o motivo de tales cambios, o la mudanzas en el estado social que las hayan provocado; sin olvidar el concepto en que las tengan o el juicio que merezcan a los mismos que las practican y a los lugares confinantes que las observan desde fuera y pueden apreciar comparativamente sus resultados.

Podrá hacerse extensivo el estudio a costumbres que hayan desaparecido modernamente, determinando en tal caso los motivos de la desaparición y las consecuencias que ésta haya producido.

En el concepto del tema entran todo género de costumbres de derecho, así público como privado, y todas las manifestaciones del trabajo y de la producción, agricultura,

ganadería, comercio, industrias extractivas y manufactureras, pesca, minería y demás: *derecho de las personas, del matrimonio, de la sucesión, de bienes, de obligaciones y contratos; desposorios, petitorio, reconocimiento, colectas entre los parientes y amigos, ajuste, donas y demás concernientes a las relaciones que preceden al casamiento; heredamiento universal (hereu, petrucio, pubilla, etc.); sociedad conyugal, comunidad familiar, lugar de la mujer en la familia, derechos de la viuda, autoridad de los ancianos; peculios, caballeros, tiones; sistemas de dotes (renta en saco, al haber y poder de la casa, etc.); constitución de un caudal para los desposados por los parientes y amigos; indivisión de patrimonio; adopción, orfandad, consejo de parientes, etcétera; arrendamientos de servicios; aparecerías agrícolas y pecuarias, comuñas, conloc o pupilaje de ganados, etc.; arriendo del suelo sin el vuelo; pago del precio del arriendo en trabajo de senara para el propietario; plantaciones a medias, rabassas, mamposterías; abono de mejoras; servidumbres y dominio dividido; perpetuidad de los arrendamientos o transformación de éstos en quasi-enfitéusis por la costumbre; rompimientos privados en los baldíos (emprius y artigas privadas, etc.); formas de explotación de las pesqueras comunes y de las tierras de común aprovechamiento, repartos periódicos de tierras para labor y de monte para pastos; senaras concejiles o campos de concejo labrados vecinalmente para la hacienda de la municipalidad o para mejoras públicas; cultivos cooperativos por el vecindario (rozadas, bouzas o artigas comunales); vitas o quiñones en usufruto vitalicio; plantíos privados en suelo concejil; compascuo o derrota de mieses; acomodo de ganados en pastos concejiles y rastrojeras; prados de concejo, su importancia y formas de su distribución, etc.; colmenares trashumantes; ejercicio mancomunado de la ganadería, hatos o rebaños en común, veceras, pastores y sementales de concejo, corrales de concejo, sales, etc.; cooperación: andechas, lorras, esfoyzas, seranos o hilandares, hermandades, asociaciones para el cultivo de tierras en días festivos, campos de fábrica, piaras y cultivos de cofradías y destino de sus productos; banquetes comunes de cofradía o de concejo; socorro mutuo, y cualesquiera otras instituciones de previsión y de crédito, seguros locales sobre la vida del ganado, asociaciones de policía rural (como las Cortes de pastores de Castellón), etc.; recolección en común y reparto de leña, madera, bellota, esparto, corcho, árgoma u otros productos espontáneos, etc.; participación en los beneficios, así en fábricas y talleres como en la pesca marítima y en los campos, «ahorro» de los pastores, pegujar de las gañanes, etc.; artes e industrias asociadas a la labranza (labradores y pescadores, labradores y alfareros, labradores y tejeros, labradores y gaiteros), etc.; supresión, atenuación o regularización de la competencia industrial, turno de productos para la venta, tiendas reguladoras; lecherías cooperativas; alumbramientos de aguas para riego y régimen comunal de las mismas, regadores públicos, sistemas de tanteo, mercado de agua para riego, etc.; comunidades agrarias o rurales; constitución y gobierno del municipio y de las parroquias o concejos, prácticas de democracia directa y de referéndum, formación y revisión de ordenanzas y libros de pueblo; beneficencia, campos de viudas, enfermos y huérfanos, turno de pobres, andechas benéficas, quiñones de tierra repartidos anualmente a braceros menesterosos; cultivo obligatorio de huerta, plantación obligatoria de árboles; artefactos y establecimientos concejiles: molinos, herrerías, tejerías, batanes, tabernas y carnicerías de concejo; creación y explotación de cazaderos por los ayuntamientos; jurados y tribunales populares de aguas, de pesca, de policía rural o urbana, y su procedimiento; el concejo en funciones de tribunal; penalidad, multas en vino para los regidores, o para el vecindario, etc.; catastros y repartimientos extralegales de tributos; transmisiones y titulación popular de la propiedad inmueble; facerías, alera foral y comunidades de pastos, etc.*

Los aspirantes al premio procurarán, siempre que sea posible, documentar sus descripciones de costumbres, agregándoles copias de contratos, sean públicos o privados, y de ordenanzas o reglamentos, cuando la práctica los lleve consigo. En todo caso, expresarán las fuentes de información de que se hayan valido (nombres, profesión y domicilio de los informantes, etc.) y darán razón del procedimiento seguido en el estudio de cada costumbre, a fin de asegurar de algún modo la autenticidad de las referencias.

Se observarán asimismo las reglas siguientes:

1.^a El autor o autores de las memorias que resulten premiadas obtendrán, además de la recompensa metálica expresada, una medalla de plata, un diploma y doscientos ejemplares de la edición académica, que será propiedad de la corporación.

Esta concederá el título de Académico correspondiente al autor en cuya obra hallare mérito extraordinario.

2.^a Adjudique o no el premio, declarará *accésit* a las obras que considera dignas el cual consistirá en un diploma, la impresión de la memoria y la entrega de doscientos ejemplares al autor.

Se reserva el derecho de imprimir los trabajos a que adjudique premio o *accésit*, aunque sus autores no se presenten o los renuncien.

3.^a Las obras o memorias han de ser inéditas y presentarse escritas con letra clara, señaladas con un lema; se remitirán al secretario de la Academia hasta las doce de la noche del día en que expira el plazo de admisión; su extensión no podrá exceder de la equivalente a un libro de 500 páginas, impresas en planas de 37 líneas de 22 ciceros, letra del cuerpo 10 en el texto y del 8 en las notas.

Cada autor remitirá con su memoria un pliego cerrado, señalado en la cubierta con el lema de aquella, y que dentro contenga su firma y la expresión de su residencia.

4.^a Los autores de las memorias laureadas con premio o *accésit*, conservarán la propiedad literaria de ellas.

No se devolverá en ningún caso el ejemplar de las que se presenten al concurso.

5.^a Concedido el premio o *accésit*, se abrirá en sesión ordinaria el pliego o pliegos correspondientes a las memorias en cuyo favor recaiga la declaración; los demás se inutilizarán en junta pública. En igual acto tendrá lugar la solemne adjudicación de aquellas distinciones.

6.^a A los autores que no llenen las condiciones expresadas, que en el pliego cerrado omitan su nombre, o pongan otro distinto, no se les otorgará premio. Tampoco se dará a los que quebranten el anónimo.

7.^a Los académicos de número de esta corporación no pueden tomar parte en el concurso.

NOTICIAS

JORNADAS SOBRE IDENTIDAD ANDALUZA EN LA UNIVERSIDAD DE LA SORBONA

Durante los días 30 y 31 de Mayo y 1 de Junio de 1988 se desarrollaron en la Universidad de la Sorbona (París IV) unas jornadas bajo el título genérico «La identidad andaluza, pasado y presente» organizadas por la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía.

En el acto inaugural que estuvo presidido por el Presidente de la Junta de Andalucía, Sr. Rodríguez de la Borbolla, el Consejero de Cultura Sr. Torres Vela, se impartió la conferencia «La identidad histórica andaluza» por el Dr. Antonio García Vaquero (Profesor de la Universidad de Sevilla) que junto con el profesor J. Lafaye habían tenido la responsabilidad de los actos académicos. También estuvo presente el embajador de España en París.

Durante las jornadas se desarrollaron tres mesas redondas, una en torno a la «Literatura andaluza hoy» en la que participaron los Dres. Feliciano Degado (Universidad de Córdoba), Cristóbal Cuevas (Universidad de Málaga) y Jacinto Soriano (Universidad de París-Sorbona), otra versó sobre el «Panorama actual de las artes plásticas en Andalucía», y corrió a cargo de los Dres. Ignacio Henares (Universidad de Granada), Kewin Powers (Universidad de Alicante), y Antonio Urrutia (Universidad París-Sorbona) y, finalmente, una tercera bajo la rúbrica «Fiestas y Tradiciones populares andaluzas» en la que participaron los antropólogos Dres. Julián Pitt-Rivers (Escuela Práctica de Altos Estudios de París), Isidoro Moreno Navarro y Salvador Rodríguez Becerra, ambos de la Universidad de Sevilla. Así mismo se impartieron sendas conferencias, tituladas: «El descubrimiento europeo de Andalucía y la forja del mito andaluz» que desarrolló el Dr. Alberto González Troyano (Universidad de Cádiz) y «La nueva búsqueda de la identidad andaluza» que corrió a cargo del Dr. Isidoro Moreno.

Los profesores andaluces, desde sus respectivas especialidades, estuvieron un tanto escépticos acerca de la existencia de un arte plástico o una literatura andaluza; esta posición no fue aceptada por los antropólogos presentes que defendieron que Andalucía tiene características estructurales (sistemas de producción, regímenes de propiedad, etc.) y superestructurales (valores, visión del mundo, actitud ante los hechos, etc.) distintivas que la diferencian de otras culturas españolas, y que ello debe expresarse, de alguna manera, en todas las artes.

El programa se complementó con un concierto de guitarra que interpretó Manuel

Cano y el estreno de la «suite andaluza» de Isidoro Carmona, interpretada por él mismo a la guitarra, Francisco Aguilera (flauta) y Javier Turrul (percusión). Este último acto tuvo lugar en el Colegio de España contando con la asistencia de numeroso público, el Consejero de Cultura y la directora de la institución Doña Carmina Virgili.

Las jornadas sobre Identidad Andaluza no tuvieron un gran eco entre las colonias andaluza y española en París, los hispanistas franceses y la prensa gala por ciertos errores cometidos por los organizadores en Francia.



J. Pitt-Rivers con el profesor Rodríguez Becerra en la Universidad de la Sorbona (París) durante las **I Jornadas sobre Identidad Andaluza**. 1988

BOLETIN DE HISTORIA DE LA ANTROPOLOGIA

El Laboratorio de Antropología Social de la Universidad de La Laguna ha publicado el número 1 del *Boletín de Historia de la Antropología*, dirigido por el profesor Fernando Estévez; de él damos referencia y noticia al tiempo que le deseamos una feliz andadura.

Comité editorial

Jesús Azcona (Universidad País Vasco). Joan Bestard (Universidad de Barcelona). Fernando Estévez (Universidad de La Laguna). Isidoro Moreno (Universidad de Sevilla). Fermín del Pino (C.S.I.C., Madrid). Joan Prat (Universidad de Barcelona, Tarragona). Llorenç Prats (Universidad de Barcelona, Lleida), Salvador Rodríguez Becerra (Universidad de Sevilla).

El *Boletín de Historia de la Antropología* (BHA) se elabora a partir de la colaboración de los lectores. Sin embargo, dadas sus dimensiones, dichas colaboraciones no podrán ser extensas; en ningún caso superarán las doce páginas a doble espacio en formato DIN-A4, con las referencias bibliográficas incluidas. BHA puede suministrarse en diskettes (IBM/PC o compatibles) en formato ASCII. Asimismo, se agradecerá que las colaboraciones se remitan en diskettes (IBM/PC o compatibles) en formato ASCII.

En los repertorios bibliográficos se incluirán únicamente las reseñas que tengan especial relación con la historia de la antropología. En caso de trabajo no publicados, el autor deberá remitir una copia a la redacción de BHA.

Entre los antropólogos hace ya algún tiempo que ha dejado de ser una novedad la historia de la antropología. Tampoco parece necesario insistir en su importancia, sobre todo teniendo en cuenta que son los mismos antropólogos los más interesados en conocer el pasado de una profesión y una disciplina sobre la que, especialmente en las últimas décadas, ha pesado una «crisis de identidad» vivida por muchos con una fuerte carga de dramatismo. Después de más de dos décadas de intensa producción, parece asegurada la continuidad de esta parcela de la investigación antropológica. Es esta misma proliferación de trabajos la que viene imponiendo nuevos enfoques entre quienes tienen una preocupación prioritaria en la reconstrucción de las teorías y estrategias de investigación antropológicas. En la actualidad, sin embargo, el problema estriba más en refinar los presupuestos metodológicos, en excitar la imaginación histórica para descubrir nuevos problemas y para abordar desde nuevas perspectivas los viejos, que en fomentar su estudio simplemente porque la historia de la antropología «esta ahí».

Ciertamente, parece haber acuerdo en que la historia de la antropología puede contribuir eficazmente a la comprensión del carácter históricamente determinado de la reflexión sobre la cultura y la sociedad. Pero es igualmente cierto que en este terreno se

dan cita diferentes motivaciones y enfoques, distintos presupuestos y objetivos. A pesar de ello, estamos convencidos que esta historia disciplinar se verá enriquecida y logrará cotas progresivamente más altas de rigurosidad y alcance teórico si quienes nos dedicamos a ella, seamos antropólogos o historiadores, mantenemos un estrecho contacto intelectual y científico. Con esa idea surge este Boletín, más un vehículo de información que una revista en el estricto sentido del término.

La idea de hecho venía circulando entre algunos de nosotros desde hacía tiempo, que veíamos en *History of Anthropology Newsletter*, editado por el profesor G.W. Stocking, un modelo útil para impulsar la investigación en este terreno. La Sesión de Historia de la Antropología del IV Congreso de Antropología, celebrado el pasado abril en Alicante, impulsó definitivamente este viejo objetivo. Una de las conclusiones de esa Sesión fue, precisamente, encargar la edición de un Boletín que consolidara el contacto y permitiera un flujo de información regular entre los asistentes y otros muchos que, por diversas causas, no estuvieron presentes.

Aunque la edición de un Boletín puede parecer una empresa no muy compleja, en nuestro caso no deja de tener algunas dificultades. Provenir o pertenecer a diferentes «tradiciones nacionales y regionales» con un pasado más o menos denso es una cuestión que no puede, no debiera, ser soslayada. Las desigualdades en el grado de institucionalización académica, por otra parte, obstaculizan a menudo la coordinación e impulso de proyectos comunes. En fin, los diversos enfoques teóricos provocan divergencias de intereses y de focos de investigación. No faltará quien valore este conjunto de circunstancias de forma maximalista y augure poco futuro a estos intentos de colaboración. Sin embargo, no cabe duda que las líneas de desarrollo común que atraviesan esas diferentes «tradiciones» no pueden ser minimizadas en cualquier intento riguroso de reconstruir el pasado de cada una de nuestra «antropologías». Al menos, ello es un reto permanente para quienes se enfrentan con la historia de la antropología en las distintas zonas del Estado. Este Boletín surge, por tanto, de la aceptación previa de ese reto y con la voluntad de fomentar una base de información y un medio de debate comunes.

Por lo demás, si a la vez que a los contextos institucionales y académicos, atendemos a la variedad de opciones metodológicas desde las que actualmente se enfoca la historia de la antropología, un Boletín con esos objetivos no puede dejar de ser plural en cuanto a intereses y perspectivas de investigación. Ello requerirá entusiasmo y convicción, ya que el Boletín dependerá enteramente de la acogida y colaboración de cuantos estamos preocupados por el futuro de los estudios sobre el pasado de la antropología. En tanto que la historia de la antropología no ha de ser un trabajo de anticuarios, ese futuro habrá de estar en manos de quienes se ocupan de ella con el mismo rigor exigible a cualquier empresa intelectual y científica.

Estructura del boletín

El Boletín se dividirá en varias secciones fijas con el fin de sistematizar la información suministrada a los lectores y facilitar la colaboración de los suscriptores. Eventualmente, en el caso de no disponer de información, se suprimirán algunas de estas secciones. En este primer número, obviamente, no podrán aparecer las que en los sucesivos aparecerán de forma regular. Las secciones fijas serán las siguientes:

Fuentes para la historia de la antropología. Esta sección estará dedicada a recoger el grueso volumen de fuentes documentales dispersas en bibliotecas y archivos —tanto

públicos como privados—, por lo general desconocidas y de difícil acceso a los investigadores. Las colaboraciones a esta sección deberán aportar localización y estado de la documentación reseñada, contenido, facilidades de acceso, etc. Pequeños fragmentos de estos materiales documentales —diarios, correspondencias...,— podrán ser reproducidos con breves comentarios para su contextualización.

Estado de la investigación en historia de la antropología. A pesar de que el Boletín tiene un cometido fundamentalmente informativo, en él tendrán cabida artículos cortos. Estos deberán estar orientados preferentemente a la problemática metodológica, debates teóricos y estado de la investigación en historia de la antropología. Como es lógico, atenderán de modo especial al desarrollo de estas temáticas en España, si bien ello no excluirá la publicación de trabajos con una dimensión más general.

Bibliografía. Una especial atención se prestará a la información bibliográfica. Por lo general las selecciones bibliográficas aparecerán en dos bloques, uno dedicado a la producción española y otro a la internacional. Con esta sección se pretende, además, ir formando una base de datos informatizada que pueda ser utilizada con facilidad por los suscriptores.

Anuncios. Este será un pequeño apartado destinado a dar publicidad a diferentes tipos de demandas de los suscriptores, lógicamente relacionadas con la investigación en historia de la antropología. Habrán de proporcionar una información clara y precisa en no más de diez líneas.

Congresos, Cursos, Seminarios, Reuniones. Uno de los objetivos a cubrir por el Boletín será el de facilitar los contactos entre investigadores. La restringida difusión sobre reuniones, cursos, etc., ha sido un importante factor en el desconocimiento mutuo de nuestros trabajos. Una información detallada de los mismos contribuiría eficazmente a establecer líneas de colaboración e intercambio. Esta sección, por tanto, estará dedicada a anunciar todas aquellas reuniones o encuentros de interés para los historiadores de la antropología. Dado que, por otra parte, no son numerosas las ocasiones en las que tenemos oportunidad de debatir colectivamente, se informará especialmente sobre cursos, seminarios, etc. de tipo monográfico. Es evidente, sin embargo, que estos anuncios tienen interés solo si se realizan con la suficiente antelación.

Estas serán las secciones fijas del Boletín. Tal como están diseñadas, sólo la colaboración activa de los suscriptores permitirá su confección. Dado su carácter preferentemente informativo, el futuro del Boletín depende totalmente de esta participación.

INDICE

Editorial: El futuro del pasado	3
Boletín de Historia de la Antropología: Estructura	4
La Historia de la Antropología en España: Una encuesta	6
Fuentes para la Historia de la Antropología: Recopilación de los sueltos de A. Machado y Alvarez	9
Investigaciones en curso	10
Bibliografía	
Tesis dedicada a la historia de la antropología	11
Bibliografía española de historia de la antropología	15
Selección bibliográfica internacional	31
Directorio	33
Noticias	35

La correspondencia debe dirigirse a: Fernando Estévez. Apartado de Correos, 71. 38200 La Laguna. Tenerife

RECONOCIMIENTO DEL CARACTER DE FUNDACION CULTURAL PRIVADA POR LA JUNTA DE ANDALUCIA A LA FUNDACION MACHADO

CONSEJERIA DE CULTURA

ORDEN de 27 de noviembre de 1985, por la que se reconoce, clasifica e inscribe en el Registro de Fundaciones Privadas de carácter cultural y artístico, asociaciones y entidades análogas de Andalucía, la Fundación cultural privada denominada «Machado».

Visto el Estatuto de Autonomía, aprobado por Ley Orgánica 6/81 de 30 de diciembre que establece en su Artículo 13, apartado 25, que la Comunidad Autónoma de Andalucía tiene competencia exclusiva sobre las Fundaciones y Asociaciones de carácter Cultural y Artístico y similares que desarrollen principalmente sus funciones en Andalucía, y publicado el Real Decreto 864/84 de 29 de febrero por el que se traspasan funciones y servicios del Estado a la Comunidad Autónoma de Andalucía en materia de cultura, y asignados dichas competencias a la Consejería de Cultura por Decreto de la Presidencia 18/84 de 19 de junio.

Analizado el Expediente de reconocimiento, clasificación e inscripción en el Registro de Fundaciones Privadas de carácter Cultural y Artístico, Asociaciones y Entidades análogas de Andalucía que presenta la Fundación «Machado».

Visto el informe que presenta el Jefe de la Sección correspondiente estimando correcta su inscripción.

Visto el informe que presenta el Servicio de Asesoría Jurídica y Documentación estimando como fundamentalmente suficiente la documentación presentada.

Considerando que el Expediente ha sido promovido por persona legitimada para ello y que cumple las exigencias legalmente establecidas para su reconocimiento.

HE RESUELTO:

Primero. Reconocer como Fundación Cultural Privada la denominada «Machado».

Segundo. Calificarla como Fundación Cultural de Financiación, Promoción y Servicios.

Tercero. Confirmar en su representación y gobierno a su Patronato, en los términos expresados en su Carta Fundacional y Estatutos.

Cuarto. Por la Secretaría General Técnica se instará al Patronato a completar los datos precisos mediante la elaboración de las normas complementarias previstas en el Artículo 20 del Reglamento aprobado por Decreto 2930/72.

Quinto. Aprobar su Presupuesto para 1985.

Sexto. Ordenar su inscripción en la Sección 1ª del Registro de Fundaciones Privadas de carácter Cultural y Artístico, Asociaciones y Entidades análogas de Andalucía.

Sevilla, 27 de noviembre de 1985

JAVIER TORRES VELA
Consejero de Cultura

II CONGRESO DE FOLKLORE ANDALUZ: MUSICA, DANZA E INDUMENTARIA TRADICIONAL

Carmen TIZON BERNABE

Durante los días 2, 3, 4 y 5 de diciembre de 1988 tuvo lugar en Sevilla el II Congreso de Folklore Andaluz: Danza, Música e Indumentaria Tradicional (1), organizado por las asociaciones y grupos de folklore de Andalucía y patrocinado por la Junta de Andalucía (Consejería de Cultura. Dirección General de Fomento y Promoción Cultural).

El acto de apertura, fue presidido por el Ilmo. Sr. Don Pedro Navarro (Director General de Fomento y Promoción Cultural), Dr. Don Pedro M. Piñero (Presidente de la Fundación Machado), Dr. D. Salvador Rodríguez Becerra (Comité Técnico-Científico), Don José Mariano del Toro (Presidente del Congreso) y Dña. Carmen Tizón (Secretaria General), y tuvo lugar en el Paraninfo de la Universidad de Sevilla.

Después de unas palabras de bienvenida a cargo del Director General, Presidente y Secretaria, Don Salvador Rodríguez Becerra presentó desde el punto de vista académico y humano la figura del Dr. Don Enrique Luque Baena, quien disertó en la conferencia inaugural sobre *Antropólogos y folkloristas: desencuentros y confluencias*; esta despertó una gran expectación por parte de los asistentes, puesto que el contenido de la misma abordaba las diferencias planteadas desde hace tiempo entre las dos tendencias existentes a la hora de enfrentarse ante el hecho folklórico.

Las jornadas de los días siguientes se celebraron en el sugerente y recoleto, aunque frío, salón de actos del Instituto de Bachillerato Murillo (2): El día 3 de diciembre se dedicó al «área de indumentaria», cuya ponencia estuvo a cargo del Dr. Don Joaquín Díaz bajo el título de *Colecciones de estampas del siglo XIX: fuentes para el estudio de la indumentaria andaluza*. La charla fue ilustrada con una valiosa colección de diapositivas de grabados decimonónicos.

La indumentaria es el tema que más atrajo a los investigadores por lo que cabría mencionar las comunicaciones de D. José Ruiz Fernández y J.M. Jerez Hernández, D. Vicente Oya, Dña. Margarita Ortega, Dña. M^a Ventura Muñoz, D. Pedro Valenzuela.

La tarde comenzó con el «área de danza». Esta vez fue el Dr. Don Antonio Limón Delgado el encargado de hacer la ponencia bajo el título *Las danzas rituales masculinas del S.W. andaluz*. Durante cerca de dos horas los congresistas disfrutaron con un audiovisual muy bien realizado y estructurado de una manera totalmente didáctica.

Don Eloy Pericet con su comunicación *La influencia andaluza en la Escuela Bolera* atrajo el interés de los numerosos especialistas en danza tanto por el contenido de su trabajo, como por su distendida conversación.

La profesora Alida Carloni presentó un interesante estudio antropológico sobre *Mujer, fiesta y espacio: las sevillanas corraleras*. Y la sesión finalizó con la proyección de dos vídeos no menos interesantes que el que abrió el área; nos referimos a los de «El patatú» de Ovejo y «San Isidro» de Fuente Tójar, presentados por Don Alberto Moreno Navarro, Francisco Luque Romero y José Cobos Ruiz.

El día 4 de diciembre le correspondió al área de música. El ponente, Prof. Don Josep M. Crivillé hizo un estudio basado en *La encuesta etnomusicológica. Reflexiones sobre su metodología*. Continuaron Dña. M^a Angeles Subirats con su comunicación *Aportación para un cancionero general de la Alpujarra* y Don Reynaldo Fernández Manzano con *Notas metodológicas para el estudio de los instrumentos musicales populares*, ambas tratadas desde un punto de vista metodológico.

La jornada de la tarde tuvo como título *Encuentro con la tradición viva* y consistió en una muestra de músicas y bailes andaluces interpretados por los propios informantes, para ello cada provincia andaluza, exceptuando Huelva, nos envió a través de las Diputaciones y ayuntamientos las siguientes manifestaciones autóctonas:

ALMERIA: Cuadrilla de Vélez Blanco y Troveros de la Alpujarra.

CADIZ: Fandango de Tarifa o «Chacarrá» y gaita del Gastor.

GRANADA: Zambra del Sacramonte.

JAÉN: Armaos de Villanueva de la Reina y cantaor de temporeras.

MALAGA: Panda de los montes de Alora.

SEVILLA: Panderetas de Lebrija.

El acto resultó un gran éxito por varios motivos: era la primera vez que se conseguía reunir a todas estas manifestaciones populares andaluzas, se pudo observar que el folklore andaluz es tan rico como sorprendente y tanto los investigadores de campo, como los de biblioteca, pudieron comprobar que existe todavía una tradición viva.

El día 5 se reservó para aquellas comunicaciones que no tenían cabida dentro de las áreas mencionadas, pero que por su interés el Comité Técnico-Científico decidió incluir. Investigadores como Don Antonio Lorenzo Vélez, Don Francisco Checa, Don Antonio Gallego Morell, etc., contribuyeron a incrementar los conocimientos de los asistentes.

Esta serie de comunicaciones concluyó con la titulada *Hacia una metodología activa para el conocimiento de nuestro saber popular*, confeccionada por el colectivo de profesores formado por Dña. Carmen Troyano, Dña. Francisca Angel Alvarez y D. Francisco García Fernández. En ella se planteó el tema de la aplicación pedagógica del folklore en la escuela.

Al medio día se clausuró el congreso con la lectura de las siguientes conclusiones:

1. Se valora muy positivamente la creación de la FEDERACION ANDALUZA DE AGRUPACIONES DE FOLKLORE, que fue una de las conclusiones del I CONGRESO, así como la de propiciar una mayor colaboración con las instituciones dedicadas al estudio antropológico y etnológico, base para futuros proyectos aglutinadores.

2. Solicitar a la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía el seguimiento y rescate del material recopilado con fondos públicos de la Sección Femenina, Obra Sindical de Educación y Descanso y otros, a través del Centro de Documentación Musical de Andalucía, como depositario de este material, con la colaboración del Congreso de Folklore Andaluz y la Federación andaluza de agrupaciones de folklore.

3. Instar a la Consejería de Educación a la inclusión del folklore en los planes de estudio, dada la necesidad imperiosa de difusión de este patrimonio cultural y su valor como base en la formación del individuo y la sociedad de una manera científica.

4. La unanimidad en las diversas aportaciones a este II CONGRESO, aconsejan considerar y tratar el folklore en su totalidad, dado que es una realidad con múltiples facetas integradas. Se propone la denominación para sucesivos congresos de CULTURA TRADICIONAL Y POPULAR ANDALUZA.

La Comisión Organizadora considera que el Congreso ha resultado todo un éxito tanto por el interés y calidad de los estudios presentados, como por el número de comunicantes y congresistas asistentes (300). El camino ha sido muy duro y no se hubiese podido realizar este encuentro, si no se hubiera contado con el patrocinio de la Junta de Andalucía, el gran apoyo de la Fundación Machado, las aportaciones de otras entidades públicas y privadas y la confianza del Comité de Honor, presidido por D. Julio Caro Baroja.

V CERTAMEN DE CINE Y VIDEO ETNOLOGICO DE LAS COMUNIDADES AUTONOMAS

El certamen pretende dar a conocer al público asistente los mejores trabajos cinematográficos etnológicos realizados en las diferentes Comunidades Autónomas de nuestro Estado, así como ofrecer de nuevo en este quinto Certamen una plataforma de encuentro entre especialistas, estudiosos o aficionados a esta ciencia. El certamen está patrocinado por la Diputación de Huesca y organizado por el Instituto Aragonés de Antropología e I.E.A.

Información: Instituto Aragonés de Antropología. C/. del Parque, nº 10. Teléfs. (974)
24 01 80 - 24 07 10. Apartado: 159 — 22080 HUESCA

Huesca, 3 de abril de 1989

RECENSIONES

LA CULTURA POPULAR A TRAVES DE LAS OBRAS DE DIVULGACION

Manuela CANTON DELGADO
Universidad de Sevilla

Un esfuerzo coordinado de diversas editoriales andaluzas ha hecho posible en los últimos años la publicación, con carácter divulgativo, de una colección de temática variada en la que queremos destacar los estudios relacionados con la cultura popular andaluza. La obra abarca toda Andalucía y constituye un interesante proyecto de síntesis en el que colaboran especialistas y estudiosos de las distintas Ciencias Sociales. El denominador común de los trabajos es su agrupación en cuatro volúmenes por provincia, si bien la distribución, tratamiento y extensión de los temas se ha concebido de distinto modo según se trate de aquellas provincias de las que se ha ocupado la editorial Anel (Granada, Málaga y Almería), Gever (Sevilla, Cádiz y Córdoba) y Tartessos (Huelva). El carácter divulgativo de la obra permite una lectura fácil y amena, por lo que puede interesar a un público amplio. La extensión oscila en torno a las trescientas páginas por volumen.

El más reciente de estos trabajos es el que se ocupa de Huelva (1). Geógrafos, historiadores, etnólogos e historiadores del arte han colaborado hasta ofrecer un panorama completo y pormenorizado de una tierra y unas gentes para las que, tal vez por su situación periférica, la producción historiográfica ha sido escasa. La dirección general de la obra ha corrido a cargo de Jesús L. Fernández Jurado y en su primer volumen recoge, fundamentalmente de la mano de profesores de la Universidad de Sevilla, aspectos relacionados con la configuración geográfica de la provincia: fisiografía, evolución geológica, caracterización climática e hidrológica, población y actividades económicas esencialmente. Incluye asimismo un índice de municipios de gran utilidad. En los volúmenes segundo y tercero se realiza un recorrido cronológico que arranca del paleolítico onubense y finaliza con los rasgos demográficos y socio-económicos de la Huelva de nuestro siglo. En estos dos volúmenes se exponen con rigor y claridad los periodos de una historia variada. Se sugiere así una herencia diversa que explica la riqueza cultural de la provincia.

De esta peculiaridad cultural se ocupa el cuarto y último volumen; éste representa una interesante y poco frecuente labor de síntesis sobre la cultura que se entiende por tradicional. Se inicia con un capítulo dedicado a la arquitectura popular onubense al que no escapan consideraciones valiosas sobre los términos que, por razones obvias, se repiten en obras de este signo, así como definiciones precisas de los objetos de estudio: «La Arquitectura popular se asimila, de forma inconsciente, a aquella realizada durante un

cierto período del pasado, de autor anónimo y que incorpora una serie de elementos arquitectónicos que le son específicos». El autor, Fernando Herrera Mármol, llama la atención sobre la relación que se llega a establecer entre Arquitectura Popular e «imagen tradicional de nuestros poblados», alcanzando con ello lo popular «una dimensión que deja fuera a la moderna arquitectura e involucra a las señas de identidad del ámbito al que se aplica».

En este mismo capítulo se tratan los tipos de asentamiento poblacionales y se distingue entre la arquitectura de la Sierra, la del Andévalo y la del Litoral. Sigue la pista a las actividades económicas características de cada área, y a la relación de éstas con el ámbito urbano, claves que explican la forma que sigue el crecimiento de ciudades y pueblos. Antes de concluir menciona la importancia de la vivienda en el estudio de la Arquitectura Popular —superior a la que ostentan edificios destinados a otros usos— y afirma que en el ámbito onubense aquélla se resuelve utilizando técnicas sencillas y materiales pobres, debido a los escasos recursos económicos.

El capítulo segundo se ocupa de la caracterización léxica y fonética del habla de Huelva, sus variantes morfosintácticas y su peculiaridad léxica. Para la autora, M^a Dolores Prieto Peña, el estudio del habla onubense pasa por el análisis de vulgarismos y arcaísmos, la singularidad en la entonación, la melodía y las palabras. Al hilo de estas consideraciones se inicia el capítulo tercero que ofrece una visión panorámica de la «literatura en Huelva»; quiere su autor, Juan Drago, destacar el deliberado rechazo de la expresión «literatura onubense» dada la escasa significación de los límites provinciales, incapaces por sí mismos de posibilitar la existencia de una literatura independiente. A modo de «introducción y modesto inventario», este capítulo, el más extenso del volumen, huye del provincianismo y habla de aportaciones de Huelva a la literatura española, de la ausencia en la provincia de infraestructura editorial suficiente y de la subsiguiente dependencia secular de Sevilla y Madrid. Complementando el trabajo se incluye, al final del volumen, un amplio apéndice bibliográfico titulado «literatura en Huelva» que recoge la larga lista de escritores onubenses y su obra, desde Arias Montano (s. XVI) a Juan Ramón Jiménez o José María Vaz de Soto.

El capítulo cuarto se detiene en un obligado repaso a los cantes de Huelva. Aprovecha el autor para salir al paso de las interpretaciones mixtificadoras que han pretendido desacreditar el fandango, al que reivindica, describe y localiza en sus particularísimos estilos comarcales. Desde la sierra malagueña y onubense, y a través de Córdoba, nos han llegado los fandangos que en la zona del Andévalo se manifiestan «recios, profundos, decidores y valientes», en Valverde del Camino se entonan «altos y sensuales», y en Almonaster la Real se envuelven en una musicalidad «ingenua y pegadiza». No olvida al cantaor alosnero, de carácter introvertido y hermético.

La última parte del volumen se centra en el estudio de las costumbres y creencias en la provincia —capítulo quinto— y la romería del Rocío —capítulo sexto y último—, donde desglosan las claves de la espiritualidad y el modo de ser onubenses y donde se reflexiona sobre ese universo simbólico común que se despliega generoso en fiestas y costumbres, rituales y modos sancionados de proceder, configurando la idiosincracia de sus gentes. En el quinto capítulo Carmen Pereo Serrano parte del concepto de religiosidad popular que define como eminentemente cultural, en tanto que su naturaleza simbólica refuerza el vínculo social y le otorga, de este modo, un papel insoslayable en el desarrollo y explicación de los procesos socio-culturales. Las fiestas, por su parte, permiten la expresión colectiva de esa religiosidad popular y ponen de manifiesto el juego de tensiones inherente a la vida social. La cadencia festiva es en esencia estacional, sigue el ritmo que marcan solistios

y equinoccios en una concepción cíclica de los rituales que combina, con un alto grado de significación cultural, el ocio, el trabajo y las fases naturales del año.

El estudio incluye un «calendario religioso-festivo de los pueblos de Huelva» y, a lo largo del capítulo, el texto se acompaña con numerosos mapas provinciales donde se localizan mediante signos convencionales la totalidad de las fiestas de cada pueblo a lo largo de todo el año. Así se describen las fiestas de invierno (Carnaval, Cuaresma, Pascua y diversas fiestas patronales), verano y otoño (San Juan, fiestas de la cosecha y de la vendimia y la Romería de la Rama).

Cierra el volumen la devoción rociera, manifestación jugosa de la religiosidad popular que protagoniza el pueblo de Almonte y gran parte de Andalucía. Sin olvidar la doble vertiente religiosa y social del Rocío, Jesús y Eduardo Fernández Jurado ponen especial énfasis en el significado de la Virgen y la relación «vitalista» que el pueblo establece con ella. El culto, la leyenda y la tradición, los traslados de la Virgen, la historia de la devoción, la coronación canónica de la Virgen y las advocaciones se suman al estudio de la Romería, las hermandades filiales y la identidad de un pueblo: Almonte. La vivencia popular de la religión ha surgido los intentos repetidos de destrucción/absorción por parte de los centros de culto, la pretensión de adaptar la espontaneidad que nace de abajo al dogma emanado desde arriba. El fenómeno rociero es buen ejemplo de ello, así como del empecinamiento, también secular, del pueblo —almonteño en nuestro caso— por reafirmar su protagonismo ante las instituciones.

Todos los capítulos del cuarto volumen remiten al reconocimiento de una identidad compartida que se manifiesta tanto en las maneras del habla, como en la arquitectura, la vivencia religiosa o las formas de la sociabilidad e integración simbólica de las gentes de Huelva. Un amplio apéndice bibliográfico pone fin al volumen, si bien en cada uno de los cuatro referidos a la provincia destaca información bibliográfica específica y abundantes fotografías, mapas, gráficos y dibujos que ilustran sobradamente el texto.

Con idéntico tratamiento y distribución —cuatro volúmenes por provincia y contenido etnográfico del último tomo— la editorial Gever de Sevilla publicó, entre los años 1983 y 1986, los trabajos referidos a Sevilla, Cádiz y Córdoba (2).

Manuel Angel Vázquez Medel es el director general de los volúmenes dedicados a Sevilla, el último de los cuales vuelve a desarrollar aquellos aspectos de naturaleza cultural que interesan a la disciplina antropológica. El mismo director de la obra es autor de los capítulos encargados de describir la peculiaridad del habla sevillana y la aportación literaria de la provincia. En su estudio del habla analiza los trabajos de Antonio Machado y Alvarez (Demófilo) y Hugo Schuchart en el último cuarto del siglo XIX. En ellos se encuentran los precedentes irrenunciables del descubrimiento de los distintivos del habla sevillana, que en el plano fonético viene ilustrada, entre otros rasgos, por el «seseo», el «ceceo», las aspiraciones, la pérdida de la -s final y la -d intervocálica. El capítulo se completa con la referencia a configuración lingüística de las variantes dialectales, los arcaísmos y la innovación en el léxico, y consideraciones interesantes sobre la «conciencia de uso dialectal» que demuestran las estadísticas «frente al ideal castellano de lengua», el «complejo ruralista» y, a pesar de ello, «la fuerte identificación de muchos andaluces con su dialecto».

Un equipo de especialistas de la Universidad de Sevilla y del Museo de Artes y Costumbres Populares de la misma ciudad, se ha ocupado de la elaboración del capítulo dedicado a la cultura material del carácter tradicional en la provincia de Sevilla. Siguiendo la línea de otros capítulos y de la mayor parte de los volúmenes que componen la colección, introduce el trabajo una reflexión teórica que, en este caso, se centra en torno al papel de

la cultura material en los estudios sobre las culturas en general, y su discutida relevancia frente a aspectos que atienden a las creencias, a la organización social o la infraestructura económica. Conviene resaltar, en cualquier caso, el interés que supone rescatar los objetos que en breve serán olvidados por la falta de uso, cuando no lo son ya.

Los capítulos siguientes se dedican a la arquitectura popular (Juan Agudo Torrico), las hermandades de la Semana Santa sevillana (Isidoro Moreno Navarro), las fiestas (J. Escalera Reyes y Carmen Medina San Román), la literatura (Manuel A. Vázquez Medel) y la demografía (Enrique Soria Medina). En el primero de ellos el autor afirma que la vivienda popular sevillana no es aislable del mundo rural en su origen y hasta el presente, y se detiene en el estudio de haciendas y cortijos, cuevas y chozas, almazaras y lagares. El capítulo dedicado a la Semana Santa recapitula el marco teórico expuesto por el autor en otros trabajos y en el que son ingredientes básicos el potencial asociacionista y la función de culto de hermandades y cofradías, así como la identificación simbólica que propician y en la que encuentran fundamento, los tipos estructurales de hermandades y la dualidad urbano/rural en lo que tiene de oposición y de coincidencia, fundamentalmente en el plano de los niveles de significación.

En los capítulos referidos a las fiestas se distingue la Feria de Sevilla, en tanto que fiesta urbana de características específicas, de las fiestas del resto de la provincia. Ambos recogen amplias referencias a la función cohesionadora de la fiesta popular a través de la identificación colectiva. El capítulo dedicado a la literatura, por su parte, reitera la necesidad de colocar a los autores andaluces más allá del estrecho ámbito administrativo de las provincias, en una «corriente abierta y universal», lo que se consigue a través del estudio de las «aportaciones». Cuidadosas estadísticas y cuadros numéricos nos ofrecen, finalmente, un panorama aséptico y puntual de la demografía, la sociedad y la economía que no concluye sino que apunta los principales problemas y deja que perfiles y rasgos sean sugeridos por los números.

El último volumen de los dedicados a la provincia de Cádiz se organiza en tres apartados temáticos, dentro del tratamiento esencialmente etnográfico que venimos destacando: etnología y folklore, habla y literatura. La diversidad intraprovincial de Cádiz —la Campiña, la Sierra, la Bahía y el Campo de Gibraltar— resulta tanto más sorprendente dado que es la menos extensa de las provincias andaluzas. Esa misma diversidad se refleja en el plano cultural y torna especialmente atractivos los trabajos etnográficos que encierra el volumen. Estos se inician con algunas notas sobre los orígenes y el estado actual de la etnología y el folklore en Cádiz en las que el autor, Salvador Rodríguez Becerra, distingue y acota los términos «etnología», «etnografía» y «folklore» en su significado y uso, reflexión de gran utilidad teórica y metodológica.

Continúa el volumen con la investigación sobre las formas de la cultura material tradicional. La autora, Margarita Toscano San Gil, cubre en él un repertorio etnográfico que se inicia con la arquitectura tradicional, caracterizada en Cádiz básicamente por la superposición de prismas encalados, y su protagonista, la cal, en tanto que actividad cíclica, doméstica y femenina; sigue la indumentaria —con la obligada mención a las «cobijadas» de Vejer—, las culturas ganaderas —el toro y el caballo son generadores de formas culturales propias—, las culturas de mar —el amplio litoral es foco importante de cultura tradicional—, las culturas industriales —destaca el trabajo de los metales—, la cultura de la sal, del corcho, de la vid, de la madera, de las fibras vegetales, del cuero, del barro, hasta los trabajos de talabartería y guarnicionería y el mismo teatro popular gaditano, con personajes tan pintorescos como «los títeres de la Tía Norica».

A este capítulo siguen otros más puntuales que se ocupan de los aspectos

socioculturales de la emigración en la provincia y las expresiones de la religiosidad popular a través de la promesa y el exvoto. El Carnaval, la Semana Santa, la fiesta del «toro enmaromao», del Corpus, de los moros y cristianos —exclusiva de Benamahoma—, romerías y fiestas patronales, se explican en un único apartado dedicado a la expresión festiva, del que es autora Carmen Medina San Román. La canción, la danza y el flamenco ocupan, junto a los capítulos dedicados a describir y analizar el habla y la contribución literaria de los autores gaditanos, la última sección de este volumen.

Los tomos centrados en la provincia de Córdoba han sido dirigidos por Marcel Guarinos Cánovas. El cuarto volumen de esta obra vuelve a estar dedicado a la cultura popular. Destaca la amplia visión que se ofrece de la literatura cordobesa, especialmente fructífera en el terreno poético. Sigue el estudio lingüístico que nos sitúa al habla cordobesa en una posición intermedia nacida de la conjunción de las hablas andaluzas en general. Varios autores —Francisco Luque-Romero, José Cobos, Juan Agudo y Arturo Ramírez— se ocupan, por último, de un extenso apartado dedicado al estudio más propiamente antropológico: «el panorama etnográfico de nuestra provincia es precisamente la suma de culturas tradicionales, con sus características exteriores, que se fueron produciendo a lo largo del devenir histórico y que han venido configurando nuestra peculiar forma de ser». A pesar de que el capítulo ha sido concebido deliberadamente como «acercamiento» al tema, deja constancia de los rasgos esenciales de unas formas de vida agrícola y ganadera, de una importante variedad artesanal, así como del paulatino deterioro a que está sometida esta porción del patrimonio cultural de la provincia. Realizan, asimismo, un recorrido por los rasgos definidores de las danzas en su vertiente etnográfica y social, del ciclo festivo, las formas organizativas de la religiosidad popular y la arquitectura tradicional. Finaliza el volumen con un doble índice, toponímico y onomástico.

Los estudios provinciales de cuya publicación se ha ocupado la editorial Anel bajo el título genérico de *Colección Nuestra Andalucía* —omitiendo en cambio la referencia a «la provincia» en el título—, incluyen las provincias de Granada, Málaga y Almería (3), y presentan una distribución temática notablemente distinta. Organizados también en cuatro volúmenes, destacan en ellos numerosos capítulos dedicados a la historia del arte.

Estas obras dedicadas a la Andalucía oriental se han venido publicando desde el año 1981, y la extensión de los trabajos de tipo etnográfico resulta comparativamente poco significativa. Sirva de ejemplo un único capítulo titulado «Artes y Costumbres Populares» incluido en el segundo volumen de los dedicados a Granada. Este ha sido dirigido por Enrique Pareja López, y se desglosa en una primera parte en la que se hace referencia a la «vivienda popular», la artesanía (alfarería, cerámica de Fajalauza, vidrio, tejidos, taracea, cobre, etc.) y el flamenco, es decir, las «artes populares»; y una segunda parte dedicada a las costumbres: trajes, cantes y bailes, gastronomía y fiestas patronales. Engloba, pues, bajo el término «costumbres» parte de lo que tradicionalmente se ha venido entendiendo por folklore, eludiendo aspectos como la religiosidad, las creencias, el habla o la literatura. El caso de Almería y Málaga, publicados en 1983 y 1984 respectivamente, es análogo. La concepción, el tratamiento y la extensión de los temas antropológicos supone, creemos poder afirmar, una línea de ruptura con el enfoque en los volúmenes referidos a Huelva, Sevilla, Cádiz o Córdoba ya reseñados.

Esta misma editorial ha anunciado la inminente publicación de los trabajos correspondientes a la provincia de Jaén. Con ello se completaría esta colección, valiosa en cuanto que ofrece un compendio actualizado, de concepción interdisciplinar, de los principales bloques temáticos por los que ha de pasar el conocimiento de las provincias andaluzas. Esta clase de trabajos de síntesis etnológicos representan una puesta al día de

los aspectos más directamente relacionados con la cultura andaluza y los hombres y mujeres que la protagonizan, la modifican, la conservan. Ello incrementa el valor de una obra de este tipo, «más inclinada a ponernos delante de todo lo investigado que a ofrecer resultados de nuevas investigaciones» (Equipo Alfar, introducción al volumen cuarto de *Cádiz y su provincia*). No se persigue el inventario pormenorizado, sino un acercamiento, a través de aportaciones en ocasiones ciertamente novedosas, al sesgo cultural de cada provincia andaluza.

Queda asimismo suficientemente reflejada la controversia en torno a los términos «popular» y «tradicional», sus limitaciones y condicionamientos. Este repaso etnográfico al sur peninsular proporciona un punto de partida al lector, hombre de la calle, auténtico protagonista de los trabajos que versan sobre lo popular-tradicional, sea cual fuere el resultado de la disyuntiva.

NOTAS

- (1) *Huelva y su provincia*, 4 vols. Ediciones Tartessos, S.L. Huelva, 1987.
- (2) *Sevilla y su provincia*, 4 vols. Ediciones Gever, Sevilla, 1984. *Cádiz y su provincia*. Ediciones Gever, Sevilla, 1985. *Córdoba y su provincia*. 4 vols. Ediciones Gever. Sevilla, 1986.
- (3) *Granada*, 4 vols. Colección «Nuestra Andalucía». Editorial Anel. Granada, 1981. *Málaga*. 4 vols. Colección «Nuestra Andalucía». Editorial Anel. Granada, 1984. *Almería*, 4 vols. Colección «Nuestra Andalucía». Editorial Anel. Granada 1983.

FOLKLORE, TRADICION ORAL Y ENSEÑANZA DE LA LITERATURA

Enrique Jesús RODRIGUEZ BALTANAS

I.B. Cristóbal de Monroy

Las relaciones entre las «dos culturas» —i.e., la popular y la culta; la colectiva y tradicional y la individual y puntual— no carecen, desde luego, de complejidad: marchando siempre en paralelo, como los raíles del ferrocarril —siempre parece haber habido estas dos culturas—, sus relaciones han sido a veces, a lo largo de la historia, sumamente cambiantes. Ha habido momentos de atracción y momentos de repulsión; tiempos de encuentro y tiempos de olvido y desdén. La verdad es que no podría entenderse gran parte de nuestra literatura «culta» del Siglo de Oro —desde el *Quijote* a las comedias de Lope, pasando por la novelística menor— sin recurrir al cotejo explanador de las tradiciones populares, de las creencias colectivas, en definitiva, del folklore (1). Y quien dice el Siglo de Oro puede tranquilamente decir cualquier otro período de nuestras letras. Pero, al lado de esto, hay que recordar cuán desdeñosamente se refería Don Iñigo López de Mendoza, marqués de Santillana, a «estos romances e cantares de que las gentes de baxa e servil condición se alegran» (2), o, más adelante en el tiempo, al contumaz neoclasicista Hermosilla cuando en su *Arte de hablar* (1826) tronaba contra el romance considerándolo metro «bajo, familiar y tabernario» (3).

Por lo que toca a nuestros días, la colección y estudio de los productos tradicionales (textuales, objetales o pragmáticos) no ha cesado desde que los grandes folkloristas de finales del XIX, como Machado y Alvarez, los comenzaran con rigor y método científicos. Nombres que están en la mente de todos, y que por sabidos se callan, avalan la veracidad de este aserto, por lo demás nada arriesgado. Ahora bien: por lo que toca a la coyuntura actual, a las puertas no sólo de un fin de siglo sino de un fin milenio, en una sociedad «postindustrial», ideológicamente «postmoderna», y mientras que lo tradicional —en todos sus aspectos— cede constantemente terreno, la novedad —o por lo menos una de ellas— tal vez consista en la incorporación del folklore a la escuela o, dicho de otro modo, en la inserción del saber popular y tradicional —que lentamente se va extinguiendo y tal vez por ello mismo— al currículo escolar.

Que la institución escolar —secularmente consagrada al culto de la escritura y de lo escrito— se abra a estos saberes; más, que los reconozca como tales, responda a dos factores coadyuvantes: de un lado, el resurgir de la conciencia del deber de preservación e incluso reanimación de culturas marginadas y/o minoritarias por la renovación de los métodos y los contenidos de la enseñanza en general y de la literatura en particular.

Del primer impulso, es decir, de la preocupación por el resurgimiento de culturas minoritarias (¿o de culturas de minorías?), es testimonio claro el reciente libro del profesor Joxemartín Apalategui sobre historia oral en Vasconia (4). Apalategui titula muy significativamente uno de los apartados del capítulo III «El error de creer que un pueblo no tiene literatura porque no la tiene escrita». Aunque el libro de Apalategui no tiene un propósito didáctico inmediato, es claro que en una literatura como la vascuence, que no presenta la cantidad y variedad de textos escritos que otras peninsulares, la literatura oral ha de formar un extenso e importante capítulo de su historia.

También sobre cuentos populares trata un reciente libro de Pedro Montero, que aún en su obra la inquietud por la renovación didáctica con el prurito regionalista (5). El clima intelectual en el que nace el libro, y al cual responde, queda nitidamente definido en estas palabras del catedrático de Didáctica Florentino Blázquez, prologuista del libro: «Contra el concepto enciclopédico que ve en la lectura un camino para ingerir nociones y memorizar proyección del autoritarismo cultural y del saber dogmático, hay que defender el concepto exquisitamente metodológico y heurístico del cuento como estímulo y guía del aprendizaje, de la reinención o creatividad y de animación a la lectura». Y, como afirma el propio autor, insistiendo en los mismos principios pedagógicos doblados con el acicate de rescatar lo propio: «Cuando nos faltan muy pocos años para traspasar la barrera del siglo XX, los medios audiovisuales de comunicación están ganando la partida a la palabra. Nuestros niños manejan con precisión y desparpajo la TV, el vídeo, el ordenador, los juegos electrónicos. Les entusiasma hablar de los personajes y héroes de películas, cómics y tebeos. Pero ignoran quién es Periquillo, Juan sin Miedo, Miguelín el Valiente, Juanillón, Puerquecilla, Blancaflor, Juan Botija, etc. etc. Son protagonistas de nuestros cuentos populares españoles y extremeños. Los que conocen son casi todos extranjeros: La Cenicienta, Caperucita Roja, El Flautista de Hamelín, Pulgarcito, El Gato con Botas, Blancanieves, Hansel y Gretel, el Patito Feo, etc. Vamos a recuperar nuestros cuentos extremeños. Busquemos a nuestros abuelos, amigos, vecinos y conocidos de edad. Este patrimonio no se puede ignorar. Son señas de nuestra identidad extremeña» (págs. 14-15).

Siguiendo estos propósitos, el autor divide su libro —que por cierto, carece de índice— en tres partes: una primera, de carácter metodológico, que se ocupa tanto de los principios pedagógicos incluso, en la cuentística popular como recurso didáctico, como de los aspectos detallistas de edición transcripción, informantes y momentos idóneos, fichas... y hasta de un preciso «arte de contar cuentos». La segunda parte es una breve pero jugosa antología de cuentos populares extremeños recogidos por el autor y sus alumnos. La tercera parte ofrece numerosos recursos didácticos y sugerencias de trabajo para la clase, así como un método de control y evaluación de la actividad. Pedro Montero, Profesor de E.G.B., ha pensado su libro en función de su utilización en los distintos ciclos de la E.G.B., aunque fácilmente podrían adaptarse sus propuestas a los primeros cursos de la F.P. y el B.U.P.

En la misma línea, pero sin circunscribirse a la cuentística sino ampliando su ámbito temático a todo lo que fluya como tradición oral, desde los juegos a la gastronomía, desde oraciones y trabalenguas a romances, supersticiones y conjuros, pasando por adivinanzas, cuentos, pregones, etc... debemos hacernos eco de otra publicación, esta vez de origen andaluz (6). Estructuran sus autores este amplio material en los siguientes apartados: Introducción, Tipos de tradiciones, Recogida y clasificación, Aplicación didáctica, Antología y Bibliografía. Cabe hacer el reparo de que la antología es demasiado breve, y que en la bibliografía no se indica la fecha de publicación de las obras citadas. Pero son sin duda aspectos que no entorpecen la finalidad de la obra, que no es de carácter universitario e investigador sino didáctico y divulgador.

Lo más sobresaliente del libro, aparte su indudable utilidad en la praxis docente de los distintos niveles de E.G.B., nos parece su insistencia en la idea de que la introducción del folklore en la escuela no obedece sólo al propósito de entretener o divertir a los niños. La utilidad, el efectivo aprendizaje, la adquisición de habilidades y conocimientos es la meta. Pues no en vano, y como afirman los autores: «Las tradiciones, como expresión de un pueblo, implican saber, un saber silencioso y profundo pulido durante cientos y, a veces, miles de años. La escuela, como sabemos, cumple la función de transmitir un saber muy concreto muy oficial, de nosotros depende que el niño, también conozca otras formas de saber, no opuestas a los planes de estudio, pero sí incomprensiblemente olvidadas» (pág. 7). Así, cada hecho tradicional tiene su utilidad pedagógica y curricular en el aula, en el seno de la enseñanza reglada igual que lo tenía probablemente en el aprendizaje tradicional, cuando el relevo generacional se hacía sin el instrumento de la escuela (ésta sólo reservada a círculos muy restringidos). Los juegos, por ejemplo: «El dedicar un tiempo de clase a la realización de juegos populares, no sólo supondría un momento de expansión y disfrute, sino que alcanzaríamos con éxito objetivos de socialización y psicomotricidad. Estos juegos, convenientemente seleccionados desarrollan la coordinación y el esquema corporal. Sus normas y reglas hacen que el niño se sienta parte de un grupo, y por lo tanto, respete y colabore con sus compañeros» (pág. 29). Las adivinanzas: «Mediante las adivinanzas el niño empieza a analizar el lenguaje. Sabe que detrás de las palabras se esconde un mensaje que él debe descubrir. Entra en contacto con figuras poéticas, las desmenuza, las investiga hasta que da con el resultado». O los trabalenguas: «Los trabalenguas son otra manifestación folklórica que ha cumplido un papel importantísimo en la educación de los niños cuando no existían las escuelas. Su dificultad fonética pone al niño ante la necesidad de diferenciar sonidos, de ensayarlos una y otra vez hasta que los domina. Si analizamos bastantes trabalenguas veremos cómo los sonidos que más abundan son aquellos mismos que más dificultad representan» (pág. 30). A pesar de su brevedad, este libro del Seminario de Literatura infantil *El Tragaldabas*, compuesto, por Encarnación Arenas, Emilio Díaz, Rafael Montilla, José Rísquez y Dolores Romero, constituye una de las aportaciones más valiosas —incluso a niveles teóricos— para el ensamblaje de folklore y escuela.

Si las anteriores publicaciones comentadas se referían al ámbito de la enseñanza general básica, el trabajo de Carmen Nicolás Marína (7), del que ahora nos hacemos cargo, surgió de una experiencia iniciada cuando su autora ejercía como Profesora de E.G.B., pero continuada y perfilada cuando pasó a dar clases en un Instituto de Bachillerato. También en este caso, el inicial resorte que llevó a la autora a transitar por estos caminos fue el fracaso de las didácticas rutinarias. Ella misma lo expresa con indudable gracejo, en sano ejercicio de auto-ironía: «En mis primeras clases mi máxima preocupación era que estuviesen quietos, no hablasen y atendiesen «mis magistrales» explicaciones... (...). Un día, haciendo «un alarde democrático», les pregunté qué pasaba, qué ocurría entre nosotros. Ellos no se mordían la lengua y en esa edad sincera y espontánea, abiertamente me hicieron la siguiente observación: «Nos aburrimos y no entendemos tus palabras». ¡Cómo es posible que os aburrais sabiendo que el signo lingüístico está formado de significante y significado, que esta teoría es de Saussure y que este estructuralista es pilar fundamental en la historia de la lingüística! ¡Y cómo no comprender mis palabras pues ni que hablase en chino, si son vulgares y corrientes dinotación, connotación, campo semántico, lexema, morfema!... (pensaba para mí). Y empecé a reflexionar sobre maneras modos y posibilidades de enfocar las clases e impedir que los niños aburriesen» (pág. 17).

Este carácter experiencial, si así puede decirse, es la técnica dominante del libro, que se limita, en realidad, a contar la experiencia de lo realizado en un curso (el 85-86) en el Instituto de Bachillerato de Mula, sin grandes apoyaturas, ni preocupaciones teóricas. Esta carencia, que pudiera pensarse excusable en un libro sobre didáctica de una asignatura en la enseñanza media, provoca una cierta confusión o mezcolanza entre lo que es tradición oral y lo que no y, dentro de lo tradicional sus distintas producciones; o que no se logre ver muy claro el engarce entre esta tradición oral —que lo tiene, desde luego— con la historia de la literatura; o, por poner un último ejemplo, que en el apartado antológico se incluyan como «poesías», junto a otras con las que poco o nada tienen que ver, sendas versiones de los romances de *El Quintado* y *Don Bueso*, versiones de las que por cierto no se ofrece ni el nombre ni dato alguno del informante, ni se indica el lugar o fecha de recogida. Sugerir que se lleve un «cuaderno de clase» o que se complementen las actividades del aula con «trabajos de campo» en busca de materiales folklóricos, o que se recomiende una pedagogía activa tal vez no sean elementos suficientes para forjar una propuesta coherente y sólida de renovación en la enseñanza de literatura a partir de materiales folklóricos. Pero son elementos de arranque, y en el libro de la profesora Nicolás Marín se encuentran esparcidos múltiples hallazgos que nos hace pensar que en una maduración y sedimentación de los mismos, nos lleguen a ofrecer un libro tan sugestivo como lo es el de este que comentamos: de la tradición oral a la enseñanza de la literatura.

Por último, y para finalizar este repaso a novedades bibliográficas en el campo del folklore y la didáctica del mismo debemos dar cuenta del trabajo que firman José Antonio Puras Hernández y María Teresa Rivas Largo (8). Se trata de un trabajo breve —apenas treinta páginas— pero bien fundamentado y esquematizado, como no podía ser menos en una colección dirigida por Joaquín Díaz. Objetivos, contenidos, metodología, actividades, temporalización, evaluación e información y documentación están tratados con esencialidad y brevedad, sin perifollos retóricos buscando la claridad y la utilidad para el docente que busque adentrarse en estas rutas hasta ahora poco transitadas en la escuela.

En definitiva, y aunque la introducción del folklore y de la cultura tradicional en la escuela no es en rigor algo nuevo (9) lo que sí parece demostrado, a juzgar por las recientes publicaciones de las que aquí nos hemos hecho eco, es que existe una renovada inquietud por estas cuestiones, por las razones ya indicadas, lo que no debe merecernos más que un juicio positivo. El tiempo dirá si las experiencias que ahora se emprenden, y las tendencias que ahora apuntan, se consolidan, perfeccionan o deforman. Como siempre, será el arte de cada docente, el librito de cada maestrillo —valga aquí la cita tradicional del refrán— el que ponga las cosas en su sitio, y las encauce bien, mal o regular. Estos libros podrán ayudarle, como cuadernos de bitácora de otras singladuras, pero el arte de enseñar pertenece, como todo arte, el virtuoso.

NOTAS

- (1) La bibliografía sobre este asunto es abundante y útil; pueden citarse, a título meramente ilustrativo, los numerosos trabajos de M. Chevalier, por ejemplo: *Folklore y literatura el cuento oral en el Siglo de Oro*, Barcelona, Crítica, 1978 y «Literatura oral y ficción cervantina», en *Prohemio*, V, núms. 2-3, sept-dic., 1974, pág. 161-196; véase también Alonso Zamora Vicente, «Una mirada a lo popular en el teatro de Lope de Vega», en Ricardo Domenech (ed.), «*El castigo sin venganza*» y *el teatro de Lope de Vega*, Madrid, Cátedra/Teatro Español, 1987, págs. 13-30; y todavía Enrique J. Rodríguez Baltanás y Antonio J. Pérez Castellano, «Los fantasmas de la tradición andaluza: testimonios orales y reflejos literarios» en *Revista de Folklore* (Valladolid) núm. 80, 1987, págs. 65-69.
- (2) Iñigo López de Mendoza, marqués de Santillana, *Obras completas*, Barcelona, Planeta, 1988, edición, introducción y notas de Angel Gómez Moreno y Maximilian P. A. Kerdfhof, pág. 444.
- (3) Hermosilla, *Arte de hablar*, t. II, pág. 187. Tomo la cita de R. Menéndez Pidal, *Romancero hispánico (hispano-portugués americano y sefard)*, *Teoría e historia*, Madrid, Espasa Calpe, 1968 (2ª), t. II, pág. 251.
- (4) Joxemartín Apalategui Begiristain, *Introducción a la historia oral a través de los kontzaharrak (cuentos viejos) de la comunidad guipuzkoana de Ataun*, prólogo de Julio Caro Baroja, Barcelona, Anthropos, 1987.
- (5) Pedro Montero Montero, *Los cuentos populares extremeños en la escuela*, Badajoz, ICE de la Universidad de Extremadura, 1988. Como intento no directamente didáctico o de rescate folklórico, sino de investigación psicológica, pero con implicaciones educativas, cabe dar cuenta también de otra reciente publicación extremeña: José A. León Cascón, *La memoria de los niños a través de los cuentos: un análisis experimental*, prólogo de Alvaro Marchesi, Mérida, U.N.E.D. 1986.
- (6) Seminario de Literatura Infantil «El Tragaldabas», *La tradición oral en la escuela*, Córdoba, Publicaciones, Colectivo de Educación Popular, 1988. También al ámbito cordobés pertenece un libro, cronológicamente anterior, de María José Porro Herrera, *Cuentos cordobeses de tradición oral*, Córdoba, Universidad, 1986, col. Monografías, núm. 11.
- (7) Carmen Nicolás Marina, *De la tradición oral a la enseñanza de la literatura*, Murcia, Dirección Regional de Educación y Universidad, 1987.
- (8) José Antonio Puras Hernández y María Teresa Rivas Largo: *Didáctica del folklore*, Valladolid, Centro Etnográfico de Documentación de la Diputación de Valladolid, 1988, col. Temas didácticos de cultural tradicional, núm. 11.
- (9) Recuérdense, por no citar más que éstos, los libros de A. Larrea Palacín, *El folklore y la escuela*, Madrid, CSIC, 1943; J. Moya, *Didáctica del folklore y la escuela*, Buenos Aires Srapire, 1956, o E. M. Torner, *El folklore en la escuela*, Buenos Aires, Losada, 1965.

