

EL  
FOLK-LORE  
ANDALUZ

«Construcción y deconstrucción de discursos.  
El conocimiento cultural sobre los géneros en Triana»

«El Palo: una jornada festiva de ruido y fuego.  
Rito y simbolismo»

«Celebración de la Cruz en los Pedroches.  
Apuntes etnográficos»

«Más sobre fantasmas en la literatura de los andaluces:  
José Nogales y Felipe Cortines Murube»

«Presencia del cuerpo en la poética gitanoandaluza»

«Apuntes etnográficos alrededor del niño»

«Navazos y viñas de arena: dos métodos de cultivo en  
extinción en el litoral gaditano»

«Dependencias agropecuarias en la casa extremeña:  
bodega, cuadra, almacén y secadero»

Los materiales de las construcciones rurales.  
(Aljarafe de Sevilla, siglos XVIII y XIX)»



*Fundación Machado*

2<sup>a</sup>  
EPOCA

## NORMAS PARA LA PRESENTACION DE TRABAJOS

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

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

40-1-2

99.12.03





# **EL FOLKLORE ANDALUZ**

**REVISTA DE CULTURA TRADICIONAL**

**2.<sup>a</sup> época - Número 6**

**FUNDACION MACHADO  
ANDALUCIA - SEVILLA**

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

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

«Esta edición ha sido posible con la colaboración de la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía».

Correspondencia, suscripciones e intercambios:

**El Folk-Lore andaluz.** Fundación Machado. Jimios, 13. Teléfono (95) 422 87 98. Fax (95) 421 52 11. 41001 - SEVILLA.

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

**El Folk-Lore andaluz** no se responsabiliza de los escritos vertidos en esta revista; la responsabilidad es exclusiva de los autores.

© Fundación Machado  
Diseño: R. L. Aguilar  
Producción Gráfica: Portada Editorial, S.L.  
Depósito Legal: SE-680-1991  
I.S.B.N.: 84-86773-15-6

## **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<sup>a</sup> Pérez Orozco  
Pedro M. Piñero Ramírez  
Juan Manuel Suárez Japón  
Francisco Vallecillo Pecino (†)

### **Gerente:**

Manuel Cepero Molina

### **Secretarios de Redacción:**

Carmen Medina San Román  
José Muñoz Gil



## SUMARIO

### ARTICULOS

«Construcción y deconstrucción de discursos. El conocimiento cultural sobre los géneros en Triana», por Manuela Cantón Delgado .....	11
«El Palo: una jornada festiva de ruido y fuego. Rito y simbolismo», por Alejandro D. Casado Alcalde y Francisco Checa .....	25
«Celebración de la cruz en los Pedroches. Apuntes etnográficos», por Manuel Moreno Valero .....	37
«Más sobre fantasmas en la literatura de los andaluces: José Nogales y Felipe Cortines Murube», por Enrique Jesús Rodríguez Baltanás .....	65
«Presencia del cuerpo en la poética gitanoandaluza», por Jean Paul Tarby .....	97
«Apuntes etnográficos alrededor del niño», por Manuel Garrido Palacios .....	107
«Navazos y viñas de arena: dos métodos de cultivo en extinción en el litoral gaditano», por J.A. Ruiz Gil, J.J. López Amador y E. Pérez Fernández .....	123
«Dependencias agropecuarias en la casa extremeña: bodega, cuadra, almacén y secadero», por Fernando Flores del Manzano .....	147
«Los materiales de las construcciones rurales (Aljarafe de Sevilla, siglos XVIII y XIX), por Juan Castro Prieto .....	161

### MISCELANEA

«Autos Sacramentales en Andalucía», por María del Carmen Medina San Román .....	183
«Ceremonias de la Semana Santa andaluza y el teatro inglés medieval: Hacia un estudio contextualizado», por Rafael Portillo García y Manuel José Gómez Lara .....	192

«Andalucía en <i>Etnografía española</i> », por Carmen Castilla Vázquez .....	201
---	-----

## DOCUMENTOS

«Memoria para el arreglo de la policía de los espectáculos y diversiones públicas, y sobre su origen en España», por Gaspar Melchor de Jovellanos .....	211
---	-----

## NOTICIAS

Premios Demófilo de artesanías y tradiciones .....	233
I Premio Demófilo de Flamenco .....	234
Convenios entre las Consejerías de Obras Públicas y Transportes y de Educación y Ciencia y La Fundación Machado .....	235
Cien fiestas para el 92 .....	237
Fundación andaluza de flamenco (Jerez). Actividades .....	238
El centro de investigaciones etnológicas «Angel Ganivet». Contexto, justificación, fundación .....	240
Coloquio sobre «La tierra: mitos, ritos y realidades» .....	243
Plan de etnología de la Junta de Andalucía .....	244
II Jornadas de etnología andaluza .....	247
Hacia el V Congreso del Carnaval de Cádiz .....	249
Fundación Riotinto .....	252
Master en sexualidad humana .....	255

## RECENSIONES

«Socialistas of Rural Andalusia. Unacknowledged Revolutionaries of the Second Republic», por Enrique Luque Baena .....	259
«Antiguallas Granadinas. Las fiestas del Corpus», por Pedro Gómez García .....	261
«La Liturgia del Espacio», por A. Muñoz Carrión .....	263
«Coronación. Año Mariano 1987-1988», por Antonio Fernández Ortega ....	265
«Catálogo de Aperos Agrícolas del Museo del Pueblo Español», por M <sup>ra</sup> Carmen Castilla Vázquez .....	267
«La Cocina de Huelva», por Manuel J. Ruiz Torres .....	268
«El Tiempo Detenido. Cantillana 1857-1963. Fotografías», por Cruz Losada Gutiérrez .....	270
«Cuentos y romances populares de la comarca de Linares», por Juan Antonio del Río Cabrera y Melchor Pérez Bautista .....	271
«Gran Enciclopedia Extremeña», por M <sup>ra</sup> del Carmen Medina San Román .	273

# **ARTICULOS**



## **CONSTRUCCION Y DECONSTRUCCION DE DISCURSOS. EL CONOCIMIENTO CULTURAL SOBRE LOS GENEROS EN TRIANA**

*Manuela CANTON DELGADO*  
Dpto. de Antropología Social y Sociología.  
Universidad de Sevilla

Desde la atención prestada por etnólogos y prehistoriadores a la lengua con el fin de rastrear relaciones interculturales y reconstruir los patrones de contacto y difusión cultural, hasta el moderno enfoque cognitivista en el análisis de los discursos, una larga tradición de exploración teórico-metodológica ha venido dibujando el perfil de los estudios basados en la interrelación lengua-cultura.

Iniciada la tercera década de nuestro siglo el interés de la Antropología Lingüística se centra primero en el examen de la relación directa entre el léxico y los contenidos culturales, para pasar posteriormente a detenerse en la estructura formal de la lengua; en torno al análisis de ésta se configura una concepción determinista del lenguaje encabezada por Sapir y Whorf, ya en la década de 1950. Según este enfoque, la lengua no nos informa sobre la cultura sino que la moldea y condiciona unidireccionalmente.

A partir de Malinowski entra en juego el contexto y la interacción social, y las relaciones entre lengua y cultura comienzan a entenderse en función de la situación comunicativa. Simultáneamente, los avances en el terreno de la Lingüística Estructural propician el surgimiento de una nueva aproximación vinculada a la aplicación de los métodos de la Lingüística Estructural o Taxonómica (Jakobson, Troubetzkoy, Bloomfield). Hacia 1970 se desarrolla el enfoque etnosemántico; asociadas a la Gramática Generativa o Transformacional de Noam Chomsky, se configuran vías de interpretación que buscan regularidades universales en los sistemas taxonómicos a través del análisis componencial y el estudio de las clasificaciones léxicas. Se inicia con ello el interés por la organización cognitiva de la realidad y las representaciones subyacentes.

Finalmente, el nacimiento de la Sociolingüística y la Sociología del Lenguaje (Fishman, 1971) abre nuevas vías en la comprensión del fenómeno comunicativo

como algo esencialmente vinculado a factores sociales; la Etnografía del Habla y la Etnografía de la Comunicación (Hymes -1971- y Gumpertz y Hymes -1972-) buscan, desde la Antropología, acceder a la estructura del habla basándose en la indisolubilidad de la lengua y la acción social.

En definitiva, dos enfoques se han repartido el estudio del fenómeno lingüístico; el formal (que enfatiza el examen objetivo de la lengua y su función esencialmente cognitiva) y el funcional (asociado a la preocupación por el habla, por la función comunicativa del lenguaje y tachado de subjetivista). El primero de ellos gira en torno a la estructura de la lengua y la concepción determinista de la misma; el segundo resalta el papel decisivo de la experiencia del habla y la potencialidad creativa de los procesos lingüísticos. Cerramos así este breve repaso a la evolución de los estudios en Antropología Lingüística con una cita de M<sup>a</sup>. Jesús Buxó que nos introduce a las siguientes páginas: «Los cambios en el comportamiento lingüístico no son sólo modificaciones de carácter comunicativo. En la medida en que el cambio sociolingüístico es paralelo a una dinámica de conflictos relativos al sistema de estratificación social y a la identidad con el rol-status étnico, social o sexual tradicionales, el cambio hace referencia a otras motivaciones u objetivos adicionales –modificar el sistema de valores y actitudes prevalecientes– y, por lo mismo, representa una reivindicación de la simetría social, étnica o sexual. En este contexto, la finalidad comunicativa va acompañada de un propósito subyacente de reestructuración del orden social» (Buxó, 1983:53).

### **Lenguaje, discurso e identidad cultural**

El enfoque funcional en el estudio del lenguaje nos devuelve a la constante que de un modo u otro ha venido inspirando a este tipo de investigaciones: la de comprender el sistema cultural desde la perspectiva del nativo. Dos estrategias analíticas quedaban escindidas: lo «emic» y lo «etic», como extrapolación de categorías lingüísticas ("phonemic", "phonetic"). Mientras la segunda aborda la descripción y explicación de los sistemas culturales desde la teoría y métodos de la Antropología, esto es, desde las categorías analíticas de una ciencia social, la primera se interesa por la comprensión «desde dentro» a la que se subordina la operatividad de la estrategia etic.

El concepto de discurso, tal y como interesa a los antropólogos, presenta una doble vertiente: a) Permite, por un lado, atender la nueva propuesta etnográfica (Geertz) de reflexividad, esto es, de deconstrucción del discurso antropológico; b) Funciona, por otro, como eje en la elaboración de sistemas explicativos basados en el discurso que el informante dice al antropólogo. El análisis de los procesos de construcción de discursos nativos posibilita el acceso al estudio de la organización del conocimiento cultural, objetivo mismo de la Antropología

Cognitiva. El análisis del discurso se interesa por la organización del lenguaje más allá de la oración o la frase.

En palabras de M<sup>a</sup>. Jesús Buxó, ello presupone «una dialógica entre antropólogos e informantes que desafía los relatos equilibrados, realistas y unidimensionales del viejo estilo etnográfico, enfrentando el discurso escrito a la variabilidad, la incerteza y la heterogeneidad de voces múltiples» (Buxó, 1990:5). El análisis del discurso es utilizado por los antropólogos cognitivistas como instrumento para el tratamiento etnográfico de los procesos cognitivos; para ello es preciso el examen de la lógica interna de estos discursos, los conceptos, categorías y clasificaciones culturales presentes en los mismos, sin obviar los referentes conductuales y la experiencia social. La versión más radical (y hasta cierto punto catastrofista) de estos planteamientos corre a cargo de los antropólogos postmodernos que, encabezados por Tyler, sostienen una postura «constructivista» según la cual los discursos no serían la puerta de acceso a las representaciones y al modo como la realidad es percibida y organizada por el nativo, sino que serían los encargados de construir el mundo tal y como se nos presenta.

«El lenguaje es un ingrediente importante en el proceso de identificación cultural en la medida en que genera discursos colectivos que construyen la identidad»; es en este sentido necesario «diferenciar el lenguaje del discurso» porque «es el discurso y no el lenguaje, el elemento fundamental en la construcción interna de la identidad de los grupos humanos» (García García, 1988:113). La diversidad cultural es superada a través del discurso en el que el hablante, mediante procesos de selección y asociación libre, construye y reconstruye la identidad del grupo social. Destaca J.L. García la dimensión conductual del discurso: los discursos no sólo deben ser oídos sino también observados porque son conductas. La «observación» de los discursos se explica por el carácter relativamente autónomo de éstos: si el discurso se construye desde el entramado cognitivo donde la realidad se organiza y si este entramado no es en ningún caso fiel reproducción de las conductas, el discurso mismo es una conducta.

### **Discurso y conocimiento cultural sobre los géneros**

La conducta lingüística sexualmente diferenciada y el interés por la «generización» de los discursos, configuran un campo de investigación reconocido aunque poco explorado desde los estudios en Antropología del Género. Esta parcela de la actual Antropología pugna por hacerse un hueco propio (que ya nadie niega) ante la necesidad de una relectura de los sistemas socioculturales desde el punto de vista del género. Multitud de propuestas teóricas y metodológicas buscan dar respuestas a los interrogantes que aún quedan por resolver, entre otros el de la naturaleza específica de los datos etnográficos que es preciso

recoger en un estudio de género. Considero necesario extender el desafío de la relectura más allá del campo concreto de los estudios sobre la mujer, de un lado, y de otro tal vez reformular los componentes de feminismo activo que acaso posibilitan una eficacia de sesgo más político que científico; una concepción feminista de la Antropología del Género puede ayudar, por ejemplo, a detectar zonas particularmente interesantes en el estudio de la interacción de los géneros (la necesidad de deconstruir discursos estereotipados, por ejemplo), pero no a explicarlas (el proceso mismo de la deconstrucción ha de ser científico). Estas podrían ser las razones por las que mi estudio incluye a los hombres y suscribe la estrategia de investigación que en términos generales ya he descrito.

El conocimiento de los valores asociados a los roles sexuales permite entender el modo de sustentación y reproducción de la consideración asimétrica de los géneros y los patrones de subordinación sexual. La investigación que realizo en el barrio de Triana (Sevilla) se interesa así por la organización cognitiva del conocimiento cultural sobre lo masculino y lo femenino. La puerta de acceso a este tipo de indagación antropológica es el análisis de los discursos y de los conceptos, categorías y clasificaciones presentes en los mismos. El discurso sobre la propia cultura nos enfrenta a la dimensión subjetiva de la experiencia a través del significado que los individuos otorgan a las actividades y actitudes cotidianas. El tipo de experiencia al que me refiero es aquél que tiene que ver con las relaciones entre hombres y mujeres, la percepción de sí mismos y del «otro»; el doble discurso de los géneros nos habla del modo como la realidad es organizada de manera diferenciada en razón del género. Del mismo modo, en esos discursos se transmiten mensajes diferenciados en los que valores de determinada orientación están sirviendo de inspiración constante. En palabras de José Luis García, es necesario «resaltar la importancia etnográfica de las formas de pensamiento, frente a una Etnografía que, con frecuencia, se detiene en la descripción de los datos sensibles (...) Las formas de pensamiento no son accesibles por simple observación y es necesario deducirlas de las conductas y de otras manifestaciones culturales. El lenguaje (...) es, sin duda, la puerta de acceso a los sistemas de representación» (García García, 1988:14-15).

### **El barrio: contexto y texto etnográfico**

Triana es bastante más que el recuerdo de tantos. Su primitivo «arrabal» resulta hoy atractivo a intelectuales y profesionales liberales, mientras muchos trianeros se han visto obligados a abandonar el barrio ante la proliferación de costosas construcciones modernas que se tragan paulatinamente la Triana histórica. Pero el espacio se encuentra bien definido como barrio y su particular idiosincrasia se mantiene viva para todos los que todavía se identifican como

«trianeros» y no como «sevillanos». La reciente fusión administrativa de los dos distritos separados de la ciudad por el río Guadalquivir (Los Remedios y Triana) ha aumentado notablemente el total de habitantes, pero el antiguo distrito Triana –en el que he realizado el trabajo– contaba y cuenta con 50.000 habitantes aproximadamente; el número de habitantes comprendidos en la franja de edad elegida para la investigación (hombres y mujeres de esa generación intermedia cuyas edades se mueven entre los 35 y los 55 años) asciende a 11.000.

Aunque los ejemplos que voy a utilizar en este artículo se han entresacado de las entrevistas realizadas a hombres y mujeres, creo oportuno aclarar que he utilizado una metodología que incluye la aplicación de cuatro técnicas diferentes: encuestas, entrevistas, grupos de discusión e historias de vida. La razón por la que he considerado útil esta suerte de «evaluación continua» de los informantes es que creo necesario contrarrestar las limitaciones que impone el contexto urbano y el estudio de valores y modelos culturales sobre la necesaria observación de las conductas, con la contrastación de discursos múltiples obtenidos en contextos de información diferenciados. La variabilidad en el uso del lenguaje y las variantes discursivas encuentran en gran medida su explicación en su adecuación al contexto. En palabras de Stubbs: «La idea de que los significados están “en” las palabras o “en” las frases y de que se pueden enviar en estos envases que se abren al llegar a su destino, es una concepción obviamente inadecuada de lo que es el lenguaje y el significado, porque no tiene en cuenta la influencia del contexto en el significado y la negociación de éste entre los hablantes» (Stubbs, 1987:61).

Las entrevistas aportan información básicamente cualitativa que complementa la obtenida con las encuestas. El modelo es el de entrevista informal que sigue un guión construido sobre los ítems que las encuestas revelaron como más fructíferos en la recogida del tipo de información que busco. Para ilustrar todo esto, quisiera iniciar la presentación de algunas secuencias transcritas pertenecientes a distintas fases de la entrevista, con las palabras de una informante cuyo perfil es el de una mujer casada, con estudios primarios, ama de casa y de nivel socio-económico medio-bajo. La secuencia pertenece a la parte que la entrevista dedica a la educación de los hijos/as:

«Aunque reciban malos tratos de su padre no deben de faltarle el respeto, porque entonces si falta la disciplina pierden el respeto a ellos mismos (...) pero yo no consiento que los trate mal porque me meto por medio yo (...) no son malos, no son rebeldes porque él me los ha avasallado a todos y se lo han aguantado (...) para mi manera de ser me gustaría que se casaran mis hijas y que tengan más suerte que yo que me casé con un mortificante».

Los modelos culturales y el discurso que se elabora a partir de ellos persisten aún en los casos en que modificaciones en los roles tradicionales han provocado cambios en el modelo de convivencia más extendido. Del mismo modo, algo que podría darse por sentado y que aparece repetidamente en los discursos femeninos sobre el tema, como es la alta valoración de la maternidad por parte de las mujeres del área de trabajo, ha encontrado fisuras en el curso de mis conversaciones con ellas. Me parece interesante anotar en este sentido que la informante que he presentado añadió tras la secuencia que recojo algo parecido a una confesión espontánea en la que de manera intuitiva me ofreció las posibles claves de su caso y de otros similares. Aclaro esto: la informante lleva veinticinco años casada con un hombre que la maltrata, según sus propias palabras, física y psicológicamente a diario, a ella y a sus hijos, al punto de que ella misma reconoce que una de sus hijas, más débil, «ya está destrozada y ni sabe lo que hace». Llegué a preguntarle, en el curso de varias conversaciones, si no temía ya no por ella, que en definitiva había elegido a aquel hombre, sino por sus hijos, que no eran responsables de aquella situación. Me contestó que ella nunca ha elegido nada y que una mujer se lo encuentra todo hecho y todo decidido: padres represivos, maridos e hijos. No se siente por ello tan responsable del sufrimiento de sus hijos, porque al no concebir la libertad personal por no haberla ejercido jamás (según ella misma afirma) intuye o da por sentado que sus hijos tampoco disponen de ella y se encuentran igualmente encerrados en el mismo fatal círculo. Entiendo que una reflexión como esta, iniciada tentativamente por ella y completada por mí, desmitifica parcialmente a la madre sacrificada, modelo particularmente triunfante entre las clases populares de Triana, porque pienso que este sacrificio presenta unos límites claros y coinciden con el concepto de sacrificio personal, esto es, el sacrificio *por* los hijos es también el sacrificio *de* los hijos, porque este concepto ha sustituido al de lucha con todo lo que ello representa.

Este caso puede servirnos asimismo para comprobar cómo la insatisfacción con un modelo de convivencia heredado (o una de las consecuencias posibles de ese modelo) no impide que los individuos actúen como cadenas de transmisión de idénticas concepciones, reproductores conscientes de aquello que explícitamente detestan. De otro lado, nos remite de nuevo al discurso como fenómeno que construye la identidad: este tipo de discursos resulta fácilmente reconocible porque responde a unos códigos comunes en la interpretación de la experiencia. Por último, la misma informante me ofreció un «contradiscurso» con el que deja constancia de su lucidez en la explicación de lo que ocurre, y que se nos aparece en abierta contradicción con lo que es el conjunto de sus conductas cotidianas: «mujeres (...) conformadas de una forma que incluso son ellas las que tienen más culpa de que los hombres sean egoístas y colaboran y los ponen como si fueran seres superiores, y la mayoría, bueno la mayoría... una cantidad de mujeres son así, claro después tienen hijos y ellas quieren que a sus hijos los adoren también y ahí viene una cadena que...».

Creo interesante reproducir las palabras de otra informante que acaso contribuyan a completar lo anterior: «Hemos vivido en una época que hemos pasado una barrera impresionante de libertad ¿entiendes? (...) No es que nuestros hijos sean malos, es que les ha tocado un cambio demasiado estricto (...) y lo que digo siempre es que me ha tocado vivir bajos mis padres y ahora me toca vivir bajo mis hijos, o sea que ha sido una generación, la mía, siempre debajo de alguien». Se está refiriendo a la falta de disciplina y temor hacia los padres, si bien conviene aclarar que la informante, madre de tres hijos, no entiende el matrimonio sin las satisfacciones de la maternidad, esto es, es una madre convencida del valor de los hijos en la vida de pareja. Ello no obsta para que, yendo más allá que la informante anterior, considere de modo tiránico las relaciones con sus hijos: víctima primero de la rigidez tiránica de los padres y después del «libertinaje» tiránico de los hijos, para el que no encuentra explicación en los referentes de su propia socialización y que, por ello, vive como un suplicio. En ambos casos, las actitudes y los discursos son el resultado de un proceso de socialización en la dependencia que mediatiza los discursos actuando como filtro en la elaboración y utilización de los conceptos.

### **Metáforas para la cotidianidad**

En el proceso de construcción de los discursos sobre la propia cultura destaca la utilización de metáforas como expresiones, de gran densidad significativa, del sistema de representaciones subyacentes. Esta parte del lenguaje cotidiano afecta y es afectada por el modo como percibimos, pensamos y actuamos.

La metáfora opera sobre la sustancia misma del lenguaje; su mecanismo se explica «a nivel de la comunicación lógica por la supresión o, más exactamente, por la puesta entre paréntesis de una parte de los semas constitutivos del lexema empleado», esto es, «la interpretación de la metáfora es posible gracias únicamente a la exclusión del sentido propio, cuya incompatibilidad con el contexto orienta al lector o al oyente hacia el proceso particular de la abstracción metafórica: la incompatibilidad semántica juega el papel de una señal que invita al destinatario a seleccionar entre los elementos de significación constitutivos del lexema aquellos que no son incompatibles con el contexto» (Le Guern, 1985: 18-19). Esta descripción formal de la metáfora nos servirá para introducir su uso en el lenguaje cotidiano: más allá de su tratamiento como figura literaria de primera importancia, las metáforas son esenciales en la comprensión de la manera como percibimos, actuamos y nos relacionamos en nuestra vida diaria.

«La esencia de la metáfora es entender y experimentar un tipo de cosa en términos de otra» y si «las metáforas como expresiones lingüísticas son posibles es, precisamente, porque son metáforas en el sistema conceptual de una

persona» (Lakoff y Johnson, 1986: 41-42). El sistema conceptual que usamos para pensar y actuar es de naturaleza metafórica; el lenguaje, por su parte, nos revela el sistema conceptual, y el uso metafórico del lenguaje no es gratuito, esto es, no refleja un simple juego de palabras, sino que implica un salto conceptual que nos habla de nuestras percepciones, pensamientos y acciones. De la misma manera, «ninguna metáfora se puede entender, ni siquiera representar, adecuadamente independientemente de su fundamento en la experiencia» (Ibid.: 56). Por último, la estructura metafórica de los conceptos fundamentales de una cultura no se constituye al margen de los valores predominantes en la misma, sino que resulta coherente respecto de ellos.

Voy a ilustrar todo esto con la presentación de una serie de secuencias en las que se hallan insertas metáforas de uso cotidiano tanto estructurales (aquellas en las que «un concepto está estructurado metafóricamente en términos de otro» –ibid.: 50–) como orientacionales (ese tipo de concepto metafórico «que organiza un sistema global de conceptos con relación a otro» –ibid.–):

- 1<sup>a</sup>. «Desde que me *eché novia* mi vida sólo ha cambiado en que antes de decidirme a tener novia viví mucho... o sea, la vida a todos los niveles la había vivido».
- 2<sup>a</sup>. «Cuando me eché novia definitiva porque ya tenía una edad prudente para *sentar la cabeza* digamos no tuve dudas».
- 3<sup>a</sup>. «El hombre sí, el hombre podía *trotar* todo lo que quisiera (...) yo creo que el hombre lo que hace es que cuando ya he hecho todo ese *troteo*, cuando ya recapacita es cuando ya sienta la cabeza».
- 4<sup>a</sup>. «Mi marido (...) me ha sabido llevar muy bien, muy bien, y me ha dado una libertad dentro de lo que te digo, a lo mejor yo quiero *sacar un poco los pies del plato* y me dice, "no, hasta aquí", así que yo he sabido hasta dónde he sabido llegar».
- 5<sup>a</sup>. «La niña joven que se casa con una persona mayor a la larga busca ella su juventud y *sus avíos de juventud*».
- 6<sup>a</sup>. «En un matrimonio (...) tú dices hoy tengo un día malo y hoy chillo yo y claro eso tampoco, siempre te debes de poner en el lugar del otro y... aquello del *carrito chino del que se monta arriba y el otro tira*, pues evitarlo».
- 7<sup>a</sup>. «La mujer no está bien que vaya el matrimonio *empezada*».
- 8<sup>a</sup>. «El hombre no, el hombre *se lava y se estrena* (...) ¿la juventud de hoy? *se lava y se estrena entera*».
- 9<sup>a</sup>. «Tú puedes querer muchísimo a una persona, dejar de quererla en un momento dado y decir "mira hasta aquí hemos llegado" y entonces,

conocer a otra que sí pueda *funcionar*, pero lo que no entiendo es que pueda estar *funcionando* con dos a la vez».

- 10ª. «Yo lo que digo siempre es que me ha tocado *vivir bajos mis padres* y ahora me toca *vivir bajo mis hijos*, o sea que ha sido una generación, por lo menos la mía, *siempre debajo de alguien*».
- 11ª. «El respeto es lo esencial en un matrimonio (...) evitar las peleas... o por lo menos las voces altas, y menos delante de los niños, uno de los dos... *venirse un poquito abajo* (...) decir "vale, tú has ganado" ...».

Salvo los dos ejemplos primeros, pertenecientes a hombres, las restantes metáforas han sido entresacadas de mis entrevistas con mujeres. Voy a intentar a continuación asociar a cada ejemplo la metáfora conceptual que late detrás y que articula las expresiones que he recogido:

#### Metáfora 1: «me eché novia»

Concepto metafórico: el novio/a es una carga física que se adhiere.

Esta conceptualización es coherente con el carácter de hito que reviste el noviazgo, punto a partir del cual se modifican los hábitos y reestructuran las relaciones interpersonales: el noviazgo no es algo liviano, sino una carga física que se adhiere en su condición de definitiva, de antesala del matrimonio.

#### Metáfora 2: «sentar la cabeza»

Concepto metafórico: estar sentando (parado) es orden, estar de pie (movimiento) es desorden.

Se trata de una metáfora estructural compleja que incluye una metáfora orientacional simple (expresada en el concepto metafórico indicado) y una metonimia doble («El mecanismo de la metonimia se explica por un deslizamiento de la referencia» –Le Guern, 1985: 18– porque en la metonimia no se modifica la organización sémica sino la relación referencial: la palabra que modifica la parte es utilizada para designar el todo): la cabeza por la persona y la persona por su sentido de la responsabilidad (la parte por el todo y el todo por la parte). Se considera el noviazgo como sustrato e inicio de la estabilidad emocional y ésta como generadora de sentido de la responsabilidad.

*Metáfora 3: «trotar... troteo»*

Concepto metafórico: la promiscuidad sexual masculina es una diversión, un juego.

La promiscuidad sexual masculina es vivida por los hombres y conceptualizada por las mujeres como algo desdramatizado y natural, no es traumática ni estigmatizadora, como es el caso de la promiscuidad sexual femenina. Esta consideración de la sexualidad masculina está estructurada metafóricamente en términos de vivencia lúdica y desenfadada.

*Metáfora 4: «sacar los pies del plato»*

Concepto metafórico: la libertad personal es (tiene los límites de) un objeto muy pequeño.

Si nos ceñimos a la imagen no es difícil imaginar que para no «sacar los pies de un plato» es preciso permanecer quieto, no moverse. Esta metáfora esconde un concepto ciertamente severo de los márgenes de actuación personal: decir «me ha dado una libertad dentro de lo que te digo», reconociendo que los límites estrictos de la iniciativa personal coinciden con los que figuradamente deja ver la metáfora, resulta eufemístico.

*Metáfora 5: «sus avíos de juventud»*

Concepto metafórico: la sexualidad es un apaño.

Según el Diccionario de la R.A.E., «avío» puede significar «conveniencia, interés o provecho personal», y también «utensilios necesarios para alguna cosa»; considero que es esta segunda acepción la que adopta el lenguaje popular de muchos de mis informantes; a esta sumaría la de «apaño» de carácter doméstico («esta bolsa me hace el avío para la compra») y «apaño», según la R.A.E., significa «compostura, reparo o remiendo hecho con alguna cosa». Este no es el modo dominante o más frecuente de conceptualizar la necesidad sexual; definirla como apaño doméstico (lo que suprime el carácter condenable que suele revestir para el caso de las mujeres) se explica por el contexto, ya que se está hablando de un supuesto de matrimonio con gran diferencia de edad entre los cónyuges.

*Metáfora 6:* «aquello del carrito chino del que se monta arriba y el otro tira»

Concepto metafórico: la relación de pareja es servidumbre.

Este caso es tan claro que casi roza la comparación simple, de hecho considerarlo como un ejemplo de metáfora puede resultar problemático. Aclaro esto: no han faltado quienes han sostenido que la metáfora no es más que «una comparación abreviada o elíptica» (Le Guern, 1985:60), pero si atribuimos a la «comparatio» el carácter de «formulación lógica de una comparación cuantitativa», y la «similitudo» o similitud el de juicio cualitativo (independientemente de que ambas construcciones utilicen la palabra «como»), entenderíamos que la metáfora puede confundirse con la similitud, nunca con la comparación. Ahora bien, «la similitud se distingue de la metáfora en que no se percibe en ella ninguna incompatibilidad semántica», si bien en ambos casos se hace intervenir una representación mental ajena, una imagen. En cualquier caso, en nuestro ejemplo, el símil utilizado no deja lugar a dudas con respecto a su interpretación.

*Metáfora 7:* «mujer... empezada»

Concepto metafórico: la mujer es un objeto de consumo envasado.

Esta metáfora conceptualiza a la mujer como producto de consumo que ha de llegar intacto al matrimonio; no debe ser consumido («empezado») antes de llegar a su destinatario, y el destinatario de un producto de consumo es aquella persona que lo adquiere pagando un precio por él. Esta metáfora dibuja una concepción ciertamente mercantilizada del matrimonio para el que la integridad sexual femenina es condición indispensable; y dado que las mujeres con las que trabajo han sido socializadas en la inevitabilidad del matrimonio, toda su conducta en lo que se refiere a relaciones interpersonales y, por supuesto, sexuales, queda de este modo completamente condicionada.

*Metáfora 8:* «el hombre se lava y se estrena... la juventud de hoy se lava y se estrena entera»

Concepto metafórico: a) el hombre es una prenda de vestir.

b) la juventud de hoy es una prenda de vestir.

El hombre no queda estigmatizado por razones de promiscuidad sexual. Es asimilado metafóricamente a una prenda de vestir que

recupera fácilmente su apariencia tras el uso. Esta condición auto-reciclable del hombre en materia de conducta sexual se extiende a toda la juventud «de hoy» (las mujeres jóvenes llegarían todas «empezadas» al matrimonio).

*Metáfora 9:* «funcionar» con una o dos personas

Concepto metafórico: el ser humano es una máquina.

La metáfora de la máquina nos haría concebir al ser humano «como si tuviera un estado de funcionamiento y otro de no funcionamiento, un nivel de eficiencia, una capacidad productiva, un mecanismo interno, una fuente de energía y una condición de operatividad» (Lakoff y Johnson, 1986:66). Las metáforas ontológicas (es decir, aquellas que «consideran acontecimientos, actividades, emociones, ideas, etc. como entidades y sustancias») «son tan naturales e impregnan tanto nuestro pensamiento que normalmente se consideran descripciones directas y autoevidentes» (Ibíd.:67).

*Metáfora 10:* «vivir bajo mis padres... mis hijos... siempre debajo de alguien»

Concepto metafórico: el sometimiento humano es abajo.

Este es un ejemplo claro de metáfora orientacional: «Las metáforas orientacionales dan a un concepto una orientación espacial (...). Estas orientaciones metafóricas no son arbitrarias, tienen una base en nuestra experiencia física y cultural» (Lakoff y Johnson: 50). La base física y cultural que entendemos sostiene nuestra metáfora parece clara: una forma característica de representar el sometimiento es a través de la derrota, y una manera clásica de representar la derrota es mediante la lucha en la que el vencedor está característicamente arriba. Por otra parte, forma parte inexcusable de la dominación, la humillación física y psicológica del dominado, y una de las claves de la humillación es la consciencia de estar abajo. «Vivir bajo...» presupone el dominio y constata el sometimiento.

*Metáfora 11:* «venirse un poquito abajo... Decir "vale, tú has ganado" ...»

Concepto metafórico: claudicar es abajo.

Segundo ejemplo de metáfora orientacional. La base física coincide con la anterior: claudicar es una forma de perder, de fracasar, de caer derrotado (por otra parte el «vale, tú has ganado» no parece

dejar lugar a dudas al respecto). La base cultural es otra: admitir que el otro lleva la razón representa una humillación en tanto que la discusión es conceptualizada metafóricamente en términos de guerra (y vivida como tal: «Es importante ver que no es que nos limitemos a hablar de discusiones en términos bélicos. Podemos, realmente, ganar o perder en las discusiones. Vemos a la persona con la que discutimos como un oponente. Atacamos sus posiciones y defendemos las nuestras. Ganamos y perdemos terreno. Planeamos y usamos estrategias. Si encontramos que una posición es indefendible, la abandonamos y adoptamos una nueva línea de ataque. Muchas de las cosas que hacemos al discutir están estructuradas parcialmente por el concepto de guerra» –Lakoff y Johnson:41–).

La metáfora constituye una transgresión a las pretensiones lógicas del lenguaje, y sólo reconocida como tal transgresión puede ser interpretada por el destinatario. Esta presentación de la construcción metafórica podría hacer pensar que el lenguaje cotidiano no se entretiene en esta filigrana lingüística; con este apartado y el somero repaso a once ejemplos de metáforas con las que vivimos a diario espero haber demostrado que, lejos de aquel error de pensar que el lenguaje popular no es capaz de elaborar metáforas complejas, es en él donde se encuentran algunos de los ejemplos más jugosos y vivos, metáforas mediante las que vivimos, metáforas que impregnan el modo de expresar la experiencia cotidiana y, por tanto, de pensarla y actuar en ella.

## Conclusión

La detección y deconstrucción de metáforas cotidianas es un capítulo sugerente del proceso general de deconstrucción de los discursos, aunque no el único. El exámen de los discursos generizados nos abre las puertas a la comprensión del modo como se articula la subordinación en razón del género y el grado en que impregna los sistemas de valores y actitudes.

Podría objetarse que el estudio de lo que se dice no nos conduce necesariamente al conocimiento de lo que se hace. En otro momento de este escrito nos referimos a la observación de los discursos en tanto que conductas (J.L. García García: 1988), si bien la polémica que ha rodeado y rodea a la naturaleza de las relaciones entre lenguaje y acción no es algo que pueda soslayarse. Ahora bien: «Acaso esta experiencia de las relaciones entre dominio discursivo y dominio práctico tenga cierto fundamento en la propia naturaleza del lenguaje, pues, como ha señalado Ducrot, numerosos teóricos han caracterizado por su función «sustitutoria» al comportamiento lingüístico, «cuya originalidad consiste, en primer lugar, en ahorrar una acción». Pero aún así, podría concebirse

tal comportamiento sustitutorio como una (otra) clase de acción» (Lozano y otros, 1989: 170).

Termino aquí. Sólo resta insistir sobre el interés de esta otra propuesta de tratamiento de los datos etnográficos y asumir sus riesgos, porque el antropólogo seducido por los discursos ajenos no sabe eludir con frecuencia la tiranía de su propio discurso.

## BIBLIOGRAFIA

- Buxó, M.J.: «Antropología Lingüística». *Cuadernos de Antropología*. Anthropos. Barcelona, 1983.
- «Antropología Lingüística». *Diccionario Temático de Antropología*. Aguirre, A. (ed.). 1988, págs. 449-453.
- «Notas sobre la confusión de los discursos: de los textos, las escrituras etnográficas y los modelos culturales». *Ponencia presentada al V Congreso de Antropología, Granada*. 1990.
- Casson, R.W.: «Schemata in Cognitive Anthropology». *Annual Review of Anthropology*, 1983, n.º 12:429-462.
- García García, J.L.: «El tiempo cotidiano en Vilanova D'Oscos». *Enciclopedia Temática de Asturias*, 1988, vol. 9, págs. 13-30.
- «El discurso del nativo sobre su propia cultura. Análisis de un concejo asturiano». *Fueyes Dixebraes de Lletres Asturianas*, 1988, n.º 23, págs. 113-114.
- Lakoff, G y Johnson, M.: *Metáforas de la vida cotidiana*. Cátedra. Madrid, 1986.
- Le Guern, M.: *La metáfora y la metonimia*. Cátedra. Madrid, 1985.
- Lozano, J. y otros: *Análisis del discurso. Hacia una semiótica de la interacción textual*. Cátedra. Madrid, 1989.
- Novelo, v.: «Antropología y testimonios orales». *Cuicuilco*. (Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia del I.N.A.H.), n.º 22. México, 1990.
- Stubbs, M.: *Análisis del discurso. Análisis sociolingüístico del lenguaje natural*. Alianza Editorial. Madrid, 1987.

## **«EL PALO»: UNA JORNADA FESTIVA DE RUIDO Y FUEGO. RITO Y SIMBOLISMO (\*)**

*Alejandro D. CASADO ALCALDE,  
Francisco CHECA*  
Asociación Granadina de Antropología

En la ladera nordeste de Sierra Nevada se encuentra situada la comarca del Marquesado del Zenete, provincia de Granada. Esta pequeña comarca, de tan solo 536 km<sup>2</sup>, la integran ocho pueblos, Alquife, Aldeire, Dólar, Ferreira, Huéneja, Jérez, La Calahorra, y Lanteira. Fue un señorío que los Reyes Católicos crearon y donaron en 1490 al Cardenal Mendoza y éste a su primogénito, Rodrigo de Vivar y Mendoza.

En la actualidad es una de las bolsas de pobreza más acuciantes de toda Andalucía. Las principales actividades económicas de los nativos son la agricultura, la ganadería, apoyados con los jornales y subsidios del PER, y los empleados en la Compañía Andaluza de Minas (CAM), sita en el término de Alquife. Pero la escasez de agua y sobre todo el marcado minifundismo que existe en la distribución de la propiedad y cultivo de la tierra, amén de la mala calidad de los terrenos cultivados, obligan a los lugareños a una emigración constante. Sólo en la década de los setenta el Marquesado ha perdido un 30,50 % de su población, en particular familias jóvenes y solteros en edad de trabajar.

De los ocho pueblos, el más próspero y desarrollado es Alquife, a pesar de tener el término municipal más pequeño (12,5 km<sup>2</sup>) y carecer prácticamente de agricultura y ganadería. Su población puede decirse que no ha conocido el paro en el último siglo. Su mejor fuente de trabajo y riqueza ha procedido de las minas de hierro, que desde finales del siglo pasado han venido funcionando sin interrupción (Cohen, 1989). La compañía británica The Alquife Mines cerró en 1972, lo que supuso un grave problema económico para la comarca; en una

---

(\*) Las ideas fundamentales de este artículo se expusieron en una ponencia presentada en el Coloquio Internacional *La fiesta, la ceremonia, el rito*, que la Universidad de Granada y la Casa de Velázquez organizaron en Granada en 1987.

situación de paro, con una agricultura escasamente rentable, la emigración se presentó en la mayoría de los casos como la solución más inmediata y eficaz. Sin embargo, esta ola emigratoria no afectó tan directamente a los vecinos de Alquife; incluso hoy, cuando el paro está aún más extendido que hace 20 años, la mayoría de los jóvenes alquifeños se encuentran empleados en la CAM, bien en plantilla, bien realizando trabajos eventuales o incluso en empresas de apoyo; la población activa representa el 28,09 % sobre el total, el porcentaje más elevado de la comarca, también en cuanto a población femenina se refiere, el 20,09 %; cuenta con 1406 habitantes y una densidad de población de 112,5 h/km<sup>2</sup>.

\* \* \*

Las fiestas patronales de todos los pueblos de la comarca del Zenete poseen una estructura o división del tiempo festivo muy similar, diferenciando apenas en algunos ceremoniales, como puede ser precisamente *el Palo* de Alquife. Los días festivos se clasifican y denominan por el acto que sobresale en la jornada: «día del ayuno», el primero; «día del patrón», el segundo, con misa solemne y procesión; «día de las barreras», el tercero, empleado en la construcción de las barreras del coso taurino, donde se celebrará la novillada, el cuarto día.

Las hermandades y cofradías religiosas casi han desaparecido en la totalidad de los pueblos, por lo que las fiestas las organiza el Ayuntamiento y una comisión de fiestas o bien un grupo de mayordomos voluntarios, que corren con los gastos, aunque hacen rifas-regalo, venden la carne de los toros, etc., para buscar ingresos.

El gran número de familias emigradas ha obligado a que la mayoría de los pueblos busquen para sus días de fiesta los meses de verano, a fin de que puedan asistir los que viven fuera. En esto también es Alquife una excepción, pues a pesar de que se escoge el fin de semana más próximo al día real de la fiesta, ésta no se ha cambiado, no en vano las familias alquifeñas emigradas son escasas.

### **Breve descripción de la fiesta**

El pueblo de Alquife celebra sus fiestas patronales en honor a San Hermenegildo el día 13 de abril, prolongándose tres o cuatro días más. Este santo es patrón de la localidad desde finales del s. XVIII. Se desconocen las razones de su elección. También en honor del santo patrón, el mismo día 13 se quema el Palo, después de la procesión. Es, y sin ningún tipo de dudas, el momento cumbre de toda la fiesta, el símbolo de identidad de los alquifeños; para ellos, es el ceremonial festivo más bello de toda la comarca y el más impresionante.

Esta quema de muchas docenas de cohetes juntas, antiguamente costeadas por las compañías mineras del término, desde hace unas décadas totalmente

sufragadas por los vecinos, no ha tenido siempre la forma de un palo o madero de grandes dimensiones. Los más viejos del lugar recuerdan que antes de los años treinta los cohetes se colocaban atados a un carro de madera.

La quema tenía lugar a las afueras del pueblo, para evitar el peligro que se corría cuando el carro se movía sin control y a gran velocidad, siguiendo el impulso que ejercían los cohetes al explotar.

En los primeros años de la posguerra el carro fue sustituido por la baranda que hay en plaza, pero, año tras año era arrancada de raíz. En los años cincuenta se ideó colocar los cohetes en un palo, costumbre que hasta hoy perdura. Al principio, *el Palo* era bastante más pequeño. Se introducía en un agujero en el suelo y se tapaba, por lo que el peligro de que se saliese siempre existía, además del tiempo que se empleaba en acondicionarlo. Esto se ha solucionado hoy poniendo un poste de hierro, unido a una gran base, también de hierro macizo, por donde se introduce el Palo.

En la actualidad *el Palo* es un mástil de unos 12 metros de altura, alrededor del que se van atando con alambre, cuidadosamente, círculos de cohetes, hasta completarlo. Desde principio de los ochenta el límite se ha establecido en 280 docenas (3.360 cohetes), aunque llegaron a ser más, ya que es grande el peligro que representa una explosión, aunque progresiva, de tanta pólvora. En el año 1981, cuando *el Palo* era transportado para su presentación al patrón y su posterior encendido, llovía levemente y no se tomaron las precauciones necesarias. El agua caída sobre los cohetes fue suficiente para hacerle explotar en un solo estampido, como si de una bomba se hubiese tratado. Rompió la práctica totalidad de los cristales del pueblo, arrancó los marcos de puertas y ventanas de la plaza y alrededores, tiró las ventanas de la iglesia, etc. Hubo bastantes heridos, aunque no registraron gravedad. Que no hubiera que lamentar víctimas mortales fue considerado por los lugareños como un hecho milagroso de San Hermenegildo: signo, una vez más, de la protección que les brinda. El ayuntamiento en pleno prohibió que se volviera a tirar en la plaza, prohibición que no se ha llevado a efecto.

La procesión del trono con la imagen de san Hermenegildo sale sobre las 7 de la tarde. Solo recorre dos calles del pueblo, pero la gran cantidad de cohetes que los lugareños brindan a su patrón hace que la comitiva no llegue a la plaza hasta ya entrada la noche. Una gran traca, ofrecida por la Compañía Andaluza de Minas, explota a su llegada. Terminada ésta es el momento para que los jóvenes varones, acompañados de la banda de música, vayan a traer *el Palo*. Este es presentado al Santo, hasta la altura de su cintura, siendo levantado, brazos arriba, por la mayoría de los jóvenes del lugar. Mientras tanto el pueblo no deja de aplaudir y echar vítores, que siempre son contestados por los demás. Pero lo más distintivo es cuando le llaman «¡guapo, guapo y guapo!». También entre todos lo

levantan e introducen en el soporte o infraestructura, para que se mantenga rígido durante la explosión.

Al momento todas las personas despejan la plaza por completo, asomados a las bocacalles. El trono y algunas personas ancianas, refugiadas en él, quedan en una esquina, en la puerta del templo. Dos personas, quienes lo han confeccionado, le meten fuego. Al instante la plaza se llena de luz y color, de un ruidoso estruendo; cientos de cohetes saltan por los aires, haciendo espirales o derechos, a ras del suelo; «se hace de día» y casi nadie logra respirar durante la veintena de segundos que dura la explosión. La belleza esencial a este fuego-ruido está en que cada vez es diferente, de aquí la expectación que levanta entre los asistentes.

Si no ha pasado nada, como es lo habitual, el pueblo se deshace en vivas, guapos y voces de alegría: la expectativa de que su patrón pudiera «abandonarles», una vez más no se ha cumplido. Los «¡guapo, guapo y guapo!» son mayores y más intensos. El trono con la imagen se mete en la iglesia y allí se le canta el Himno. El ritual ha terminado.

Tres son los elementos que más destacan en la fiesta: el patrón, la participación ciudadana y los fuegos de artificio. Es importante tenerlos muy presentes para el posterior análisis que efectuaremos.

La imagen del patrón es la que preside los actos festivos más importantes. La actual escultura de san Hermenegildo carece de gran valor artístico: es de unos ciento veinte centímetros de altura, va vestido de rey, capa roja, corona y cetro. Presenta un rostro adolescente y barbilampiño.

El segundo elemento es el referido a la participación festiva. Desde los niños más pequeños hasta los adultos, los verdaderos partícipes de los rituales festivos son los varones. Los mayores se encargan de ofrecer al santo patrón las mandas de cohetes (como promesa, acción de gracias o simple pedida de protección), aprovechando el paso por la puerta de sus viviendas. También hacen explotar las tracas de los lugares comunes y confeccionan *el Palo*. Organizan y distribuyen las actuaciones deportivo-culturales y musicales en el tiempo festivo no ocupado tradicionalmente. Los jóvenes varones empujan el trono durante la procesión, portan y ofrecen *el Palo* al santo antes de ser quemado. Los niños acompañan en la procesión, sin orden, explotando contra el suelo petardos y carretillas, recogiendo asimismo, con un sentido competitivo, las cañas de los cohetes que caen cerca. Por su parte, las hembras, desde niñas, van en filas durante la procesión y jamás tiran cohetes ni empujan al trono, ni portan *el Palo*.

Por último, los fuegos de artificio, con sus manifestaciones de ruido y fuego, ambos impresionan nuestros sentidos. En los cohetes, tracas y petardos el ruido

es percibido con mayor intensidad que el fuego; en los castillos y en *el Palo* el fuego ha de considerarse de mayor importancia, pues la gama de luz y colores y el libre juego de los cohetes son de una belleza mayor que el estrépito (1).

### Una aproximación al significado simbólico de el Palo

Parece claro, que el ser humano intenta siempre superar sus propias limitaciones (físicas, psíquicas y morales). Estos intentos conforman, globalmente, un armazón cultural. También sabemos que la «cultura» es lo opuesto a la «naturaleza». Así, cuando el hombre es hacedor de actividades u objetos artificiales, rompe al instante con el estado natural de los seres. Aun aceptando que lo lúdico sea connatural al hombre, es asimismo posible comprender que la fiesta es una puesta en escena, artificial, de este sentido lúdico de la vida. Por tanto, la fiesta es un acto cultural. Por ello, siguiendo este razonamiento, la fiesta es un desagravio humano ante el dios Naturaleza. Es muy posible que los más remotos orígenes de la fiesta se encuentren en el intento humano de transgredir sus propias limitaciones naturales y a la propia Naturaleza. Esta transgresión crea en él, casi sin apreciarlo conscientemente, una «mala conciencia».

Por otro lado, según los mitos, el *fuego* era un don de los dioses prohibido a los humanos. Poseer el fuego era asemejarse a lo divino, casi compartir lo divino, ser artífice de nuevos mundos. De esta manera el fuego se convierte en un instrumento mediador, entre el mundo natural y el artificial. Ahora bien, la construcción de un mundo artificial se realiza a partir de la destrucción del mundo natural. De esta manera, el fuego es tanto destrucción como reconstrucción. Es destructor porque rompe la armonía de la naturaleza y crea en el hombre la «mala conciencia». Como reconstructor el fuego está controlado y sirve para crear nuevos instrumentos en favor de la Naturaleza: esta es la mejor ofrenda que el hombre puede hacer a su dios Naturaleza para liberarse de su «mala conciencia». Por ello el fuego, en el ritual, es de una naturaleza dialéctica. De aquí su fuerza mágica. El mismo Heráclito le creyó el «arjé», el principio intrínseco del mundo y del movimiento.

Por lo demás, el ruido afianza el simbolismo del fuego. Porque el ruido es actividad, comienzo de algo nuevo, señal de un suceso especial. Un ruido estrepitoso significa el fin de un estado y el inicio de otro. En su oposición está el silencio. El silencio es un estado de inactividad física exterior, un estado de continuación.

De esta manera, es fácil comprender por qué el fuego es tan habitual en las fiestas, ya sea fuego de combustión (hogueras) o artificial (cohetes). Tanto que a determinadas fiestas se les denominan «fiesta de fuego». Cualquier etnógrafo, o incluso viajero, habrá observado, escrito o contado alguna vez fiestas en las que

el fuego juega un papel principal. En muchísimas partes del mundo (2) es costumbre hacer hogueras o «chiscos» por san Antón y san Juan (la noche mágica del solsticio de verano), también por san José. Se hacen fuegos en las plazas de los pueblos, en los barrios, montes, calles y puertas de las casas, incluso dentro de ellas (Lison, 1977:315).

Además de estas fiestas, en esta comarca existen dos claras representaciones del fuego, tanto artificial como de combustión. En el pueblo de Cogollos de Guadix, la nochevieja se quema «la carretá» de leña de encina que los jóvenes han cortado durante todo el día. La enorme hoguera que se forma vale no sólo para despedir al año viejo y recibir al nuevo, sino también para asar manjares en las ascuas y reunir a todo el pueblo, bailando hasta el amanecer. El mejor ejemplo del fuego artificial lo encontramos en *el Palo* de Alquife, cuando en unos veinte segundos explotan juntas 280 docenas de cohetes.

Si aplicamos la concepción que sobre el fuego y el ruido hemos expuesto anteriormente a la fiesta de *el Palo*, se observará, de entrada, que su celebración coincide con el inicio de la primavera, que es el despertar del letargo invernal de la naturaleza. El invierno es una carga pesada de recogimiento al calor de las lumbres domésticas y los braseros de leña. Apenas hay alguna actividad agrícola, casi sin pastoreo en el campo, nulo en las altas montañas nevadas. La primavera obliga al agricultor a abrir las puertas de su casa, de las cuadras, comienza el trajín agrícola y ganadero. Los hombres ven crecer los cereales y las cosechas; florecen los almendros, los frutales, los ríos bajan las aguas del deshielo. La Naturaleza, «destruida», vuelve a «reconstruirse» para producir el sustento humano.

Una vez robado el fuego por el hombre, el invierno es una especie de armisticio entre él mismo y lo divino. Por ello el fuego se usa con más frecuencia durante esta estación del año. En Alquife, *El Palo* es el último aldabonazo que los lugareños presentan como ofrenda de desagravio al dios Naturaleza y la demanda de su protección (sustento).

Ahora bien, entre lo divino (de tiempo infinito) y lo humano (de tiempo estacional) hay una falta de comprensión que hace que la distancia entre ambos sea inalcanzable. Por ello se necesita un vicario que sirva de enlace entre lo sagrado y lo profano, entre la Naturaleza y la Cultura. Esta es la misión que ejerce el Patrón. Cada Patrón/a asume la protección de su pueblo o ciudad, por ello está obligado a salvarle de las desventuras, aunque, como Prometeo, padezca el castigo divino por robar el fuego y entregárselo a los hombres y éstos, quienes se sirven de él, quedan sin recibir pena alguna; a cambio organizan una fiesta en su honor, como acción de gracias. De esta manera, la fiesta es el intento de aproximación entre la naturaleza y la cultura, con la mediación de un vicario humano-divino, como es el Patrón/a. La fiesta es, pues, un intento humano de reencontrarse con las leyes naturales a través de símbolos culturales.

En la fiesta que los alquifeños ofrecen en honor de san Hermenegildo, todo el ritual en torno a *el Palo*, desde su montaje, es llevado con cierta ocultación y sigilo. Aunque después se hará una lista pública con las donaciones de cohetes de cada vecino, mientras se está confeccionando, éstas son una especie de secreto que se guardan para sí los lugareños. Además, *el Palo* es confeccionado solo por dos personas, padre e hijo, misión que reciben de herencia. El lugar permanece cerrado durante el trabajo y *el Palo* sólo se hace público el día de la fiesta. Este mismo ocultamiento desde el inicio hace que después, presentado *el Palo* en su plena explosión (3360 cohetes atados a un mástil que juegan en el aire alegremente), traspase los sentidos visuales y auditivos para entrar en el mundo de lo inconsciente y de lo reprimido. Para autores como Bachelard (1973), el fuego simboliza el germen seminal, la vida (3). Si esto es cierto, la explosión de *el Palo* sería una especie de «gran eyaculación colectiva», que no viene a representar sino la madurez de los jóvenes para procrear, para formar parejas y familias. Es un acto público, de sociedad, de los nuevos hombres de la comunidad ante las jóvenes y sus padres: su abandono de la infancia y la manifestación de su hombría.

Tal vez esto nos explique por qué en todo el ritual en torno a *el Palo* sólo intervienen varones: la confección, el transporte en procesión, su presentación al Santo, la colocación recta del mástil y el encendido de la mecha.

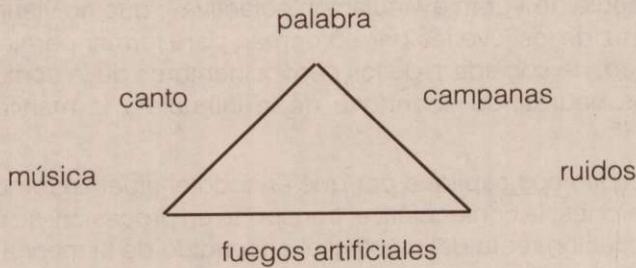
No cabe duda que para los vecinos *el Palo* es signo de fuerza, de energía, riesgo, valentía, e incluso de brutalidad, como muchas anécdotas acumuladas a lo largo de los años lo testifican. Es fácil adivinar que estos significados suelen ser valores del hombre, atractivos para las mujeres; (en el lenguaje de los hombres es muy corriente presumir de dichos atributos en términos fálicos).

El rito de *el Palo* es una manifestación grupal de virilidad de los jóvenes solteros amantes de «aventura»; también tendrá oportunidad el joven aguerrido de presentar sus valores para atraer la mirada de las mozas en otras actuaciones festivas, como los deportes, el baile y el encierro de los toros; pero el mejor momento de mostrar la pertenencia del joven a la comunidad, y su virilidad, es cuando porta *el Palo*, ofreciéndoselo al Santo.

¿Qué rol, pues, desempeña san Hermenegildo, patrón, en todo el ritual? Ya lo hemos apuntado, de mediador. Describíamos rápidamente la imagen como la de un adolescente barbilampiño; en camio, *el Palo* lo hemos determinado con los símbolos de fuerza y energía sexual. ¿Cómo explicar esta contrariedad si ambos están relacionados? Nadie puede dar aquello que no tiene, sin embargo, puede interceder ante quien lo posea para que lo done al indigente; ahora, en este caso, sin el peligro de la apropiación. Es decir, el santo patrón es el mediador, no necesitado, entre los deseos del joven y de la joven, del hombre y de la mujer. Por ello le gritan «¡guapo, guapo y guapo!». Se le está pidiendo una unión satisfactoria

de ambos sexos; se le está agradeciendo su intercesión para posibilitarla. De esta manera, la fiesta ha cumplido su principal objetivo: liberar a los hombres de su comportamiento cultural en favor de la aceptación de las leyes del dios Naturaleza.

En segundo lugar, además de esta interpretación simbólica que acabamos de exponer, la fiesta de *el Palo* presenta una dimensión socioeconómica (4), que brevemente comentaremos a continuación. El conjunto de sonidos que en la jornada festiva se producen pueden organizarse de la siguiente manera, según el esquema:



A saber, los ruidos no tienen un significado preciso y suelen ser molestos. La música es un conjunto de sonidos armoniosos, sin un significado explícito claro. La palabra es un conjunto de sonidos que expresan una idea. Entre los ruidos y la música se encontrarían los fuegos artificiales, que producen sonidos estrepitosos, con más o menos armonía. Entre la música y la palabra se encuentra el canto, como el Himno que los alquifeños ofrecen a su patrón. Un ruido con mensaje para la población, aunque sin palabras, es el ruido de la campanas.

Si clasificamos los fuegos de artificio en orden ascendente, según su lugar de explosión, podrían quedar así: petardos, carretillas, tracas, cohetes y cohetes de exhibición (conjunto de cohetes simples o «cohetes de colores»). En la fiesta de *el Palo* se dan toda clase de ruidos y fuegos: petardos, que explotan contra el suelo, pueden quemar a los viandantes y producen ruidos molestos. Las carretillas, que son un fuego artificial con desplazamiento a ras del suelo y un ruido bastante desagradable, incluso peligrosas. Las tracas, colocadas sobre un soporte a una altura de al menos un metro, transmitiéndose el fuego de un cohete a otro. Los ruidos que producen son fuertes, en algunos casos muy estruendosos, por tanto rechazables al ser molestos. Los cohetes simples explotan en el aire y su fuerte ruido, distante, es menos molesto. Los cohetes de exhibición producen

un variado colorido, con abundante luminosidad y estética; tienen un sonido semiarmónico que no es molesto.

Si relacionamos esta clasificación de los fuegos artificiales con los conceptos de:

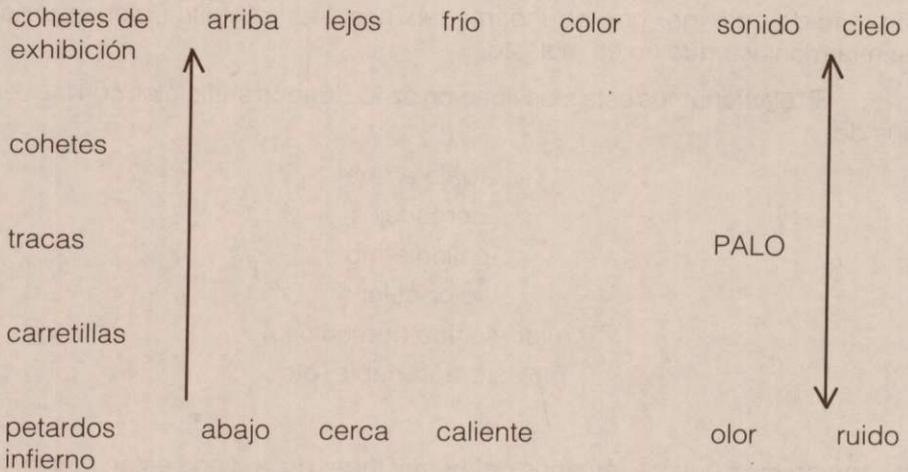
abajo-arriba  
cerca-lejos  
caliente-frío  
olor-color  
ruido-sonido (armonioso)  
molesto-agradable, etc.,

observaremos que los términos del primer lugar de la díada están más próximos a los fuegos artificiales que explotan más cerca del suelo, por lo que producen molestias y rechazos. En cambio, los términos de la segunda parte se relacionan más fácilmente con los fuegos más vistosos y aceptables.

¿Qué tiene esto que ver con la situación socioeconómica de los organizadores y participantes en la fiesta? Veamos, las clases populares, menos reconocidas socialmente, piden protección al santo patrón ofreciendo en su honor fuegos artificiales más simples y en menor número (más cercanos del suelo), lo que conlleva una inversión económica más reducida. El grupo social que organiza las fiestas y las familias más pudientes de la localidad, en la puerta de sus casas, ofrecen muchas docenas de cohetes o cohetes de exhibición, que llegan más altos y son más vistosos. Parece que ello les acercara más al Cielo, como si Dios estuviera con los ricos y el demonio acompañara a los pobres.

¿Qué función, pues, cumple *el Palo* en todo el conjunto social? A nuestro modo de ver es, en primer lugar, el aglutinador de todo el fuego de artificio que concurre en la fiesta. Es la mayor manifestación de luz y color, de alegría, de imaginación, rodeado de la aureola de la estética más bella e impensable. Al mismo tiempo es el sonido-ruido más extruendoso y el que más tiempo tarda en parar, pero el menos desagradable para los asistentes, el más deseado y esperado.

Combinando la díada de términos que exponíamos y los tipos de fuegos de artificio que confluyen en la fiesta, extraemos el siguiente esquema, donde sea aprecia perfectamente la función de *el Palo* como aglutinador de todos los fuegos de artificio.



En segundo lugar, *el Palo* es la representación comunal ante los demás pueblos de la comarca, el símbolo que les define y les diferencia. Pero, paralelamente es asimismo un signo del prestigio social de cada una de las familias, ya que su costo se sufraga con las aportaciones voluntarias de los vecinos: unos costean cinco docenas, otros solo podrán pagar una.

Por último, en conjunto, *el Palo* de Alquife es en la fiesta de san Hermenegildo, simbólicamente, un intento de reencuentro del hombre consigo mismo y con sus convecinos, para superar las dicotomías,

deseo-culpa  
 liberación-represión  
 macho-hembra  
 riqueza-pobreza  
 prestigio-marginación

## Notas

- (1) No siempre es el fuego, la luz o resplandor, lo que importa de los cohetes y tracas. Por ejemplo, en el Cristo de la Expiración de Orgiva (Granada), lo más importante es el ruido que la traca forma; el humo que después sale, que cubra el cielo y no deje ver, como en Ugijar (Granada); por ello la traca se explota a la salida del Cristo, a la seis de la tarde, no importa que aún no haya anochecido. En Ugijar la traca se explota a la entrada de la Virgen del Martirio, a las dos de la tarde.

- (2) Se conocen rituales ígneos en Baviera, Suavia, Gales, Bohemia, Prusia, Lituania, Estonia, Francia, Dinamarca, Noruega, Argelia, etc., en España, especialmente en Galicia.
- (3) Bachelard se pregunta por qué se perpetúan los rituales en pueblos tan diferentes si cada generación no tiene razones íntimas para creer en ellos. Cree que cuando las ideas y convicciones respecto al fuego sobrepasan los límites de lo que se puede demostrar y explicar, queda patente la debilidad de la explicación racional. Por ello hay que ir en busca del inconsciente, descubierto a través del psicoanálisis. De este modo, esta búsqueda del inconsciente es una exploración de la experiencia íntima, afectiva, ante el fuego, que en su opinión, incluso metodológicamente, es anterior a toda experiencia objetiva o externa.
- (4) Puede parecer incompatible o impensable la visión psicoanalista o del inconsciente que hasta aquí hemos venido realizando del ritual con la socioeconómica que pretendemos ofrecer a partir de ahora. Nada más lejos de la realidad, pues, como Carmelo Lisón ha visto, «en todo comportamiento ritual hay además un polo ideológico, normativo, que descansa en factores naturales, ecológicos y sociales. Los grupos que toman parte, las relaciones entre ellos, los valores y creencias de que participan, confieren significado al ritual; sin conocer aquéllos nunca entenderemos éste completamente. La perspectiva psicoanalista es pues incompleta» (Lisón, 1977: 315).

## BIBLIOGRAFIA

- Albarracín, J. y otros: *El Marquesado del Zenete: historia, toponimia y onomástica*, Universidad de Granada. Granada, 1987.
- Bachelard, G.: *Psicoanálisis del fuego*. Schapire editor. Buenos Aires, 1973
- Cohen, A.: *El Marquesado del Zenete: tierra de minas*. Diputación Provincial de Granada. Granada, 1989.
- Escohotado, A.: «Magia, farmacia y religión». *Revista de Occidente*, n.º 76. Madrid, 1987.
- Frazer, J.G.: *Mitos sobre el origen del fuego*. Alta Fulla. Barcelona, 1986.
- Freud, S.: *El malestar de la cultura*. Alianza Editorial, Madrid, 1973.
- Lison Tolosana, C.: «Variaciones en fuego ritual», en *Antropología Social en España*. Akal Editor. Madrid, 1977.
- Levi-Strauss, C.: *Mitologías. Lo crudo y lo cocido*, I. Fondo de Cultura Económica.. México, 1982.
- Platón: *Diálogos. Protágoras*. Porrúa, México, 1978.
- Velasco Maillo, H., (Edit.): *Tiempo de fiesta*. Tres Catorce Diecisiete, Madrid, 1982.



## **CELEBRACION DE LA CRUZ EN LOS PEDROCHES** **Apuntes etnográficos**

*Manuel MORENO VALERO*

Referente a la celebración del día de la invención de la Santa Cruz debemos afirmar de manera categórica que es un hecho característico en todos los pueblos de la comarca de Los Pedroches y según hemos comprobado, en el pasado se vino celebrando con mayor o menor esplendor en cada una de las localidades que componen esta comarca, aunque de manera especial haya conservado esta costumbre, con esmero y predilección, la localidad de Añora y Pozoblanco.

Hemos advertido una gran similitud en todos los pueblos en el modo de celebrarlo y las costumbres que a lo largo de los siglos se han engendrado. En todos los pueblos existe un gran número de cruces fabricadas con piedra de granito, tan abundante en esta zona.

Lo que para Galicia son los Cruceiros, que en nuestro peregrinar se nos muestran de frente y ostensibles en todos los cruces de caminos y lo que para Córdoba, son los Triunfos de San Rafael, que es lo primero que encuentra el viajero a su llegada desde cualquier ruta, eso son para Los Pedroches sus cruces de piedra de granito.

En las entradas de sus pueblos, en los altozanos, en los montículos, allí están llenas de luz, radiantes ante los destellos del sol. Sólo en la localidad de Cardeña y la vecina pedanía de Azuel no existen cruces de piedra, quizá porque hasta el año 1926, en que consiguió Cardeña su municipalidad, dependió administrativamente de Montoro y la influencia pedrocheña ha sido por tanto muy tardía y reciente.

En los Pedroches hay cruces cuyos travesaños son piedras labradas por manos de canteros, con cuatro ángulos mientras otras están labradas de forma cilíndrica. Las hay con fuste de piedra y la parte superior de hierro forjado. Las hay incrustadas en la pared o testero de las casas que componen una calle y también colocadas sobre templete o escalinata hecha de pilastras de granito. La escalinata suele ser rectangular pero tampoco faltan las de forma circular.

Fuera de las poblaciones los accidentes mortales en carreteras y caminos, han quedado marcados con la implantación de una cruz de piedra en el lugar del trágico suceso, unas veces con la cruz desnuda y sin inscripción alguna y otras con el nombre del difunto y la fecha del suceso. Blanco White da nota de las cruces monumentales que se alzaban en los parajes en que un viajero había caído a manos de los bandoleros. Se colocaban allí para arrancar a los transeuntes una oración por el alma del allí asesinado (1).

En cada pueblo de Los Pedroches hay alguna leyenda sobre cada una de estas cruces. Esta estampa de las cruces de piedra, repleta su escalinata de ancianos en busca de los rayos del sol que calienten sus cuerpos ateridos y llenando el aire con la narración de miles de hazañas y batallitas de sus días juveniles. Cuando no existían los Hogares del Pensionista, eran las cruces de las afueras de los pueblos donde los viejos constituían sus sabrosas tertulias.

Un poeta pozoalbense lo dejó escrito en unos versos que hacen alusión a esta costumbre:

«En las tardes tranquilas  
de los meses de invierno,  
cuando el sol sus caricias  
apacibles derrama,  
sentimientos me causan  
de cariño y respeto  
esas cruces de piedra  
que mi pueblo levanta  
en los viejos caminos  
polvorientos y estrechos.

Una pena infinita  
se apodera del alma;  
en mis ojos, temblando,  
aparece una lágrima;  
y me paro y contemplo  
a los tristes ancianos  
que se pasan las horas  
comentando sus tiempos;  
los recuerdos que añoran  
de cariños perdidos...» (2)

En esta comarca que está sembrada de Santuarios y ermitas dedicadas a la Virgen María, existe una que toma su nombre de la cruz y se llama «La Virgen de las Cruces». Está situada intramuros de El Guijo. Desde un tiempo inmemorial son tres localidades pedrocheñas las que le dan culto a esta advocación de la Virgen de las Cruces: Santa Eufemia, Torrecampo y El Guijo.

## ¿A qué se debe este hecho?

Varios son los motivos que podemos aportar para buscar la razón de esta proliferación de las cruces de piedra de granito en esta comarca.

Unas estarían más en orden a una población concreta, como es el caso de Pozoblanco donde resaltan la Cruz del Doctor y la Cruz del Credo, entre otras.

El biógrafo de la Venerable Madre Marta Peralbo, el franciscano P. Juan Capistrano, escribió en 1678 que Marta Peralbo estaba curándose de una ciática e invocó a una cruz que tenía colocada en la cabecera de su cama y curó de manera instantánea. Ella siempre le atribuyó el milagro a la virtud de la Santa Cruz. (3)

También dice que estando la Venerable en oración la víspera de la fiesta de la Santa Cruz, se quedó en éxtasis y le fue manifestado, que sería de agrado del Señor le pusiese una cruz en cada punta de los montes y así mantendría el valle libre del demonio. Lo puso en práctica colocando algunas y llevándolas sobre sus hombros hasta el lugar señalado y mientras vivió Marta Peralbo ella misma se encargó de renovarlas siempre que fue necesario (4).

Otra razón podríamos asentarla en el hecho de que los franciscanos estuvieron muy presentes en esta comarca hasta las fechas de la desamortización. De la provincia de Los Angeles eran los desaparecidos conventos franciscanos de Pedroche, Hinojosa del Duque y El Viso. Hoy la presencia franciscana sólo pervive en Belalcázar.

Sabemos que los franciscanos han estado siempre ligados a los Santos Lugares o Tierra Santa donde nació, vivió y murió Jesús. De allí trajeron la devoción a todo lo que hace referencia a la Pasión del Señor y al Via Crucis. Creemos que este es el motivo y razón de por qué abundaron en nuestros pueblos la Cofradía de la Vera Cruz, que según las Visitas Generales del Archivo General del Obispado de Córdoba estaba establecida prácticamente en todas las parroquias.

Además hemos encontrado indicios fehacientes de que posiblemente existiera en algunos de nuestros pueblos establecido en sus calles un Via Crucis que culminaba en un Calvario en las afueras. Tal es el caso de Pozoblanco donde encontramos documentación de que existió un Calvario extramuros cercano al egido del Pilar y no muy lejos de donde aún está enclavada la llamada Cruz del Cerro, a muy pocos metros de la calle rotulada con el nombre de Calvario, que bien pudo tomar su toponimia por haber estado enclavado en aquel lugar.

En la explanada que existe tras la ermita de San Antonio, se construyó un Calvario, o sea, tres cruces de piedra, juntas, la del centro de mayor altura que las restantes. Según hemos leído en la prensa, también podían verse antes de llegar a esta glorieta donde el Calvario estaba enclavado, una serie de cruces que constituían las catorce estaciones del Vía Crucis. Los más ancianos de la localidad recuerdan este Calvario y en los pedestales de las tres cruces que

miraban a poniente, en la primera se leía *LOS*; en la segunda o la del centro *ARRI* y en la tercera *EROS*. Como fácil adivinar, componiendo las tres se leía *LOS ARRIEROS* pues estaba situado dicho Calvario en la orilla del cordel de la carne y allí sin duda, oraron los pastores que conducían sus ganados de un lado para otro y los arrieros que en los siglos pasados constituyeron un colectivo muy importante en esta localidad y comarca.

En Añora existe igualmente una calle con el nombre de Amargura que coincide con que en ella estaban enclavadas la mayor parte de las cruces existentes y algunas cruceras nos han apuntado el hecho de que allí existió un Via Crucis y las más ancianas del lugar nos han narrado cómo se hacían las estaciones penitenciales, parándose en cada una de las cruces y culminaba en la ermita de la Virgen de la Peña, donde había un Calvario.

### Partes esenciales

Como dice una de las coplillas recogidas en nuestro trabajo de campo y que hemos recopilado;

«Lo que adorna esta cruz  
es el Jesús enclavado,  
la corona de espinas  
y la cinta del sudario».

Según este cantar en cada cruz no puede faltar:

**I.N.R.I.** Este anagrama se compone de las iniciales del texto latino que Pilato mandó colocar sobre el patíbulo de la cruz de Jesús «Iesus Nazarenus Rex Iudeorum»: Jesús Nazareno Rey de los Judíos. (5) Este anagrama se coloca sobre donde hipotéticamente debería descansar la cabeza del Crucificado. Tanto las cruces de piedra como las interiores, no llevan la figura de Cristo sino que ésta se representa por el INRI.

**Cerco.** Se llama así a un arco que arranca del extremo de uno de los brazos de la cruz y pasando por encima de la cabeza de la misma, muere en el extremo del otro brazo. Representa a la corona de espinas que Jesús llevó sobre su cabeza y con la que aparece en toda la iconografía del Crucificado.

**Banda o Sudario.** Consiste en una cinta de unos ocho a diez centímetros de ancha, colocada en forma de M mayúscula, que cuelga de ambos lados o brazos de la cruz y a la que se llama sudario. Dicha cinta está bordada o pintada siempre con elementos religiosos, tales como racimos de uvas, manojos de espigas que son símbolos de la Eucaristía. Otros objetos frecuentes con que se adorna el sudario son cálices, custodias o angelitos.

**Banco.** No es parte propiamente de la cruz, puesto que es extrínseco a ella,

pero sin embargo en ninguna falta. De tal manera que nadie entra a visitar la cruz hasta que el banco no está colocado. Es frecuente oír responder a primera hora de la «Velá» a la pregunta ¿Podemos cantar a la cruz? «No, aún no está colocado el banco».

En cada casa existe un banco hecho de buena madera. Antiguamente se usaban para los convites de las bodas. Se pedían a los familiares los suyos y se colocaban a lo largo del pasillo de la casa. Los invitados se sentaban y pasaban delante repartiendo los dulces, los garbanzos tostados, las copas de anís, etc.

La funcionalidad que tiene en la cruz es evitar que las personas visitantes traspasan esa línea y así no puedan tocar ninguno de los adornos.

## **Diversas clases de cruces**

### ***Cruces de piedra***

Están permanentemente erguidas y estacionadas allí donde hace siglos las colocaron. Con ocasión de la fiesta de la invención de la Santa Cruz se visten y adornan.

Antes se vestían con adornos muy variados: pañuelos, rosarios, cruces de oro pequeñas de las que los niños llevaban en el día de su primera comunión y medallas del mismo rico metal y en general todo lo que fuera de filigrana de oro y plata de objetos brillantes, como relojes, cadenas, etc.

Siendo estos pueblos pobres y por lo general, faltos de suntuosidad, también en esto lo manifiestan. Hacían toda clase de flores artificiales que hermo세aban y decoraban la cruz. Usaban de hierbas y flores silvestres secas, como eran guajarzos traídos del campo ya secos y luego pintados con pintura blanca.

Hemos oído decir una y muchas veces que los materiales usados son tan numerosos como las estrellas del cielo y difícil por tanto de enumerarlos pues de cualquier elemento hacían un adorno. Se tenía a gala y como orgullo no usar materiales que ocasionaran gastos y costaran dinero, sino hacer flores o lo que eligieran, con materiales desechados e inútiles. Así por ejemplo en tiempos pasados, cuando no existía el papel de aluminio doméstico que se usa para conservar los alimentos, ya lo usaban para platina de las flores y el modo de conseguirlo era fletar pandillas de niños de la vecindad que buscaran los paquetes de cigarrillos ya terminados en bares y lugares públicos. El alambre lo sacaban de tela metálica en lugar de adquirirlo en la ferretería. Según nos cuentan, este modo de trabajar no sólo se hacía por razones económicas sino también porque entrañaba mayor austeridad y sacrificio. Antes abundaban los

adornos naturales como macetas que aportaban todas las vecinas de la calle y el suelo se cubría de romero, manzanilla u otras hierbas olorosas traídas del campo y de los arroyos.

Hoy el reto consiste en hacer la cruz lo más bonita posible, con el menor gasto posible. Lo único de que se dispone es de trabajo sin desmayo pues, como dicen las cruceras: «Entre noche y día no hay pared» y en las fechas cercanas suelen empalmar la noche con el día y el día con la noche.

### ***Cruces interiores***

Antiguamente, como tan sólo se celebraba el día 3 de mayo, se escogía para instalarla la mejor de las habitaciones de la casa. Ahora, que se prolonga hasta una semana completa, no se puede prescindir tanto tiempo de una de las salas y se prefiere aprovechar alguna casa sin moradores o que esté en período de construcción ya avanzada y así disponen las cruceras de mayores facilidades y menos inconvenientes para desarrollar su trabajo y su arte. Además, como hay que clavetear en los muros e imposibilitar al menos una habitación, es mejor encontrar una casa deshabitada. Antes, cuando se hacía en casas habitadas, se escogía la sala o habitación que diera a una ventana exterior para que pudiese ser vista desde fuera. Ahora se pasa dentro de la casa y luce más todo el trabajo realizado.

Se revisten las paredes y techo con colchas, mantones de Manila, sábanas bordadas, mantelerías y tul abundante. En Villanueva de Córdoba colocan en el centro un velón de metal dorado, quizá una reminiscencia de cuando aún no existía la luz eléctrica. Antes en el centro de la habitación se colocaban unos escalones y macetas alrededor y sobre ellos se situaba la Santa Cruz. Hoy se hace un suelo falso también de tela de cortinas y en ese falso suelo se coloca la cruz. En Belalcázar hemos sabido que junto a la cruz colocaban una fuente de fideos o piñonate, dulce melado propio de esta comarca en las grandes fiestas pues también en Pozoblanco se come este dulce casero en la romería de la Virgen de Luna. Al final y una vez repartidos «los trastes» de la cruz, se rifaba o se repartía y comía entre las personas que habían colaborado en vestir la cruz.

Las paredes van recamadas con objetos varios que suelen ser de tipo religioso, como rosarios de plata o de otro material, cuadros religiosos, relicarios, escáputarios bordados, floreros, candelabros e imágenes de busto.

Antes el suelo se cubría de pétalos de flores y no faltaba el hinojo que da un olor anisado cuando se corta. Abundaba la manzanilla, poleo, romero y también se colocaban algunas alfombras persas. Hoy el suelo es blanco de tela fina de nipis con unos focos indirectos que dan mayor blancura al conjunto.

### **Cruces infantiles**

Hemos visto en todos los pueblos una estampa muy corriente y habitual en toda Andalucía. Existen grupos de niños, que en una caja de cartón, que puede ser la de los zapatos de su padre y a veces una caja hecha de madera, colocan una pequeña cruz y la adornan, como si fuera una de las grandes pero en miniatura, y la llevan en sus manos por las calles recabando de los transeuntes una limosna o entrando en los hogares de los vecinos pidiendo una limosna para la cruz de mayo. Van niños solos y niñas solas pero también, aunque menos frecuente, el grupo lo componen miembros de los dos sexos. A veces hemos visto también una especie de parihuelas y en ellas colocan una cruz pequeñita y la portan entre dos amigos o amigas y luego se reparten entre sí lo recaudado en la colecta.

En Añora se venía haciendo esto en el mundo infantil de manera tradicional y hemos oído que era antigua esta tradición porque pedían «un cuartito para la cruz de mayo». En esta localidad, de la que hemos dicho y repetimos, que es de las de Los Pedroches la que más y mejor ha mimado esta tradición de vestir las cruces, hemos observado una particularidad exclusiva. Existen las Cruces Infantiles y están hechas por jovencitas y niñas en grupos de amigas o vecinas o compañeras de la misma clase escolar. Copian en todo a las de las mayores y algunas las aventajan en primor y pericia. Últimamente el Ayuntamiento de Añora en colaboración con entidades privadas locales y de la comarca, premia las cruces en sus tres modalidades quizá escarmentando en cabeza ajena y viendo como pueblos limítrofes han perdido esta costumbre tradicional y no consintiendo que acontezca lo mismo en Añora. Las cruceras han tenido siempre sobre sus mentes y sobre sus corazones una tremenda interrogante. Han temido que cuando ellas falten, porque por edad y ley de la vida dejen este mundo, esta costumbre que heredaron de sus mayores podría desaparecer. Así se ha creado en esta localidad y fuera de cualquier tipo de legalismo oficial y sí de manera espontánea, un taller-escuela y de esta manera transmiten a las más jóvenes todos los pormenores que ellas recibieron de sus antepasados para que así no se rompa la cadena de transmisión.

La cultura de una sociedad tiende a ser similar en muchos aspectos de una generación a otra. En parte, esta continuidad en los estilos de vida y en las costumbres, se mantienen gracias al proceso llamado enculturación. Como dice Marvin Harris, la enculturación es una experiencia de aprendizaje parcialmente consciente y parcialmente inconsciente, a través de la cual, la generación de más edad incita, induce y obliga a la generación más joven a adoptar los modos tradicionales de pensar y comportarse. Esto es lo que de una manera llana están haciendo en Añora (6).

Las niñas de 6º, 7º y 8º de Enseñanza General Básica aprenden las costumbres referentes a la cruz de mayo y tanto las madres de las niñas, como las vecinas explican cómo las tienen que hacer, las corrigen y las alientan. Hemos oído a algunas abuelas

alabar la maestría y pericia de algunas niñas que ya a esa edad temprana aventajan en primor a las mayores.

### **¿Quiénes visten las cruces?**

Fundamentalmente son las mujeres de la vecindad o amistades o grupos de personas bien avenidos. A las mujeres que visten la cruz se les llama en Añora «*cruceras*» y este mismo nombre se usa también en Pozoblanco para denominarlas.

Aunque sobre sus espaldas se carga la parte más importante y sería del trabajo, sin embargo, como en otras cosas, se dan gracia ellas para grangearse la ayuda de sus maridos que las complacen así como los demás componentes de la familia y vecindad. Las cruceras son o constituyen un trípode donde se carga todo el trabajo; este trípode lo componen familia, amistad y vecindad.

La comarca de los Pedrodres es una comarca eminentemente tradicional y conservadora y donde por la falta de infraestructura viaria ha conservado hasta nuestros días, muchas de sus tradiciones y vivencias, totalmente puras e incólumes, de ahí la influencia de la mujer.

Reunidas las cruceras ponen un fondo económico cada una. No asciende a mucho, «porque somos pobres». El máximo que hemos visto ha sido de dos mil pesetas por crucera. En cada cruz hay una que llaman «maestra». La escogen por ser mayor su experiencia, por sus cualidades o destreza. Tal es el caso de Felisa Madrid, quien nos cuenta que «ella y sus hermanas estando en los campos de Villanueva de Córdoba no pasaba un año sin que ellas vistieran la cruz. Le ponían romero, amapolas, rosas montesinas que se crían muchas en el campo y todos los días le trocábamos las flores». La maestra diseña el conjunto pero no se le da poder absoluto, es la mayoría quien decide. Lo mismo acontece en cada una de las ornamentaciones, que se van eliminando hasta que llegan las aceptadas por todas o al menos por la mayoría.

Para administrar el fondo que han puesto se nombra una administradora o tesorera que se encarga de hacer y pagar todas las compras del material necesario. Si hubiera necesidad de aumentar el fondo, se vuelve a pedir otra nueva aportación a cada crucera. Si luego sobra de todo lo aportado, se juntará a lo que obtengan del premio o al premio de consolación y celebrarán con un día de campo y asueto matando un lechón o algo apetecible y las hay que hasta hacen un viaje a Lisboa. De este fondo que ponen las cruceras saldrá el dinero para que no falte en la noche de la fiesta o «velá» todo lo necesario para invitar a todos los que se acerquen a visitar y cantar a la cruz que ellas durante tanto tiempo han estado construyendo.

## Utensilios

Antiguamente pocos utensilios hacían falta, ya que era todo a base de flores y macetas naturales, que cuidaban durante todo el año con la ilusión de que adornaran a la Santa Cruz. Desde que lo natural fue sustituido por la obra de artesanía se han engrosado los elementos de que se tienen que valer las cruceras para hacer todos los adornos bellísimos que ponen a la cruz.

En cada casa donde se viste una cruz no faltan: tijeras, alicates, dedal, aguja, hilo, pegamento, puntillas, muchas alfileres, alambre, sedal, carretes de hilo y alcajatas. Hacen flores de tela y para ello lo primero que hacen es almidonar el tipo de tela nipis. Se hacen los dibujos de las hojas que se hayan escogido y de la tela almidonada una de las cruceras se encarga en recortar el dibujo previamente realizado con un molde. Estos dibujos muchas veces los escojen de cuadernos de dibujos de encajes de bolillos. Otras veces son figuras sacadas de su propia imaginación o a imitación de alguna flor o planta natural. Tienen unos hierros con su puños de madera, los colocan sobre las brasas de la candela para calentarlos. Los primeros suelen quemarse hasta que se les coje el tino e incluso la primera vez se hace en otra tela para evitar que salga manchada y una vez limpio el hierro se pasa a la de verdad. Se coloca la tela recortada sobre una almohadilla y con los hierros y a la temperatura convenida moldean la tela y hacen rosas y flores de todas clases. Para darles brillo se le echa unos polvillos que brillan mucho y sobre todo cuando reciben los rayos de la luz. El alambre que se necesita es abundante, se nos ha dicho que más de quince rollos de varios kilos. Este alambre se forra a base de papel de seda con engrudo o pegamento. Se compran muchos pliegos y se recortan en forma de tiras largas de un centímetro de anchas. Lo hacen con papel y de esta forma porque si no se forra, la pintura se corre y no les facilita la labor.

Cada crucera tiene un encargo o misión. Una será forrar alambre, otra hace los pétalos con el molde, otra coserlos y así hasta formar entre todas la serie de trabajos necesarios. Suele haber quien por sus cualidades personales o por su larga experiencia vistiendo cruces, encabeza o dirige a todo el grupo. Tal es el caso del reconocimiento absoluto y sin dificultad de Felisa Madrid o Inocencia Bejarano y otras. Otras veces no existe tal diferencia y todas se consideran de iguales cualidades y no reconocen dirección de nadie, se distribuye el trabajo según cualidades de las componentes o simplemente se trabaja un poco en cadena hasta que todo lo realizado finaliza expuesto en la cruz.

Como suele decirse que desde que termina un año la cruz ya se está pensando en la del año próximo, resulta que estas mujeres, que tienen un entorno agrícola y ganadero y por tanto mucho contacto con la naturaleza que le rodea, cuando salen al campo van observando toda clase de hierba o arbusto que ven sus ojos para ver la manera de encontrar algo que pueda ser utilizado para embellecer la cruz en su día. Bien por la forma de sus ramas, o de sus hojas o de sus florecillas, pétalos. Tienen

cuidado de cogerla antes de que se desprenda aquello que les ha llamado la atención. La mayoría de las veces no conocen el nombre de esa flor o hierba, ni siquiera sus maridos podrán decirle cómo se llama y mucho menos su nombre científico. Escogen aquello porque su forma puede ser vistosa, la meten en sus cámaras y llegado el momento las meten en pintura blanca y colocan para que escurra la pintura y se seque y una vez secada con ella adorna la cruz.

Otro capítulo de muy buenos resultados artísticos ha sido siempre los cereales y las legumbres. Con este material han sabido hacer auténticas filigranas, pintándolas o forrándolas y luego pegadas con arte haciendo dibujos artísticos.

### **Secreto absoluto**

Durante todo el año se piensa y trabaja en la cruz pero de manera más ostensible y generalizada en los meses previos a la fiesta. Al menos durante los dos meses anteriores se relacionan y este trato engendra estima mutua y cariño entre las cruceras año tras año. Durante el tiempo que dura la instalación de la cruz si alguna cumple años o celebra su santo está condenada a costear esa tarde el café o el chocolate que se tomen las cruceras. Es un ambiente muy familiar el que se consigue en cada una de las cruces durante el tiempo que dedican a la preparación. Si durante ese tiempo viene algún hijo de la milicia, la madre colabora por ejemplo costeando los rosquillos para el día de la «velá» u hojuelas.

Lo curioso es que tratándose de mujeres y de un grupo más o menos de unas veinte que componen las cruceras, aunque en unas es más crecido y en otras más menguado, sin embargo hay algo que llama la atención, es el absoluto secreto que guardan todas acerca de lo que en esos meses están realizando. Este secreto está tan asumido que los niños pequeñitos lo guardan con total severidad. A nadie extraño se le ocurre llegar durante este tiempo ni por casualidad. Lo dice una vieja crucera Isabel Madrid, «Nadie entra, ni el aire». Hay miembros de la misma familia que pertenecen y colaboran en distintas cruces y sería inadecuado e insultante preguntarle o mostrar curiosidad sobre la cruz distinta a la suya. Hablan de todo lo que haya que hablar pero ese tema está vedado y prohibido. Incluso hemos visto durante nuestro trabajo de campo y hemos conocido a personas que por motivos familiares trabajaban en dos cruces distintas. Esa misma persona no se le ocurría hablar de una cruz a la otra y nadie la pondrá en ese compromiso.

Hay un pundonor que implica sorprender en el día de la fiesta a las demás cruceras y al público en general. Por eso se guarda con rigor el secreto y hay una conjura de silencio sobre todo de los adornos con el fin de que las demás cruceras no conozcan las ocurrencias más o menos originales que ellas han tenido. Esto hace que se evite la repetición y el mimetismo y se promueva una mayor

creatividad que favorece la vistosidad de las mismas. Reserva la rivalidad entre unas y otras y por eso no es tan fuerte cuando se trata de una cruz de piedra y una cruz interior porque ambas tienen textura diferente y guarda menos relación una con otra.

Para guardar más en la oscuridad del desconocimiento, en las ventanas de la casa donde se está trabajando estarán corridas todas las cortinas que dan al exterior o visillos para que nadie, aunque tenga la tentación de curiosear a su paso, pueda conseguir su propósito. Los adornos no se guardan de un año para otro, como dicen las cruceras, cada año hay que renovarse. Nada de lo de un año sirve para el venidero, hay necesariamente que cambiar y trocarlo todo. Sólo la inversión hecha en cortinajes se aprovecha pero nada de lo fabricado a mano; por eso una vez terminada de recoger la de un año, ya la imaginación se pone a cavilar de qué y cómo se adornará el año venidero.

Hemos dicho que es obra fundamental de las mujeres aunque ellas saben buscar la colaboración de sus esposos y demás miembros de la familia. En la larga temporada, desde febrero, los maridos a veces empujan a sus mujeres para que no falten a esa tertulia de trabajo, porque también ellos aman sus tradiciones y porque esas reuniones de las cruceras es a veces una terapia contra la depresión, que tanto abunda hoy.

Durante esta temporada los maridos comen suculentemente. A faltar las mujeres en las casas son ellos los que se preparan sus comidas y para mayor facilidad, echan mano a la suculenta y ya curada matanza. La rosca del jamón va perdiendo volumen día a día, lo mismo la orza donde está el chorizo en pringe, el lomo así como los huevos fritos son también muy socorridos para estas ocasiones y muy fáciles de preparar.

Todos estos reveses los admiten con alegría y contento con tal de que sus mujeres dispongan de tiempo y lo dediquen a vestir la cruz.

### **¿Por qué visten la cruz?**

En nuestro trabajo de campo siempre hemos encontrado la misma respuesta de labios de las cruceras y en otras personas en los pueblos que hemos visitado. Tienen origen en alguna promesa o manda por alguna gracia recibida o gracia que se le pide.

En tiempos pasados, nuestra frontera abarcaban mayor extensión que la actual y sobre todo a algunos lugares de nuestro territorio nacional se llegaba atravesando los mares y en general, por falta de medios de locomoción, las distancias se agigantaban y asimismo los peligros de cruzar los mares sin duda debido a conceptos mitológicos ancestrales.

Había un momento en que alguien de la familia podía tener que soportar esa aventura. Los jóvenes varones cuando les llegaba el momento de hacer el servicio militar y entraban en suerte y corrían el riesgo de ser enviados lejos, allende los mares. Entonces acudían bien a la patrona, al patrón de la localidad o a alguna imagen de devoción popular. En Añora en esos momentos se hacía la promesa de vestir una cruz. Nos dicen personas de edad «le tenemos mucha devoción a la Cruz».

También se nos ha dado como motivo la recuperación de la salud corporal después de una enfermedad como razón para vestir una cruz y a veces son razones tan íntimas que se han negado a confesarlas.

Hay que reseñar que dentro de la promesa se hacía el sacrificio de que si no se tenía los elementos suficientes para el adorno de la cruz, se obligaba a buscarlos en el pueblo de casa en casa, hasta acarrearlos con el fin de conseguir un honroso decorado y ornato de la cruz, así como posteriormente devolverlos todos sin deterioro y sin que se extravíe nada. La persona que tenía o tiene la promesa convida a sus familiares, amigas y vecinas para que le ayuden. Se necesita mano de obra en abundancia por el mucho trabajo que conlleva vestir una cruz y el tiempo que se invierte en ello. Incluso si alguna persona tiene luto reciente y no asiste junto al grupo de cruceras, puede ayudar desde su casa colaborando en la porción de trabajo que le asignen.

## Sentido religioso

A todas las personas y en todos los pueblos que hemos preguntado qué relación guarda esta costumbre de vestir cruces exteriores o interiores, con el sentido religioso y el simbolismo cristiano de la cruz, nos lo han relacionado y unido esta vieja costumbre a la fiesta religiosa y litúrgica del día de la Invención de la Santa Cruz. De ahí que se celebre ese día e incluso que sea el motivo de gratitud por una gracia recibida, nos señala la transcendencia. Para las personas de Añora la cruz tiene corporeidad y la ven más que como un símbolo, como una realidad en sí misma asociada a Cristo o quizá una misma cosa.

Una oración que tradicionalmente se reza ese día es la llamada «*Mil veces Jesús*» o «*Rosario de la Cruz*». Consiste en decir al comienzo en cada misterio: «Apartate Satanás y no te acerques a mí jamás, porque el día de la Cruz dije mil veces Jesús». Se dice una vez Jesús en cada cuenta del Santo Rosario y al comenzar cada misterio se vuelve a decir: «Apartate Satanás...». Así sucesivamente hasta completar mil veces con el nombre de Jesús que forman veinte rosarios, ya que cada rosario consta de cinco misterios y cada misterio consta de diez avemarias o pasos.

En algunos pueblos nos han relacionado la fiesta de la cruz con las

rogativas y en concreto con las del día 25 de abril, así en Villaralto donde nos aseguran que salía del templo parroquial la cruz alzada y en procesión y los acompañantes en el trayecto iban cantando las letanias. También algunas cruceras en Añora nos han dicho que existía antiguamente una cruz grande en la parroquia y que se sacaba este día en procesión e iba recorriendo todas las cruces de la localidad. En Villanueva de Córdoba también nos lo han relacionado con el día de San Marcos (25 de abril).

Según los historiadores de la liturgia católica dicen que el día 25 de abril se celebraba la letanía mayor y esta costumbre tenía origen romano. Parece que el itinerario romano coincidía con la procesión romana de los Robigalia, celebrada precisamente ese día y por tanto podríamos preguntarnos hasta qué punto la procesión cristiana no sería una sustitución de la procesión pagana. (7) Julio Caro Baroja, estudioso antropólogo de estos temas, relaciona el lenguaje de los predicadores, que llaman árbol de la cruz, con la fiesta de los mayos, fiesta pagana y anterior al cristianismo.

También en nuestro deambular por los pueblos de Los Pedroches, hemos oído a personas más cultas, atribuir o al menos admitir la posibilidad de que esta tradición de vestir la cruz tenga raíces paganas. No suele ser el pensamiento de la generalidad o mayoría sino de alguna persona que se pretende dar aires de erudición frente a la gente llana y más sencilla. Caro Baroja en su estudio sobre las fiestas de primavera y a hablar de la cruz, la relaciona con el agua y la bendición de los campos. (8)

Nosotros hemos recogido en el cancionero un estribillo que hace alusión:

«Mayo, mayo, mayo  
bienvenido seas  
para trigos y cebadas  
caminitos y veredas».

Creemos interpretar correctamente el sentir popular si decimos que hace referencia al agua porque existe un dicho popular en nuestra comarca que dice «vienes como agua de mayo». Era fundamental para la buena cosecha que lloviera en este tiempo del año. Por eso la coplilla hace alusión al trigo y la cebada, cereales que junto al centeno, solían sembrarse en nuestros campos. Así como la alusión a los caminos y veredas es también clara alusión al agua porque era lo que, en una comarca falta de infraestructura viaria, más dañaba las veredas y caminos haciendo unos gaorros que dificultaban el tránsito de los carruajes. La demasía de lluvia en estos terrenos faltos de humos y muy arenosos hacía empobrecer más aún sus tierras, de ahí la necesidad de la lluvia en ese mes pero una lluvia con cierta prudencia y no en demasiada abundancia que podría revertirse en perjudicial.

## Sentido único

Igual que se suele decir que lo cortés no quita lo valiente, también hay que decir que conceder y admitir el sentido religioso y trascendente de esta costumbre no quita un ápice para que al mismo tiempo podamos afirmar que junto con el sentido religioso tiene un aspecto lúdico. Así lo hemos oído a la mayoría de las personas consultadas que nos han afirmado uno y otro aspecto. Es frecuente por ejemplo oír decir: «Pensamos que es la cruz donde murió Cristo y pretendemos divertirnos y divertir a los demás».

En las cruces de piedra se hacen candelas grandes y los mozos muestran su gallardía en la mayor bravura de sus saltos y el riesgo que exponen a atravesar las llamas. El fuego siempre ha tenido una rica simbología de la que tampoco está ausente esta fiesta.

El slogan y la frase que se repite en esa noche de boca a boca es «¡Vamos de Cruces!». Equivale a una invitación para visitar: una tras otra admirando y comparando la estética e ingenio expuesto en sus adornos. Incluso se va de un pueblo a otro, y sobre todo Añora se lleva la palma. Se le llama la noche de la «velá». Añora se viste sus mejores galas. El pueblo, grandes y pequeños, encuentra gran alborozo y alegría. Es la hora de la fiesta colectiva donde miles de forasteros se sorprenderán una vez más de la belleza conseguida por las «cruceiras» con su larga y callada laboriosidad. En esta gira nocturna de una cruz a otra y de un pueblo a otro, no faltan los bailes típicos de la comarca, como son las jotillas. En pandillas de amigos se llegan a las puertas y cuando se oyen los pasos en la noche, desde dentro se les invita a los advenedizos: «Cantadle, cantadle a la cruz». En Hinojosa del Duque las pandillas callejeras preguntan desde la puerta: «Hay Cruz o Calvario?» Si los dueños de la casa responden «Cruz», equivale a una invitación para que pasen a verla al interior. Si responden «Calvario», dan a entender que no hay Cruz en la casa. En este deambular nocturno no faltan las rivalidades en el mismo pueblo, pues cada barrio se identifica con una cruz y al afirmarse en una de las cruces, esa misma afirmación le lleva a enfrentarse a las demás.

Esta realidad está recogida en el folklore, por ejemplo hay una coplilla que se canta en Pozoblanco que dice:

«A entrar en Añora  
lo primero que se ve,  
son las ventanas abiertas  
y las camas sin hacer.  
Mayo, mayo, mayo...»

## **Cuando se celebra**

El día de la celebración ha sido tradicionalmente el mismo día 3 de mayo comenzando por la víspera. La razón es que ese día la Iglesia Católica celebra la festividad litúrgica de la Invención de la Santa Cruz haciendo referencia al hecho de que buscando el lugar de la crucifixión de Jesús, la madre del emperador Constantino, Santa Elena, encontraron tres maderos y para conocer cuál de ellos era el que había soportado el cuerpo de Jesús colocaron una persona enferma y quedó sanada de manera milagrosa, interpretando que aquel era el madero de la Santa Cruz.

Este día tiene otros aspectos que hemos recogido en nuestro trabajo de campo. Así por ejemplo en pueblos ganaderos y agricultores marcaba la fecha de lo que en Andalucía se llama siesta, o sea, dormir después de la comida del mediodía. Los ganaderos madrugan mucho para dar de comer a los ganados o para soltarlos en sus praderas o abrirles las enramadas y tiene necesidad de dormir luego, sobre todo cuando los días son largos. En Azuel oímos decir «más vale una cruz que mil cristos». Hacían referencia con este dicho, a que el día 3 de mayo comenzaba el tiempo de siesta y el día 14 de septiembre terminaba. En otros pueblos también hemos oído decir: «Nuestro Padre Jesús nos mete en los rincones» porque el día 14 de septiembre ya comenzaban las temperaturas más templadas y quitaba las tertulias de la vecindad en las puertas de las casas tomando el fresco vespertino y nocturno.

La celebración de la fiesta de la Cruz de Mayo comenzaba, como hemos dicho, la tarde-noche del día dos de mayo y se prolongaba durante la jornada del día tres, siendo la noche el tiempo más usual del trasiego debido a ser ésta una comarca ganadera y emplear sus gentes en la guarda del ganado que les hace madrugar mucho y volver tarde de sus faenas. En Villanueva de Córdoba se mantenían vestidas las cruces en las casas hasta el día de la Ascensión y se reunían todos los vecinos para rezar el Santo Rosario (9).

La liturgia católica tiene dos fechas en su calendario anual dedicadas a la Santa Cruz, el día 3 de mayo y día 14 de septiembre. En el Guijo se velaba la noche del día 2 y el día 3 se iba a visitar. También se celebraba el día 14 de septiembre. Ultimamente, con el fin de prestarle mayor concurrencia de forasterío de los pueblos cercanos y lejanos, pues hemos visto personas venidas de otras provincias, en Añora se ha trasladado al primer domingo de mayo. Dada la movilidad y la abundancia de medios de locomoción tan generalizados, la traslación desde todos los pueblos comarcanos y desde la capital hacia el centro neurálgico de esta celebración en Los Pedroches, que es Añora, se ha visto incrementado grandemente.

La fecha de la celebración es el culmen y meta final de muchos trabajos empezados muchas fechas antes. Las cruceras comenzaron, como dijimos, al

día siguiente de quitar la cruz. Hacen bocetos, se transmiten unas a otras ideas y sugerencias y van perfilando a lo largo del año cómo van a vestir y qué utensilios van a usar. Luego, conforme se acerca el mes de mayo, la trepidación es mayor por la urgencia. El dicho que recoge Blanco White de que «la Cruz de Mayo, no come ni bebe en todo el año», (10) no es válido en Añora porque no es cuestión de un día sino que son muchos días del año y meses los que acaparan sus pensamientos y trabajo. Sobre todo el mes de abril es muy ajetreado y comienza el acelerador en torno a la cruz. Las vecinas comienzan a recuperar de los viejos baúles y del fondo de los roperos los mejores paños, gasas y tules. Ya no es posible mantener en secreto el lugar donde se hace y viste la cruz. Cuando termina la fiesta llega el momento de devolver a cada persona o familia lo que prestó para hermostrar la cruz. Antiguamente como se componía de macetas y adornos naturales y era menos artesanía popular, repartir los «trastes» conllevaba más trabajo que actualmente en que casi en su totalidad es obra de sus propias manos como queda dicho antes. Sólo permanece repartir las cruces y medallas de oro que prestaron para embellecer la cruz. Previamente, han estado las cruceras atentas a los rumores de quien se lleva el premio del público y qué adornos o inventiva ha gustado más a los visitantes, pues aunque no sea el principal motivo de vestir la cruz conseguir el premio, pero también es verdad que a nadie le amarga un dulce y si viene, miel sobre hojuelas porque han disfrutado con la realización, un año más, de una tradición muy querida y además puede ocasionarle unos dineros para sufragar los posibles y necesarios gastos que siempre conlleva vestir una cruz.

El Ayuntamiento de Añora para evitar recelos en la adjudicación de los premios, tiene previsto en sus bases que cada una de las cruces esté representada, en el premio concedido a su modalidad y sin poder otorgar votos a sí misma. Pero ni aún así evitará algunos disgustos y desilusiones. Esto lo recoge unas coplillas:

«Esta santísima cruz  
vestida de tantas partes,  
Dios le de mucha salud  
para repartir los trastes»

«Oh cruz santa qué bonita  
que te han vestido este año,  
si no te llevas la palma  
es por culpa del jurado».

### **Desde cuando existe esta costumbre**

En casi la totalidad de las localidades pedrocheñas nos han dicho que esta costumbre ha existido «desde siempre». Así, de manera general y sin mayor

especificación del momento de su origen al mismo tiempo que afirman que está perdido en el túnel del tiempo. En todos los pueblos tienen conciencia que cuando celebran esta tradición, están unidos a los primeros moradores de estos territorios.

Hay indicios del asentamiento en Los Pedroches de poblaciones precristianas. Algunos recintos sagrados precristianos limitaban un ámbito circular o elipsoidal. El círculo estaba formado por un foso y un montículo que lo rodeaba y además estos lugares de culto contaban a veces con monolitos, piedras verticales aisladas, cuya disposición evidencia relaciones con los movimientos del sol y de la luna.

Estos monolitos tenían carácter sagrado y con el advenimiento del cristianismo fueron incorporados a la nueva religión mediante imposición de una cruz tallada o clavada en su estructura o simplemente los trazos de la cruz (11).

En nuestra investigación en archivos hemos encontrado un documento en el que el Vicario Eclesiástico de Hinojosa del Duque denuncia los escándalos ocasionados con motivo de la celebración del día de la Invenición de la Santa Cruz en 1764. Como se advierte una total similitud con la celebración que aún hoy se hace en nuestros pueblos, creemos conveniente transcribir parte de dicho documento.

«Habiendo experimentado en este año para la celebración del día de la Invenición de la Santa Cruz, radicado en este pueblo el mayor y más crecido exceso con el pretexto de devoción o promesa, el que en muchas casas exponen al público la Santa Cruz compuesta de diferentes adornos profanos. Con este motivo se conmueve todo o lo más de su vecindario caminando sin la más leve devoción acelerada y descompuestamente asta deshoras de la noche en cuadrillas de hombres y mujeres al registro de qual está más bien adornada para su censura, de lo que sin dificultad alguna se siguen graves inconvenientes en detrimento de sus almas. Y teniendo asimismo noticia de otro abuso, o corruptela que de antiguo se practica en este pueblo sobre el asunto y es que en los días de Letanias de Mayo, se hacen en cada uno las Preces por la parroquia en una cruz de las que están colocadas a las salidas del pueblo, y con este motivo los vecinos inmediatos las engalanan desde la tarde de antes, y para su custodia se quedan de vela toda la noche con luminarias y bayles, y después paseos por el lugar, de lo que quedan sumamente cansados, y los menos malo que resulta es dormirse a vista los unos de los otros, sin otros graves inconvenientes que de tales juntas y deshoras deven considerarse y suelen seguirse; lo que por todos términos se deven evitar.

Para ello en cumplimiento de mi obligación lo hago presentando a Vuestra Ilustrísima a fin de que se sirva expedir su Decreto mandando, que de ningún modo, ni con pretexto alguno adornen ni pongan expuestas al público dichas

Cruces en la víspera y día de su Invención ni en otras de sus santas festividades; y de la misma suerte no permita su compostura ni velatorio en la víspera y días de Letanias de las que estén en los sitios a donde van las Procesiones, pena de multa la que Vuestra Ilustrísima parezca y de excomunión al que lo ejecute, sufrage o impida su cumplimiento, para lo qual desde luego se de esta comisión al Vicario, Juez Eclesiástico de esta villa con encargo también a sus Curas Párrocos; y si para su observancia se necesitase del auxilio secular, se imparta y si fuera preciso se avoguen con el Sr. Juez y todos de un acuerdo traten el modo de la más exacta observancia en los particulares que quedan referidos, celándolo en toda forma y consultando a Vuestra Ilustrísima lo que resulte y sea necesario para que quede enablada la más seria Devoción sin claudicar en mezcla de profanidades ni que sea motivo de escándalo y falta de reverencia a tan sagrados objetos.

Y para que no se olvide tan justa determinación en todos los años, un domingo o dos antes del dicho día de la Invención de la Santa Cruz por el Cura Semanero se publique y haga notorio al pueblo en el ofertorio de la Misa Mayor para su más exacto cumplimiento...» (12).

Como puede observarse si bien se denuncia el abuso cometido, según los sacerdotes, el día 3 de mayo de 1764 se admite que era costumbre venida desde antiguo esas corruptelas.

El obispo de entonces, D. Martín de Barcia, no tardó en dar gusto al Vicario, D. Pedro de León Blasco, en todo cuanto le pedía y firmó el decreto siguiente:

«Hacemos saber a nuestro Vicario de la villa de Hinojosa, que con mayor y más penetrante dolor nuestro hemos entendido la inobservancia de nuestras anteriores advertencias, y mandatos para evitar los escándalos, que se cometen con la vela, y adorno de las cruces y los concursos de hombres y mujeres, siempre perjudiciales y principalmente de noche extendidos a las Letanias y Rogaciones, como se ha observado en el día 3 de los corrientes y para que no se experimenten iguales desórdenes en adelante, mandamos a dicho nuestro actual Vicario y al que por tiempo fuere y al Rector y Curas de su iglesia, zelen e yvigilen sobre, que ninguna persona de qualquiera calidad, estado o condición que sean vista y adornen profanamente las Santas Cruces y mucho más el que las velen de noche, profanándolas con bayles y bullas bien ajenas de la veneración que les es debida y que en las Letanias, quando se adornan debidamente se excusen las tales velas y bayles en los días que se zelebran y la noche antecedente, omitiendo las paradas que en ellas suelen hacerse y dirigiéndose con arreglo a las sagradas rubricas a una de las Iglesias o Hermitas proporcionadas que destinare nuestro Vicario dentro o inmediata a el pueblo donde con la debida decencia se celebre el Santo Sacrificio de la Misa y le hagan reverentemente al Señor las preces acostumbradas para obtener sus divinas misericordias y todo se ejecute bajo pena de excomunión...»(13).

La actitud clerical, tanto del Vicario como del obispo Martín Barcia, responde a la postura que los ilustrados eclesiásticos y civiles tenían acerca de todo lo popular como contrario a lo culto o de élite y por tanto había que arrasarlo. Esta actitud trajo muy malas consecuencias para la religiosidad popular, hoy tan en boga. En el siglo XVIII, en Córdoba se había prohibido por las autoridades civiles, que en las fuentes públicas de la ciudad y extramuros se juntasen hombres y mujeres, mayormente desde la oración en adelante, bajo pena de dos mil marevedíes y los hombres, diez días de cárcel (14).

### La vela

Se llamaba así la noche que iba del día dos al tres de mayo y hoy se sigue llamando a la noche que va a desembocar en el primer domingo de mayo. La palabra vela, proviene de vigilia, tiempo que se vela o en que se trabaja o se hace cualquier cosa en lugar de dormir. Referente a las romerías hace alusión a la centinela o guardia que se ponía por la noche y que como hemos visto antes era costumbre en nuestros pueblos para guardar las riquezas que colocaban en la cruz. Esa noche hay un continuo ir y venir, como una procesión de una cruz a otra, visitándolas todas, comentando lo que más gusta de cada una y haciendo pronósticos de cuál es la más bonita.

Algunos años se ha editado un croquis con el dibujo y nombre de las calles y señalando el lugar donde se encuentran las cruces instaladas. Este procedimiento ayuda a los visitantes a guardar una ruta y no dejarse ninguna sin visitar. No obstante hay una señal inequívoca y se adivina en qué casa hay una cruz por la sencilla razón de que en su puerta se verá desde las primeras horas de la tarde un montón de leña apilada. Cuando refresque y el relente de la noche se haga sentir, arderá toda aquella leña apiñada y la candela será la señal de que allí hay una cruz. Los visitantes pasaran al interior y el grupo de cruceras allí reunidas, junto a una mesa de camilla o en el banco oirán, recreándose, los halagos y piropos que le echan a su cruz. Preguntarán si les gusta y oirán sin detención alguna ¡Está preciosa! ¡Es la más bonita!. Pedirán que les canten a la cruz: ¡Cantadle, cantadle! y si no se atreven o no saben, serán las mismas cruceras quienes entonen sus coplillas para deleite de los visitantes.

En Villanueva de Córdoba, cuando se retiran los visitantes dice a los dueños de las casas estas palabras rituales: «La Santa Cruz le pague su buena obra», a las que constestan con estas otras: «Y a ustedes la visita» (15).

Del fondo que constituyeron las cruceras para adquirir los materiales de vestir la cruz, ellas con previsión habrán apartado una parte para destinarla a la compra de chocolate y factura de la rica repostería tradicional de esta localidad y con ello obsequiar de manera desinteresada y generosa a todos los visitantes

que se acerquen hasta su cruz. A ninguno le faltará un vaso de caliente y sabroso chocolate y algún tipo de dulce para remojarlo en él. En estos últimos años el Ayuntamiento y entidades locales y comarcales colaboran para que la velá resulte espléndida y deje buen sabor en todos los visitantes que cada año son más. El ayuntamiento envía a cada cruz una porción de chocolate y leche pero además está el grupo Cangilón de la Cooperativa Ganadera del Valle de los Pedroches (COVAP) envía gran cantidad de litros de leche. La firma comercial afamada Hipólito Cabrera de Pozoblanco también envía de sus productos. Todo esto de manera gratuita y generosa se reparte entre los que visitan la cruz dándole un aire festivo y lúdico de carácter familiar a esta fiesta.

## **Repostería de la fiesta**

### *Turrone*

Se hacen de la misma masa de las hojuelas. Se hacen trozos pequeños y luego una vez cocida la miel y derretida se le echa. En otros lugares se le llama piñonate. Como si fueran garbanzos de masa. Se hace como una torta y cuando se cuaja se le echa la miel.

### *Brazo Gitano*

A base de huevos, harina y chocolate. Se hace como si fuera una tarta.

### *Rosquillos de los tres pesos*

Se toma un kilogramo de huevos, un kilogramo de manteca y un kilogramo de azúcar. Se bate todo esto y se le echa la harina que admita. Se le echa clavo y raspadura de limón.

### *Borrachuelos*

Se toma un vaso de aceite y dos de vino. Unos papelillos de gaseosa, por cada vaso un papelillo. Si se le echa huevo entonces no hay que usar papelillos de gaseosa.

La harina que admita. No lleva azúcar sino que luego cuando están hechos y depositados en el lebrillo, se le echa el conveniente de tal manera que queden emborrizados.

### *Magdalenas*

Las hay de varias clases por ejemplo de nata. Si hay un litro de nata se le

echa un kilogramo de huevos y la misma medida de azúcar.

### *Hojuelas*

Se toma medio litro de agua y se coloca, en un recipiente al fuego. Cuando está a una temperatura media o templada se aparta.

Previamente se ha tomado una docena de huevos y se baten muy bien. Una vez batidos se les echa una cucharada grande de harina por cada uno de los huevos o sea doce cucharadas. Se añade un poco de sal y todo esto se echa en el agua templada.

Se forma con todos estos ingredientes una masa muy líquida. En esta especie de engrudo se mete el molde de la hojuelas que es de hierro, se saca y directamente se mete en el aceite que está en la candela.

## **Cancionero**

No podía faltar, aunque sea a modo de corolario, hacer referencia a las coplillas que se cantan en torno a la cruz.

Hemos recopilado algunas de ellas que nos han cantado. El estribillo más conocido que hace alusión a Mayo es común en toda la comarca, lo mismo lo cantan en Azuel, la parte más extrema al este lindando con Ciudad Real; que en Hinojosa del Duque, en la parte más al noroeste y que hasta el siglo pasado se llamó Baja Extremadura.

Son composiciones populares que nos conectan con la más antigua lírica castellana por sus caracteres formales y su temática. (16)

*Características formales:* Presentan esta estructura.

1. Una mudanza de base octosilábica con ligeras asonancias pares.
2. Un estribillo con dos versos hexasilábicos y dos octosilábicos con asonancia en los pares, quedando sueltos los impares.
3. Un periodo de enlace, que repite los dos primeros hexasílabos.

*Características temáticas:*

1. Referencias a lo religioso.
2. Explícitos al mes de mayo.
3. Está presente lo agrícola.
4. El amor humano.

**Religiosas**

Esta Santísima Cruz  
Que vemos con tanto adorno  
es la que llevó Jesús  
el Viernes Santo en sus hombros.

\* \* \*

Aunque fuiste de verdugos  
por infieles construido  
por aquel que en tí murió  
te veneran los nacidos.

\* \* \*

Oh Cruz dulce leño  
donde murió el Redentor  
con cinco llagas abiertas  
para salvar al pecador

\* \* \*

Eres Santa eres Madre  
de todas las penitencias  
Como te llevó Jesús  
te llevamos con paciencia.

\* \* \*

El día de la Ascensión  
cuando Cristo subió al cielo  
estaba la manzanilla  
florida como el romero.

\* \* \*

Cuna eres del cristiano  
Reliquia del Redentor  
Urna Santa y misteriosa  
Zaguán del Reino de Dios.

\* \* \*

Salve dulces clavos  
Salve dulce leño.

angeles y hombres  
todos te adoremos.

\* \* \*

Entre todos los adornos  
que tiene esta Santa Cruz  
No hay ninguno que iguale  
a nuestro Padre Jesús.

\* \* \*

Oh Cruz Sacrosanta  
yo te amo y venero  
cuan rico tesoro  
de mi corazón.

Que viva que viva  
la Cruz Sacrosanta  
que viva, que viva  
el que la llevó.

Quisiera llevarte  
grabada en mi pecho  
cual rústico techo  
de mi corazón.  
que viva, que viva...

\* \* \*

Hay quien te lleva en el pecho  
con valiente tesón  
pero te mimas y te cuida  
como inmenso tesoro.

\* \* \*

La cruz está en lo más alto  
de iglesias y cementarios  
en los cerros y en los barcos  
y en el universo entero.

\* \* \*

En el fondo de una nube  
se ha presentado una cruz  
que se viste el tres de mayo  
y lo ha mandado Jesús.

### **Referencias al hecho y costumbres**

Esta Santísima Cruz  
vestida de tantas partes  
Dios le de mucha salud  
para repartir los trastes.

\*\*\*

Oh Cruz Santa qué bonita  
que te han vestido este año  
si no te dan la palma  
es por culpa del jurado.

\*\*\*

¡Qué bonita está la Cruz!  
¡lo bien que les ha salido!  
¿Quién ha sido la maestra?  
¡lo bien que la ha dirigido!

Cadenitas, Cruz y flores,  
sedas, cuadros, oro y luz  
Todo cante la grandeza  
de esta Santísima Cruz.

### **Noviazgo**

Oh Cruz Santa dame un novio  
para alivio de mis penas.  
Lo mismo da boticario,  
médico o maestro escuela.

\*\*\*

Oh Cruz Santa dame un novio  
para alivio de mis penas.  
Que tenga mucho dinero  
y que me quiera mi suegra.

La Cruz está en lo más alto  
de iglesias y cementerios.  
en los cerros y en los barcos  
y en el universo entero.

\*\*\*

El alambre de «ca» Galbis  
y la palma de Hinojosa  
ya va diciendo la gente  
¡Qué bonita va la cosa!

La Felisa la Maestra  
nosotras las operarias  
y Antonio, el sacristán,  
el macho de la piara (17).

Antonio, el sacristán  
parece una bicicleta  
que se pone en Pozoblanco  
antes de contar cuarenta.

Una Cruz para ser linda  
ha de tener muchas flores,  
muchas niñas bonitas  
y un coro de cigarrones.

\*\*\*

Qué es aquello que reluce  
por aquel monte florido,  
Será la Virgen María  
que viene a ver los trigos.

**Agrícolas**

A esta Santísima Cruz  
le venimos a cantar  
que nos de un montón de trigo  
y otro tanto de cebá.

\* \* \*

A esta Santísima Cruz  
le venimos a cantar

que no se coman las ratas  
las pipas del melonar.

\* \* \*

A esta santísima Cruz  
le venimos a cantar  
que no se coman los grillos  
los trigos y la cebá.

Queremos poner en este cancionero otras coplillas tomadas en otras localidades, donde las hemos oído además de cantar algunas más comunes de las que hemos insertado anteriormente.

**Pozoblanco**

Viva la Cruz del Cerro  
muera la del Pilar,  
y la del Risquillo  
la van a derribar

**Azuel**

Santísima Cruz de Cristo  
por mi puerta pasaste  
visitando a los enfermos  
y a mi casa no llegaste.

\* \* \*

Santa Cruz bendita  
dadnos un buen novio  
que nos quiera mucho  
y nos casemos pronto.

**Villanueva de Córdoba**

Santísima Cruz de Cristo  
cogollo de rica palma  
en tí pongo yo mis labios  
y en manos de Dios mi alma.

**Estribillo popular**

En todos los pueblos de la comarca  
hemos oído este estribillo, con la  
misma letra y la misma música.

*Mayo, mayo, mayo  
bienvenido seas  
para trigos y cebadas  
caminitos y vereas.  
Mayo, mayo, mayo,  
bienvenido seas.*

## Reflexión final

Ha habido un antes y un después. El tiempo ha marcado diferencias porque lo que conocimos de niños no es exactamente lo que ahora vemos. Antes había más influencia de la naturaleza, macetas, y de lo natural, cosas ya hechas como colchas, imágenes de busto. Ahora es más artesanía y exige mayor trabajo para vestir una cruz. Hemos oído a las cruceras de la Cruz de Piedra de la calle Amargura, que se resisten aún al cambio y siguen por la línea tradicional mientras que las demás han optado por la transformación. Cuando hemos requerido la fecha de este cambio las personas consultadas nos dieron la misma respuesta. Todo cambió desde hace unos veinte años aproximadamente en que comenzaron los concursos. Felisa Madrid nos dice que ella fue la primera en usar unas guirnaldas y unas palomitas recortadas de papel y cogidas con hilos finos que parecían que revoloteaban sobre la misma cruz movidas por la brisa que entraba en la habitación. Con unas muñecas de juego de niñas compuso unos angelitos que resultaron del agrado y comentario de todo el público. Aquello gustó, se comentó mucho y de ahí arrancó esta muestra de artesanía que son las cruces de Añora. Antes todo era gratis, se preciaban de usar cosas que no tuvieran valor y estuvieran ya desechadas por inservibles, ahora «somos más ricos y ponemos un fondo». El concurso exige imaginación y eso hizo despavilarse y aguzar el ingenio para proporcionar la ornamentación de la cruz. Hoy ya está generalizado este modo de vestir las y han sido los premios, la rivalidad, la que ha dado empuje. «Nos peleamos y valoramos la nuestra la más bonita y ponemos faltas a las otras cruces».

No olvidemos que Los Pedroches son una comarca ganadera y agrícola y como dice Sarrahil, son muy poco proclives al cambio (18). De ahí que hayamos oído en la Cruz de piedra de la calle Amargura: «No queremos cambiar, lo natural es más bonito porque ha salido de las manos de Dios y no es cosa de los humanos». Pero en otras también hemos oído enjuiciar el pasado «Era muy monótono siempre igual, ahora hay cambios y originalidad». Antes se ponía y quitaba la cruz en un momento pero a partir de la postguerra decayeron bastante. Los años de la gran emigración interior y exterior quedaron diezmadas las localidades y se empobrecieron los pueblos porque les faltó el factor humano y quedaron despoblados.

Hace aproximadamente veinte años se intentó darle a las tradiciones de la cruz un resurgimiento. Las autoridades civiles y religiosas se unieron en un esfuerzo común. Encontraron a su favor unos vecinos nobles, trabajadores y de signo tradicional donde el tiempo se remansaba, con sus mujeres de largos refajos de color negro, sus moños de pelo en la cabeza, limpias como los chorros del agua, con buenas cualidades de cantoras y muy primorosas en todos sus trabajos. Antiguamente la celebración tenía un tono de mayor insistencia en el aspecto religioso, pero poco a poco se ha ido desprendiendo de él, o al menos

en parte, debido a la gran secularización del mundo actual. La cruz se vestía de forma sencilla y la fiesta se prolongaba sólo hasta la velá del día de la Invención de la Santa Cruz y las mujeres pasaban el tiempo rezando las «Mil veces Jesús». Hoy la fiesta se prolonga una semana y de ahí la necesidad de emplear las casas deshabitadas pues ha habido cambio en la fecha trasladándola al primer sábado del mes de mayo con lo que se ha conseguido la asistencia de un forasterío masivo que está a punto de romper el carácter familiar e íntimo que siempre ha tenido esta fiesta. Hemos visto cómo se forman inmensas colas para entrar en las casas donde hay una cruz y esto dificulta la permanencia delante de ella para apreciar toda su belleza de filigranas y evita el diálogo con las personas que han dedicado día y día a este trabajo.

Los convites de chocolate y dulces son masivos y todo ello hace perder intimidad y capacidad interrelacional entre visitantes y cruceras y puede deteriorar el matiz de fiesta popular. Naturalmente un esfuerzo tan grande exige que no sólo permanezca expuesto unas horas y se prolonge durante la semana pero esto puede darle un matiz mayor de espectáculo. Hemos observado que todos los pueblos comarcanos privan y protegen esta fiesta y las distintas cruces reciben ayuda, no sólo de las entidades locales sino también de las comarcales, tanto públicas como privadas.

Hemos visto que la cruz la visten mujeres y generalmente de edad avanzada aunque tampoco faltan de edad mediana. Creemos que otra causa del auge de las cruces podemos encontrarla en el mayor tiempo disponible y libre que tiene la mujer en nuestros días. Ya se ve liberada de las faenas del campo a las que antes estaba ceñida sin tope de edad. Incluso en su casa tiene más tiempo libre por la presencia de los electrodomésticos; antes tenía que ir a los pozos y acarrear el agua y lavar en su propia casa o llevar la ropa hasta el campo y lavarla en los arroyos.

El cobro de una pensión les ha dado seguridad y no tienen necesidad de trabajar como antes han trabajado de sol a sol. Tienen por tanto mucho tiempo disponible y escogen las tardes, después de recoger la mesa y lavar los platos y una vez que arreglan sus casas parten para la tertulia entre amigas al taller que montan para vestir la cruz. Si quieren no perderse el capítulo de la novela que tiene programada la televisión, se llevarán hasta allí un aparato y mientras trabajan seguirán la trama del culebrón. Cuando hicimos nuestras visitas preparando este trabajo oímos decir a más de una «La novela Topacio nos ha robado muchas horas de trabajo». Era el culebrón que emitía todas las tardes Canal Sur Televisión.

## Notas

- (1) Blanco White, José: *Cartas de España*. Carta 5ª. Alianza Editorial. Madrid, 1972.
- (2) Angel Calero Hilario, poeta pozoalbense y colaborador en la prensa local.
- (3) Capistrano, Fray Juan: *Vida admirable de la esclarecida virgen y sierva de Dios Marta Peralbo*. Sevilla, 1678, pág. 64.
- (4) ICapistrano, Fray Juan: Obra citada, pág. 25.
- (5) Evangelio de San Juan. Cap. 19 vv. 19-20. «Escribió Pilato un título y lo puso sobre la cruz y estaba escrito: Jesús Nazareno, Rey de los judios... estaba escrito en hebreo, en latín y en griego».
- (6) Harris, Marvin: *Introducción a la antropología general*. Alianza Textos. Madrid, 1982. págs. 22 y ss.
- (7) Martimort, A.G.: *La Iglesia en oración*. Herder. Barcelona.
- (8) Caro Baroja, Julio: *La estación del amor*, págs. 85 y ss. Ediciones Taurus. Madrid, 1979.
- (9) Ocaña Torrejón, Juan: *Callejero de Villanueva de Córdoba*, pág. 84. Pedro López. Pozoblanco, 1972.
- (10) Blanco White, José. Obra citada, Carta 9.
- (11) Mascaraque Eche, María Concepción. *Boletín Informativo Municipal de Pozoblanco*, n.º 280.
- (12) Archivo General del Obispado de Córdoba. Despachos Ordinarios. Leg. 28.
- (13) Idem anterior.
- (14) Archivo Municipal de Córdoba. Sección 13. Serie 10. Caja 6
- (15) Ocaña Torrejón, Juan: *Callejero de Villanueva de Córdoba*. Imprenta Pedro López. Pozoblanco, 1972, pág. 84.
- (16) Fernández, J. Revista *Añora*.
- (17) Antonio es un señor ya de edad que ha sido durante muchos años el sacristán de la localidad de Añora. Es la única excepción que vimos durante este trabajo que se uniera a las cruceras. Les servía a las cruceras para ir a los encargos. Como Pozoblanco es el centro y capital de Los Pedroches y está a poca distancia, era a esta localidad donde solían acercarse a comprar los utensilios.
- (18) Sarrahil, Jean: *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*. Fondo de Cultura Económica, págs. 110 y ss.



## MAS SOBRE FANTASMAS EN LA LITERATURA DE LOS ANDALUCES: JOSE NOGALES Y FELIPE CORTINES MURUBE

Enrique Jesús RODRÍGUEZ BALTANÁS  
Fundación Machado

En un trabajo anterior, aparecido en otro lugar (1), dimos cuenta de un curioso hecho folklórico, de tipo pragmático (2), subsistente en los pueblos de Andalucía, y que había sido motivo de inspiración y fuente de numerosos asuntos para los escritores cultos: es el caso del *fantasma* que «aparece» para espantar a las gentes y apartarlas del lugar de la aparición, permitiendo así que con toda tranquilidad para el *fantasma* o para quien lo paga, pueda verificarse el comercio ilícito que, a veces, es literalmente contrabando, pero que generalmente es un negocio erótico que se quiere ocultar a la pública curiosidad y represión. Como escribió el poeta y prosista sevillano Joaquín Romero Murube (1904-1969), autor él mismo de un hermoso relato titulado *Los fantasmas*:

«En un pueblo de Andalucía, sombra que, a filo de la noche mediada, sigilosa cruza, y oculta las facciones, llámase fantasma; y tras encubrimiento de fantasma, juega historia de amor» (3).

Naturalmente, esta traza o industria (4) tradicional, para surtir efecto y seguir vigente, ha de contar con la ingenuidad y la superstición de las gentes, por lo que, al parecer, es una práctica en retroceso y ya casi en desuso, aunque todavía hemos podido recoger testimonios orales de su pervivencia en esta segunda mitad de siglo. En nuestro artículo sobre fantasmas anteriormente citado dimos cuenta de estos testimonios orales y de sus reflejos literarios, que espigamos a lo largo de la historia de la literatura española, desde Alonso de Castillo Solórzano (1584-1648) o María de Zayas (1590-1660) a Benito Jerónimo Feijoo (1676-1764) o Juan Ramón Jiménez (1881-1958) (5). Quisiéramos ahora complementar lo ya dicho entonces con algunos testimonios más que acreditan la pervivencia del fenómeno hoy mismo y, sobre todo, aportar dos nuevos «reflejos» literarios, que han de ir colmando el inventario de *fantasmas* de origen folklórico en nuestra literatura.

Empezando por lo primero, nos permitimos reproducir aquí una noticia difundida por la Agencia EFE y recogida por *EL CORREO DE ANDALUCIA*, de Sevilla, en su edición del jueves 1 de octubre de 1987:

Apareció en un cortijo "flotando" sobre el algodón

## Un "fantasma" atemoriza a los vecinos de Palma del Río

CORDOBA/EFE

Un "fantasma luminoso" que ha sido visto por una veintena de personas tiene impresionada a parte de la población campesina de la localidad cordobesa de Palma del Río. La "aparición" tuvo lugar el martes de la semana pasada, aunque hasta ahora no ha trascendido, y los primeros en verla fueron unos trabajadores gitanos que se encontraban en el cortijo "Calonge Alto" dedicados a la recogida de algodón.

«Nosotros estábamos en casa —ha dicho Teresa Rodríguez, hija del encargado de la finca— cuando por la noche sentimos como

unos disparos y mi padre y otros familiares salieron por temor a que se hubiera producido una pelea o algo entre los trabajadores». El encargado, Andrés Rodríguez, de 60 años, salió de la casa y vio que, en efecto, eran los trabajadores gitanos quienes disparaban, pero lo hacían contra una extraña forma luminosa que aparecía "flotando" sobre el algodón. Al salir Andrés, el "fantasma" se encontraba como a unos 50 metros de ellos «pero de pronto se deslizó en la dirección en que se encontraban y se quedó durante un minuto a unos dos metros de mi padre».

«Es muy difícil describir la figura —cuenta Teresa— que es como

una forma humana pero sin brazos, ni piernas, ni cabeza, como si fuera sólo el bulto. Despide un resplandor blanco muy intenso y cuando se ve de cerca, dice mi padre, es algo irreal».

Irreal o no, lo cierto es que la aparición ha asustado a los vecinos de la zona, aunque la curiosidad es más poderosa que el temor y son muchos los vecinos de Calonge, Palma del Río, Peñaflo y Lora del Río que acuden noche tras noche para ver si la aparición se repite y pueden "cazar" al "fantasma luminoso". Los gitanos abandonaron días después de la aparición el lugar.

El texto de la noticia, que transcribimos, es el siguiente: Antetítulo; «Apareció en un cortijo "flotando" sobre el algodón». Título: «Un "fantasma" atemoriza a los vecinos de Palma del Río». Cuerpo de la noticia: «"Un fantasma luminoso" que ha sido visto por una veintena de personas tiene impresionada a parte de la población campesina de la localidad cordobesa de Palma del Río. La "aparición" tuvo lugar el martes de la semana pasada, aunque hasta ahora no ha trascendido, y los primeros en verla fueron unos trabajadores gitanos que se encontraban en el cortijo "Calonge Alto" dedicados a la recogida de algodón. "Nosotros estábamos en casa —ha dicho Teresa Rodríguez, hija del encargado de la finca— cuando por la noche sentimos como unos disparos y mi padre y otros familiares salieron por temor a que se hubiera producido una pelea o algo entre los trabajadores». El encargado, Andrés Rodríguez, de 60 años, salió de la casa y vio que, en efecto, eran los trabajadores gitanos quienes disparaban, pero lo hacían contra una extraña forma luminosa que aparecía "flotando" sobre el algodón. Al salir Andrés, el "fantasma" se encontraba como a unos 50 metros de ellos "pero de pronto se

deslizó en la dirección en que se encontraban y se quedó durante un minuto a unos dos metros de mi padre". "Es muy difícil describir la figura –cuenta Teresa– que es como una forma humana pero sin brazos, ni piernas, ni cabeza, como si fuera sólo el bulto. Despide un resplandor blanco muy intenso y cuando se ve de cerca, dice mi padre, es algo irreal". Irreal o no, lo cierto es que la aparición ha asustado a los vecinos de la zona, aunque la curiosidad es más poderosa que el temor y son muchos los vecinos de Calonge, Palma del Río, Peñaflor y Lora del Río que acuden noche tras noche para ver si la aparición se repite y pueden "cazar" al "fantasma luminoso". Los gitanos abandonaron días después de la aparición el lugar.»

Como se ve, las apariciones continúan, incluso con las mismas connotaciones de luminosidad, medio rural, etc. La misma significación del fantasma como algo que es *utilizado por alguien* para asustar a otros se corrobora en este otro titular de prensa: «Ozal [Turgut Ozal, a la sazón primer ministro] agita el fantasma de la violencia en Turquía» (*EL PAIS*). Sin duda pudieran espigarse numerosos testimonios orales a poco que rascásemos en la memoria de las gentes: de hecho, no hace mucho hemos oído de labios de un buen informante, Cipriano Pascual Godoy, de cuarenta y seis años, Profesor de EGB, la curiosa noticia de que en la localidad granadina de Zafarraya llaman «taramanta» a este fenómeno –«En tal sitio sale una taramanta»–. Así como en la localidad pacense de Monesterio lo llaman «melelicón». Pero aquí hemos querido tan sólo, por creerlo de especial interés, mostrar cómo el fenómeno a que hacemos referencia llega hasta la letra impresa de los medios de comunicación.

Mayor interés reviste aún la presencia del fantasma como motivo folklórico en la literatura culta. A los ejemplos ya aducidos en nuestro anterior trabajo en estas mismas páginas ya varias veces aludido, hemos de añadir ahora otros dos, ambos de nuestro siglo, ambos de escritores andaluces.

\* \* \* \* \*

El primero es un cuento de José Nogales, escritor nacido en Valverde del Camino, provincia de Huelva, en 1860, y fallecido en Madrid en 1908. La personalidad literaria, periodística y ética de Nogales fue muy conocida y estimada en su época, como lo demuestran los positivos juicios que sobre su obra emitieron escritores de la talla de un Clarín, un Juan Valera, un Blasco Ibáñez..., el homenaje que diversas instituciones –entre ellas la Real Academia de la Lengua– le tributaron en 1926, o el emocionado poema *A José Nogales, muerto* que le dedicara Manuel Machado. La figura de Nogales, al que cabe encuadrar en el Regeneracionismo y próximo a los ideales de la generación del 98, en contraste con la popularidad de que gozó en su época, está hoy casi olvidada.

No obstante, se está produciendo una incipiente recuperación que se demuestra a través de los estudios críticos que, particularmente Amelia García-Valdecasas, le han consagrado (6) pero, también, a través de las reediciones de sus obras, como su novela *Mariquita León* (7) o su abundante e interesante labor en la cuentística (8). Es precisamente en su producción cuentística donde vamos a situarnos para ver aparecer los fantasmas de origen folklórico en su obra.

Su relato *El puente de las ánimas* apareció por primera vez en la revista *Blanco y Negro* en su edición correspondiente al tres de noviembre de 1903 (9). El cuento reúne todos los requisitos para hacer de él una pequeña obra maestra: brevedad, final inesperado pero natural, caracterización de los personajes en breves pinceladas felices, interés humano. Las primeras líneas del cuento se dedican a poner al lector en antecedentes, presentando a los protagonistas y sus circunstancias. Así nos enteramos de que Curro el santero es poseedor de una huerta feracísima, que cultivaba en unión de su mujer y de su hija única Demetria, además de unas tierras de pan sembrar que le proveían de trigo, avena y habas, todo lo cual propiciaba el comentario general del pueblo; «Ná; que está como quiere –decían de Curro sus convecinos–. Suelta la naranja y ya está enredao con el mayuelo; deja la ciruela y apenca con las granás, y antes que espiche la col se le viene a las barbas el alcaucil; y luego, vengan trigales y grano basto y mazorcas pa comé y pa encalentá». Toda esta abundancia y, sobre todo, el carácter de hija única de la heredera atraían la atención del vecindario, sobre todo de la parte casadera de éste: «Todo el mundo juraba que tenía dineros, y al olor del *gato* (10) llovían los pretendientes, cosa tanto más natural, cuanto que la Demetria, *gato* aparte, era una real moza que de un puñetazo partía un duro». Pero sobre todo atraía la atención y las atenciones de dos de estos vecinos casaderos: «Los que con más ahinco la rondaban, eran Matías el de la Coja, un pillastre que dejó en el servicio las ganas de trabajar y andaba de día vagueando y de noche cazando gatos de verdad para hacer calderetas, e Hipólito el Estirao, mocetón fornido y serio, algo solemne en sus ademanes, y tan ceremonioso, que fuera del trabajo no prescindía de la heredada capa en ningún accidente de la vida social». De esta manera tan breve y sintética nos encontramos caracterizados a los dos pretendientes de la rica hembra. El uno es un pícaro («...cazando gatos de verdad para hacer calderetas...») y el otro, como indica su apodo de El Estirao, un mozo sin gracia ni atractivo. Ninguno de los dos es perfecto o se sitúa en el justo medio.

Por su parte, los padres de Demetria se inclinan por Hipólito el ceremonioso («buen labrador y calentejo de cuartos») pero albergan el temor, el padre sobre todo, de que su hija no acierte a elegir conforme a lo que ellos creen mejor criterio:

«Y aunque abrían tanto ojo, no podían descubrir hacia qué lado caía el solicitado afecto de Demetria.

– Lo que sa menester es que no haiga gatuperio, que yo

conozco a las hembras y sé que siempre tiráis a la hierba peor—decía Curro, del todo escamado y receloso.

—No lo digas, demontre. Una hija como ésta, que es una oveja, ¿iba a tomarle cariño a semejante sonaja? Se riye con sus cosas.

—Ahí está el toque, en que se riye; mira cómo con Hipólito no meneas los labios.»

Muy hábilmente, Nogales ha sabido mostrarnos de manera indirecta las preferencias de Demetria, al mismo tiempo que los prejuicios misóginos (la hembra naturalmente inclinada al mal) del padre.

Así van transcurriendo los días y los pretendientes acudiendo cada noche a la huerta de Curro el Santero, donde «soltaban su parrafada, y con indirectillas, con refrancicos, y tal cual rodeada razón que el travesuelo amor ponía en la boca, iban encaminando su negocio a uno de los fines para que fueron creados.» Y cada noche, con idéntica puntualidad, emprendían los galanes el camino de vuelta, un camino que inevitablemente pasaba por el llamado puente de las Animas: «En punto de las diez soltaba el borriquillo el toque de queda y se iban los galanes en amor y compañía hablando del tiempo, de las cosechas, de la falta o sobra de agua, hasta que pasaban el puente de las Animas, un puentecillo de estacas y tablones tendido sobre el arroyo mansurrón, al que sólo el invierno le hinchaba las narices. Para ir del pueblo o venir de él, había que pasar aquel puente, que pitas y zarzales se lo iban comiendo».

El narrador sabe hacernos sentir la monotonía de lo habitual, de lo consuetudario, y la ruptura que representa lo episódico. Hasta aquí nos ha presentado a los personajes y sus actividades y pretensiones. Es ahora cuando sucede lo que en el cuento sucede. En contraste con el imperfecto empleado hasta aquí, ahora el narrador pasa de lo durativo a lo puntual, al perfecto simple: «En estas incertidumbres [se refiere, claro, a las de los padres de Demetria] pasó el invierno y la primavera, la recolección después, más tarde la vendimia y andaban los industriosos «santeros» vendiendo la granada [esto es, hacia el mes de noviembre], cuando se reunió cierta noche el ilustre senado en la gran pieza de la casa [...] delante de la chimenea de campana encañada por dentro, en que ardía un tronco de naranjo y un montón de mazorcas peladas.»

Se vuelve, en el contexto de esta noche señalada, objeto de la narración, a describir en sus actitudes características a los personajes, y aparece uno nuevo, «ayudante» de Matías en la terminología narratológica, Merinillo por mal nombre: «Demetria hacía empleita cabe la lumbre vivaracha y tenía en su benditísima cara un color de manzana en sazón que embelesaba al prójimo. Su madre labraba medias con un meneo de agujas que daba mareos, mientras el padre hurgaba el fuego y arrimaba sus pies descalzos como dos tostadas que

quisiera poner en punto. Terciaba un hortelano portugués que hablaba seriamente de las brujas y las achacaba toda suerte de ruindades, amén de varias cosas útiles; y los dos pretendientes oficiales se hallaban frente a frente, Matías pureando como hombre dado a los vicios, e Hipólito muy reverendo, sin soltar la negra capa, que por abajo le envolvía los pies. Merinillo, un monaguillo avisado y granuja que servía a Matías de lleva y trae, se enroscaba como un galgo junto al hogar.»

Observemos que en este cuadro estático, pictórico, el único que aparece hablando es el portugués y notemos su tema: las brujas. Alrededor de un fuego, una noche invernal, y hablando de brujas. El portugués –introducción del tema– parece muy versado en ellas. «Conocía a todo el gremio de Villarreal y de Ayamonte, y hablaba de bestias perdidas halladas por sus artes, tesoros encontrados, enfermos sanos con cuatro menjerges y dos retahílas... Sabía muy bien que los pescadores de aquella costa suelen hacer tres partes de lo pescado: una para el armador, otra para la tripulación y otra para las brujas, y de ahí ¡chehe usted y no se derrame!» Pero, por lo visto, no es sólo el portugués el que posee conocimiento profundo de la materia. Todos –salvo la excepción que se dirá– pican en el tema y aportan su granito:

«–Mi padre las vido –dijo Curro–. Las vido pasar por cima de la ermita en noches de estas, cuando tocaba la campana. Ellas iban repicando en los almireces y dando chillíos. [...]

–Esas serían las ánimas –observó la mujer de Curro–, que las noches de este mes salen del cementerio y pasan por el puente en cuanto la campana se menea. [...]

–Mi tío Juan las vido una noche y es el que más pué decir deso –dijo Matías– Pasaban por los laos del puente montás en unos caballos sin patas, y jala que jala toa la noche con el lomo encorvao y echando al aire unos pañales blancos... Allá en la punta, dice que estaba una grande con brazos que llegaban a las estrellas, y dando relumbríos hasta por la boca. Y a tó esto, el puente temblaba con el jujujum!... de unos lamentos que llenaban el aire amargoso en que se mascaba la llantina.»

El único que no contó nada ni quería que la conversación siguiese por tales derroteros era Hipólito, supersticioso y crédulo, y un tanto asustadizo de estas cosas, a pesar de no faltarle valor y redaños para las labores y trajines ordinarios: «No se le cocía el pan a Hipólito con aquella conversación tan fuera del camino al que él quería llevarla. Aquel hombrón duro y valiente en todas las faenas del campo, tenía el estrecho cráneo lleno de agorerías y supersticiones. Mejor se las habría con un lobo que con un alma de pena, y las historias se le revolvían, dando en tierra con toda la máquina de su valentía y de su esfuerzo.»

No obstante, no fue Hipólito el primero en marcharse. La verdad es que Matías le precedió, aparentemente porque tampoco le agradaba el tema de conversación, no sin antes dejar caer una alusión al puente de las ánimas por donde necesariamente había de cruzarse para volver al pueblo: «Me voy. Esta noche parece que hay brujas hasta en las pencas de los chumbos. Algunos no quedarán creerlo, pero a esos tales los ponía yo de cintinela en el puente...» Ya poco antes el propio Matías había despedido a Merinillo, también en apariencia por haber molestado de palabra a Hipólito. Estamos ya en un complejo juego de apariencias cuya realidad cabal no se revelará hasta el final.

Hipólito, a la acostumbrada hora en que despedirse solía, se marchó también, saliendo al camino que bordeaban, «con silenciosa inmovilidad de muerte», chumberas y pitas. Ya al pasar cerca de la ermita se descompuso algo la envarada figura del mozo, al escuchar «el clamor de la campana de la ermita tocando una especie de rebato funeral con que parecía llamar a todos los negros fantasmas de la noche». Aunque Hipólito intenta convencerse para sus adentros de que «estos espantijos» sobre los que la conversación en la huerta había girado no son más que cosas de niños, a los que un hombre de su edad y trazas no debe prestar crédito, y comienza a rezar por las ánimas, los temores no dejan de desasosegarlo. pero al llegar al puente, el puente de las ánimas, el espanto se apodera por completo de él al contemplar la horrible visión: «A entrambos lados galopaban unas figuras negras, erizadas, encorvándose sobre caballos sin patas que se desdibujaban cual si fuesen de humo. Unos lienzos blancos, resplandecientes bajo el fulgor de las estrellas, ondeaban como siniestras banderas a compás de aquel fantástico galope; al otro lado del puente alzabase una figura grande, monstruosa, con varias cabezas asomando por encima del sudario, y en una de éstas relucían con resplandor intenso y rojo sus ojos innumerables». Y ya cuando la entereza del hombrón se desplomó del todo fue «cuando Hipólito vio con sus propios ojos moverse la figura grande, que alzaba el sudario con un brazo colosal con que podía tocar el cielo.»

Entonces ya «no fue dueño de su voluntad, y volviendo grupas, emprendió una carrera loca, desesperada, para la que el campo era estrecho.» Y al mismo tiempo que el galope miedoso de la estampida de Hipólito, en el puente se oía la sonora carcajada de Matías y su compinche Merinillo, urdidores de la traza para alejar al competidor de la huerta que un día habrá de ser de quien se despose con la joven Demetria, única y universal heredera de Curro el Santero:

«—Lo que es el gachó no vuelve a pasar el puente. Sacabó el noviajo. Anda, Merinillo, arranca el cordel de la campana, quita esos pañales de las zarzas pa que no se meneen... espera que yo quite del pitaco este el palo y la sábana... apaga la vela del tostaor, no venga por ahí alguien y se lleve el susto [...] A ver, mira qué bulto es ese...

– ¿Qué va a ser? La capa del nene. ¡Concho con la capa é Dió!

– Llévatela, tírasela en el corral. El bruto sa creío que se la llevó la pantasma. ¡Ahora sí que Demetria es pa mí! ¡Me la dan las Animas!»

Así, el juego de las apariencias concluye con la revelación de la realidad. Nos quedamos sin saber si Demetria y sus padres aceptarán a Matías. No hay una moraleja clara en el cuento. ¿Es mejor ser pícaro, como Matías, o laborioso pero reglamentista y estirado como Hipólito? Nogales no parece decantarse por ninguna solución en concreto, y deja al arbitrio del lector el sacar sus propias conclusiones.

A pesar del lenguaje utilizado –«sacabó», «haiga», «demontre», «cimenterio», «noviajo»...–, *El puente de las Animas* no es un cuento tradicional, sino culto, aunque, eso sí, inspirado en un hecho tradicional, como es el de los fantasmas. Pero tanto por los hechos mismos de la fábula como por el ambiente y los personajes, podemos coincidir plenamente con A. García Valdecasas cuando afirma que «Nogales era, ante todo, un gran cuentista de temas rurales» (11), aunque no tanto con la apreciación de que Matías encarna «la crítica de la superstición» (12), pues este personaje pícaro no parece que critique sino más bien que se sirva de la superstición y las creencias populares –a las que Hipólito quiere escapar, llamándolas «chiquilladas», pero sin poder– para conseguir sus objetivos amorosos y tal vez más patrimoniales que matrimoniales, o mejor dicho, estos en función de aquellos.

\* \* \* \* \*

En ambiente rural se desenvuelve también la fábula del otro relato contemporáneo, basado en fantasmas de corte tradicional, de que queríamos dar cuenta: *El alba sangrienta*, de Felipe Cortines y Murube (13). Su autor es tan escasamente conocido hoy, que convendrá ante todo que dediquemos unas líneas a informar, siquiera sea de modo somero, de su biografía y de su entidad como escritor (14).

Felipe Cortines y Murube nació en la localidad sevillana de Los Palacios y Villafranca el catorce de noviembre de mil ochocientos ochenta y tres, y falleció en Sevilla capital el veintiuno de enero de 1961. En la Universidad de esta última ciudad se licenció en Derecho, doctorándose más tarde en la de Madrid. A pesar de que ejerció durante un tiempo la abogacía en un bufete sevillano, su principal dedicación la constituyó la literatura, tanto en su vertiente creadora como en la del estudio de la misma. Profundo conocedor de Sevilla –la ciudad de la gracia, en expresión de José M<sup>º</sup> Izquierdo (15)–, amó también, y tal vez sobre todo, el campo andaluz, en el que acostumbraba a residir largas temporadas, en el cortijo familiar.

Las múltiples facetas de nuestro escritor han sido sintetizadas por el profesor de la Universidad de Sevilla Jacobo Cortines, su biógrafo y pariente, quien destaca lo que fue el íntimo torcedor que unificó y dio común sentido a sus quehaceres: «Para el escritor, doctor en Derecho y labrador, la literatura no fue pasatiempo de hombre culto, sino razón de vida. A ella se dedicó por entero, abarcando los más diversos géneros literarios: la poesía, el libro de viaje, el ensayo, la novela y el periodismo, y supo combinar con rara habilidad la creación más pura con la erudición más rigurosa» (16). Esta variedad de géneros se concreta en el campo de la poesía lírica en los siguientes títulos: *De Andalucía. Rimas* (Sevilla, 1908), *El poema de los toros* (Madrid, 1910), *Nuevas rimas* (Madrid, 1911), *Romances del camino* (Madrid, 1916), *El poema de los seises* (Barcelona, 1920), *El blasón andaluz* y *La huelga de los segadores* (Madrid, 1928), último de sus libros poéticos, sin contar un abundante material inédito o no recogido en libro. En cuanto a la extensa e importante labor de Cortines y Murube como estudioso y erudito polígrafo destacan sus libros –pues no mencionaremos la infinidad de artículos dispersos en diversas revistas– *Ideas jurídicas de Saavedra Fajardo* (Sevilla, 1907), que constituyó su Tesis doctoral; *Fisonomía del Gramático* (Madrid, 1925), compilación de noticias y datos varios sobre Elio Antonio de Nebrija allegadas con motivo del cuarto centenario de la muerte del gramático; y, testimonio de su siempre fiel admiración por el autor del *Quijote*, *Cervantes en Argel y sus libertadores trinitarios* (Sevilla, 1950). En la narrativa, que es lo que más nos interesa ahora, la pluma de Cortines y Murube –a la que Juan Ramón Jiménez calificó de «adiestrada en lo clásico y mojada en la naturaleza»– trazó una breve pero interesante serie de narraciones: *La collera de avutardas* (Madrid, 1925), que recoge, además de la que da título al volumen, la ya anteriormente publicada *El alba sangrienta* y las inéditas *Drama de estirpe* y *Como la oliva*, todas ellas ambientadas en el campo andaluz; *En aquel tentadero* (Sevilla, 1926), de ambiente taurino; y *De Triana a Miraflores* (Sevilla, 1924 y Madrid, 1931, segunda edición muy aumentada), inspirada en sucesos contemporáneos de Sevilla. Ninguno de estos relatos se ha vuelto a editar, y sólo una selección de su obra poética ha podido ver la luz en homenaje con motivo de cumplirse el centenario del nacimiento del escritor sevillano (17). El profesor Jacobo Cortines apunta que su dedicación a la novela, «género en el que no sobresalió, responde al auge que cobró en España la «novela corta», que impulsó a muchos escritores a ensayar este género, aunque sólo fuese de manera esporádica y luego tomasen otros rumbos más acordes con su vocación como literatos» (18). El mismo escritor se mostraba modesto a la hora de autojuzgar la parcela narrativa de su obra. El prólogo a un tomito que recogía varios de sus relatos escribía: «...confieso que ninguna de mis historias está plenamente forjada: son cuentos dramáticos, o con llaneza, cuentos de fogaril y vecindad, que yo hacía...» (19).

Su relato *El alba sangrienta* corrió la misma suerte que el resto de su obra. Por la dificultad que supone encontrarlo hoy, damos el texto en apéndice,

conforme a la primera edición, con notas que son fundamentalmente aclaratorias del léxico, y que buscan sólo facilitar al lector su acercamiento al cuento.

Cuento, y no novela, nos parece *El alba sangrienta*, que si en su primera edición usó de tal marbete debió de ser tal vez buscando encajar mejor en una colección que se denominaba precisamente «La novela del día». De ahí su partición en «capítulos», cinco en total, y cada uno con su título. Pero no hay personajes desarrollados, que vayan sufriendo una evolución psicológica conforme a un curso dilatado de acontecimientos en un marco espaciotemporal suficiente. Por el contrario, la intriga se ciñe a un caso muy concreto y puntual, todo gira en torno al suceso que va a referirse, y todo el arte del narrador se pone al servicio de la mejor y más efectiva exposición del sucedido que se relata. En este sentido, coincidimos con el profesor Cortines Torres cuando afirma, refiriéndose al conjunto de la novelística, que su interés radica sobre todo en la ambientación costumbrista, fielmente reflejada a través de medios lingüísticos y testimonios folklóricos: «Los protagonistas de las novelas están lo suficientemente caracterizados para que se destaquen del resto de los personajes, aunque el estudio psicológico no es muy profundo. Más interés que el retrato de los protagonistas reviste el ambiente en que se mueven, los aspectos costumbristas. Cortines Murube refleja con minuciosidad y verismo las costumbres y faenas de los campesinos andaluces. Para ello emplea un léxico de gran riqueza, que refleja sus conocimientos sobre la materia» (20). Esto no obstante, en *El alba sangrienta* los aspectos ambientales y costumbristas están a nuestro juicio plena y equilibradamente integrados, fundidos, con el asunto del cuento, tan dramático e intenso que no permite que lo descriptivo cobre independencia o se torne plomizo. Al contrario, la agilidad y ritmo *in crescendo* de la narración no decae un momento.

La estructura del relato –o digamos la intriga de la fábula, en términos de narratología– se ordena en el caso de *El alba sangrienta* en torno a los siguientes núcleos, que se corresponden con la disposición externa en capítulos:

1. Ubicación espacial: descripción pormenorizada del cortijo donde van a ocurrir los hechos y autopresentación del narrador, que aparece ligado al mundo rural pero residente habitualmente en la ciudad; constituye, pues, el nexo de unión entre el campo y la urbe, entre la cultura tradicional y la cultura libresca, pues se muestra buen conocedor de ambas. Como hace notar el profesor Cortines Torres, «la figura del autor aparece distanciada del resto de los personajes, aunque en esta ocasión su papel tiene más importancia en cuanto que no se limita a ser un simple testigo sino que participa en la acción como dueño del cortijo donde ocurre la tragedia». (21) Es este el capítulo más largo, y el autor recurre a la *amplificatio*, insertando cuentecillos –como el del ciego comprador de tierras–, chascarrillos e incluso un poema del propio narrador-autor.

2. Ubicación temporal de los hechos: diciembre. Comienza el relato propiamente dicho al dar cuenta el narrador de la novedad de aquella estancia suya en el cortijo: la aparición de un fantasma, que tenía aterrorizados e inquietísimos a los habitantes y trabajadores del lugar. El narrador se demora en la descripción del ambiente terrorífico y miedoso que han creado estas apariciones. Se hacen hipótesis sobre la identidad y naturaleza de las mismas y se hacen varios intentos –fallidos– de acabar con el dicho fantasma.

3. Primera revelación de la verdad de las apariciones. Se descubre, de modo bien trágico, la identidad del urdidor de la fantasmagórica industria.

4. El narrador reconstruye para nosotros los hechos.

5. Conclusión. Del plano temporal-concreto del relato volvemos al plano intemporal anterior y posterior, al tiempo del narrador y de los lectores. Si el relato comenzaba haciendo referencia al nombre del «cortijo andaluz, que hoy llaman *El Fantasma*», termina de la misma manera aludiendo al topónimo, ya desvelado en su oscura y trágica motivación.

Desde luego, es clara y patente la fuente tradicional, folklórica, del relato. El fantasma, por ejemplo, aparece caracterizado como en otros tantos ejemplos que hemos visto: «Era como un gigante, vestido de blanco, y llevaba una hoguera en la cabeza...», «la albura de las telas o colchas...», «...la olla agujereada, lampadario de las luces fantasmales...». Cortines y Murube era, como afirma el profesor Jacobo Cortines, «un escritor que conoció muy de cerca la vida y costumbres de los habitantes del campo andaluz, porque vivió entre ellos y, en cierto modo, fue también "hombre de campo"» (22). Por lo tanto debió de tener conocimiento directo de este tipo de historias y sucedidos, y probablemente en uno de ellos muy concreto debió de inspirarse para escribir *El alba sangrienta*.

Si comparamos el relato de Cortines y Murube con el de Nogales, veremos que lo que en *El puente de las Animas* es humorístico y francamente chusco y gracioso, adopta en *El alba sangrienta* tonos de funesta tragedia. Y es que del rico fondo popular se obtiene siempre la nota que se busca, si sabemos buscar.

## Notas

- (1) Nos referimos a nuestro artículo, escrito en colaboración con A. J. Pérez Castellano, «Los fantasmas de la tradición andaluza: testimonios orales y reflejos literarios», en *Revista de Folklore*, n.º 80 (1987), pp. 65-69. Debe tenerse en cuenta el citado artículo para todo lo que digamos ahora, y a fin de evitar reiteraciones.
- (2) En este mismo lugar hemos clasificado los productos tradicionales en tres categorías: textuales –un romance, un refrán–, objetales –una pieza de barro, una determinada

- indumentaria– y pragmáticos –usos y costumbres–. Véase nuestro artículo «Folklore, tradición oral y enseñanza de la literatura», en *El Folk-Lore andaluz. Revista de cultura tradicional*. 2ª época, n.º 4 (1989), pp. 207-211.
- (3) Joaquín Romero Murube, *La tristeza del Conde Laurel*, Sevilla, La Novela del Día, 1923, p. 6.
  - (4) En el sentido que se deba en nuestro Siglo de Oro a esta palabra. Cfr. Sebastián de Covarrubias, *Tesoro de la lengua castellana*, Madrid, 1611; hay edición moderna a cargo de Martín de Riquer, Barcelona, Alta Fulla, 1987.
  - (5) Sobre este último véase Enrique Jesús Rodríguez Baltanás, «El motivo folklórico de la fantasma en la literatura española: dos ejemplos de *Platero y yo*», en *El folk-lore andaluz. Revista de cultura tradicional*. 2ª época, n.º 5 (1990), pp. 107-120
  - (6) Véase de Amelia García-Valdecasas, principal estudiosa de nuestro autor, sus trabajos «Reivindicación de José Nogales: su figura y su obra literaria», en *Revista de Literatura*, n.º 83, XLII (1980), pp. 93-130; «El regeneracionismo en la novelística de José Nogales», en *Archivo Hispalense*, n.º 197 (1981), pp. 110-149; «El Quijote en la obra periodística de José Nogales», en *Anales del centro de Alcira de la Universidad Nacional de Educación a Distancia*, n.º 2 (1981), pp. 301-317.
  - (7) José Nogales, *Mariquita León*, prólogo de A. M. Rodríguez Castillo, Sevilla, Editoriales Andaluzas Unidas, 1985.
  - (8) José Nogales, *El ángel de nieve y otros cuentos andaluces*, edición y prólogo de Amalia García-Valdecasas, Sevilla, Guadalmena, 1988, col. «Textos Andaluces» n.º 1.
  - (9) Véase Amelia García Valdecasas, «Reivindicación de José Nogales...», art. citdo, p. 116; hay edición reciente y accesible de este relato, lo que nos exime de ofrecer aquí su texto, en José Nogales, *El ángel de nieve y otros cuentos andaluces*, citado, pp. 111-118.
  - (10) En cursiva en el original: «Bolsa o talego en que se guarda el dinero. Dinero que se guarda en él» (*DRAE*, 20ª ed.).
  - (11) Introducción a su edición de *El ángel de nieve...*, citado, p. 14.
  - (12) *Ibid.*, p. 16.
  - (13) Felipe Cortines y Murube, *El alba sangrienta*, novela inédita. Sevilla, La Novela del Día, 1923, Año I, n.º 2, con ilustraciones de Hohenleiter, 27 págs.
  - (14) Sobre este autor es básica e indispensable la consulta de Jacobo Cortines Torres, *Vida y obra de Felipe Cortines Murube* (1883-1961), tesis doctoral bajo la dirección del Dr. Francisco López Estrada; Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1975 (Inédita). Específicamente para su producción lírica véase también Felipe Cortines Murube, *Poemas escogidos (1908-1961)*, estudio y selección de Jacobo Cortines, Sevilla, Ateneo de Los Palacios, 1983.
  - (15) El libro de José Mª Izquierdo, *Divagando por la ciudad de la gracia* (Sevilla, 1914) es el equivalente de *Granada labella* de Ganivet y otras obras parecidas. El propio

Cortines contribuiría al género como su personal aportación: *Elogio de Sevilla* (Sevilla, 1916).

- (16) Jacobo Cortines, «Vida y poesía de un modernista andaluz», estudio preliminar a su edición de F. Cortines Murube, *Poemas escogidos...*, citado, p. 9.
- (17) Es la antología titulada *Poemas escogidos (1908-1961)*, citada más arriba.
- (18) *Vida y obra de Felipe Cortines Murube*, Tesis doctoral citada, p. 449.
- (19) *La collera de avutardas*, citada, p. 6.
- (20) *Vida y obra...*, citada, pp. 442-444.
- (21) *Ibid.*, p. 438.
- (22) *Ibid.*, p. 553.

## APENDICE

### «EL ALBA SANGRIENTA»

*Felipe CORTINES MURUBE*

#### Capítulo I

#### YO ERA LABRADOR

A legua y media del pueblo, y próximo a la vía del tren, está situado el caserío del cortijo andaluz, que hoy llaman «El Fantasma», nombre que durará hasta la consumación de los siglos, porque la gente bautiza las cosas con apellidos eternos.

El cortijo del Fantasma es muy pregonado por la bondad de sus tierras de labor. Cuando las recorro en el verano me recuerdan siempre el cuentecillo del ciego. Dicen lenguas campesinas que un ciego de nación quiso emplear sus ahorros en la compra de unas hazas. Con grandes elogios, la nube de corredores le propuso cierto rancho, como si fuera La Abundancia, con el cuerno de la cabra Amaltea (1).

El ciego fue a ver la finca, montado en su burra y sirviéndole de guía un Lazarillo de Tormes, de Guadalquivir o de Manzanares, según quisiera imaginar el clásico lector.

Apenas llegó nuestro hombre a la tierra, procurando colocarse en medio de la celebrada heredad, desmontó, y le dijo a su lazarillo:

- Zagal, sujeta la burra en esa biznaga.
- Mi amo, aquí no hay matas de biznaga.
- Pues, niño, amárrala en esa toba.
- Agüelo (2), en esta finca no existe ninguna toba.
- Vamos, termina, muchacho: ponla atada en algún vástago de alcachofera.
- Señor... ¡Si no se ven en estos alreores ni en toa la esplaná!

Y el ciego, contrariado, subido ya, rápidamente, a su burra, exclamó:

– ¡Mala tierra de sembraúra es ésta! ¡Que la compre otro! ¡Vámonos, chiquillo, juyendo de la ruína!

Dicen los hombres del saber antiguo que el ciego tenía lumbre en los ojos... Las matas que él decía son anunciadoras de la fecundidad.

Siguiendo estas razones tradicionales, yo hago también mi análisis primitivo: ¡El Maese Pedro de mi anécdota hubiera comprado «El Fantasma»!

En los cerros y valles se logran magníficas sementeras y la tierra vacía se cubre, por entero, con la espontánea floración de biznagas, togas y cardos, sobre una alfombra de fina hierba. ¡Las herías (3) y barbechos parecen un jardín en Agosto! ¡Son tierras negras muy valientes las del Cortijo del Fantasma! ¡Y eso, sin hacer mención de la zulla (4), natural en aquellos prados!

La finca se compone también de doscientas aranzadas (5) de olivar zorzaleño (6), sin albergue ni molino, y de una cerca de pinares.

En una gran llanura está edificado el caserío, que tiene hermosa portada simulando una torre. En lo alto, la veleta de hierro dijérase que imita un dibujo de Eugenio Lucas (7): es una pareja de garrochistas (8), acosando a un novillo. Al girar con el viento la collera de jinetes y el toro corren en ágil persecución. ¡Hace reír la gracia del herrero gitano (9)!

En el patio enorme, de guijarros y *losas de Tarifa* (10), se yerguen altísimas palmeras, que dicen que son del tiempo de los moros. A los lados están la gañanía (11), la tahona, el taller del carpintero, los almacenes, cuadras y despensas, con las habitaciones del aperador (12) y el casero. En el fondo, las salas del amo con pavimento de holambrillas (13) y adornadas de interesantes cuadros antiguos: santos, bodegones, paisajes y floreros, entre los estantes de caoba de la librería.

Detrás hay un corral muy extenso, con granados, olivos y rosales. Y varias filas de colmenas de corcho, donde labran las ocultas abejas su miel, gustosa como el silencio y la soledad.

Enfrente del caserío principal, que acabamos de describir, y tapando algo su espléndida vista, forman dos naves solitarias el tinao (14) y el pajar, piezas de asombrosas dimensiones, y que siempre tienen en sus cumbres amplios nidos de cigüeñas. Entraban holgadamente en el almacén la harriería (15) con sus *jábegas* (16), las galeras (17) con sus redes y las carretas con sus *arrazos* (18), como los vagones en una gran estación del camino de *jierro* (19).

No quiero insistir en el tamaño de estas dependencias del cortijo porque la explicación sobre el número de bueyes y los millones de arrobas de paja que encierran sería considerada asimismo, como una hipébole andaluza. «Non lo escribo porque non parezca fablar demasiado» (20). Pero cabían más de doscientos bueyes y muchos miles de *pacas* (21). Formaban guardia al *caraverón* (22) dos grandes y modernos silos para conservar la yerba.

En la cañada próxima, delante de los árboles del arroyo, el pozo viejo del

cigoñal (23), amparado por dos pilares (24), siempre llenos de agua, vive en constante movimiento por las numerosas piaras de ganado que pastan en el Cortijo y en las dehesas vecinas. Durante el estío, el perpetuo chirriar del palo de la cuba me hace compararlo a una gran cigarra monótona...

A la izquierda del caserío, distante un cuarto de legua, sobre un cerro, lugar de atalaya en los tiempos medievales existen los restos últimos de una torre, como la de los Herveros y Gilbalbín (25), que fue convertida por los albañiles –la curia blanca– en vivienda o casa familiar del guarda-jurado, que durante la noche vigila la finca.

Yo he pasado muy buenas temporadas en este Cortijo, buscando casi principalmente un refugio para leer en mi cuarto o para escuchar dentro de la gañanía, con los pies en las llamas, durante las noches de invierno, consejas andaluzas en boca de los yunteros alegres y de los mayoresales sesudos, de los campesinos, inmutables como encinas, que diría Nietzsche, cuando no hacíamos cantar coplas a los cogedores de aceitunas y semilleras, según el tiempo.

Cierta inverniza noche, mi cochero, que dormía en la habitación próxima a la cuadra, junto a los caballos, intentó acostarse, para mayor comodidad, en la gañanía, buscando el alivio cerquita de la candela. Abusando de su categoría ciudadana, le dijo a un pobre yuntero:

– Muchacho, tráeme el colchón de mi cuarto, que me voy a tender aquí esta *velá* (26).

El mozo pareció no enterarse: dejaba la orden sin cumplir.

Para salvar la situación diplomática violenta, con una castiza broma, el anciano casero contó *al intem* (27), muy rápidamente, que cierto día, el alguacil o ministro de su aldea natal fue requerido, con imperio, por el alcalde para que ayudase en la mudanza de los muebles, pues variaba de domicilio particular y la alcaldesa quería ahorrarse gastos; trabajando en la faenilla el ordenanza del Cabildo, no había que arrimar jornales.

Y el alguacil le respondió guapamente:

– «Señor Alcalde, sobre mi conciencia todo cuanto vos querráis, ¡pero sobre mis hombros, nada!»

Nuestro narrador acabó diciendo:

– ¡Co, ¡téstale tú así al presumío de Bastián!

Y éste, el auriga, hombre engreidillo, pero de buen natural, optó por reírse.

Ya la gente de la tertulia, comprendiendo la salida paradójica del cínico, alborotóse con saludables carcajadas. Las burlas se redoblaron después, al

entrar el de la fusta trayendo a cuestras su famoso colchón. Zumbonamente, surgió el estribillo: ¡Galápago! ¡Galápago!

Yo impuse que se callaran, porque Sebastián estaba ya carimacilento.

Para concluir, hagamos una reflexión filosófica, a manera de proloquio (28) erudito, en memoria del alguacil:

– ¡Donde menos se piensa salta un Diógenes (29)!

Si notable era mi puesto junto a la chimenea; si gozaba dando tabaco y vino a la gente socarrona, que me deleitaba con sus relatos sabrosos y originales de aventuras sanchopancescas, no podía, sin embargo, olvidar el amado silencio de mi sala, y el agudo placer de mis libros de caballerías, que deseaba seguir leyendo, bajo la luz del más grande de los candiles de garabato (30) que yo encontré en la más primitiva almazara (31), con un regocijo semejante al de Leonardo de Vinci en las excavaciones del Renacimiento, descubridoras de estatuas helénicas...

Reposando del laberinto de las cuentas de jornales y de los paseos ecuestres, con mis botas de montar, las calzonas, el marsellés y aun el sombrero de alas anchas, sentado en el fuerte sillón de «*mascajarina*» (32), sin levantar los ojos del libro, yo pasaba las noches en claro, con la más extraña figura de Don Quijote que pueda imaginarse un cervantista loco.

Sólo interrumpía la deliciosa lectura para escuchar el canto de los ruiseñores en la cercana alameda del arroyo, o sorprendido en la soledad por la luz del amanecer.

Durante una de estas veladas, soñador ocioso, llamado a la realidad, escribí yo las siguientes estrofas:

#### EN LA NOCHE

Los grandes toros en la noche braman (33)  
Y turban la campiña sus rugidos:  
No hay rumor comparable  
A este bronco rumor, áspero grito,  
Que en la oquedad temible de las sombras  
Rumia un lamento de salvaje ritmo.  
Están junto a la valla,  
En alto los hocicos,  
Y al aspirar el aire  
De Primavera tibio,  
Los bravos toros enfilados mugen  
Con indómito ahinco,  
¡Y por la piel brillante de sus cuerpos  
Corre un temblor magnífico!

*Son las amplias tinieblas  
 Junto a blancos caminos: (34)*  
 El pastizal inmenso  
 Como una sola espiga se ha movido.  
 Y la negra piara de los machos,  
 Entre palmas, gamones y lentiscos,  
 Quieta está ante el misterio que circunda  
 El paisaje tranquilo,  
 Y expande lenta, con tumbar de olas,  
 Su monótono canto primitivo.  
 ¡Arcos de un acueducto,  
 Como sillares unidos,  
 Por sus vértebras bulle,  
 Ronca voz de la mole de granito,  
 El agua murmurante  
 De caudaloso río.  
 Es bárbara plegaria  
 De un titánico rito;  
 A los magos murmullos de los bosques  
 Zumbar de torbellino;  
 En la paz de las fértiles dehesas,  
 Bajo las nubes, fantasmal aullido,  
 Y acorde resonante de borrasca  
 De la cóncava peña en el vacío.  
 ¡El mugir de los toros  
 En el silencio augusto, de improviso,  
 Causa una enorme conmoción al campo,  
 Como rodar de cumbres al abismo!

En la brama profunda  
 Rige la grave majestad de un himno:  
 Por las ondas del viento a los pinares  
 Lleva un clamor de lucha indefinido,  
 Que produce en las almas viajeras  
 Un largo escalofrío...  
 ¡Lo sienten y se hielan como flores  
 Las coplas en los labios campesinos!  
 Que la brama ululante,  
 Por el agro dormido,  
 La brama de los toros en la noche  
 tiene la fuerza de un hermoso símbolo:  
 ¡Es el poder de la Naturaleza  
 Culminando en la gloria del instinto!

Mientras atendía la emoción del instante, me comparé al monje anacoreta (35) que desde la cavernidad de su eremitorio (36) escucha, turbada su meditación, las roncadas voces de las fieras, como el latir áspero de una lejana jauría de implacables leones por la soledumbre (37) del desierto.

## Capítulo II

### Y SURGIO EL FANTASMA BLANCO

Hace diez años vine al cortijo, llamado entonces de La Atalaya, el primer día de diciembre.

Apenas llegué me contaron que, pasada la recolección del verano, no había paz en aquellos contornos, por la aparición de una *Pantasma* (38) que todas las noches, desde *La Sanmiguelá* (39) recorría las lindes del cortijo.

Era como un gigante, vestido de blanco, y llevaba una hoguera en la cabeza; su voz parecía el aullar de una manada de lobos. Con su aspecto y sus gritos causó mortales sustos. Algunos narradores lo divisaron, por casualidad, pero todos exageraban sin medida. ¡Qué desconcierto en las almas de los campesinos! ¡La consternación se adueñó de los trabajadores de la finca y aun del pueblo próximo! ¡No se hablaba de otra cosa!

Me contagié el miedo angustioso de los criados y sentí las vacilaciones mezquinas de aquel José Sedley, extraviado por el dolor, no sabiendo en qué parte del mundo buscar abrigo, cuando el cañón de Waterlío (40) comenzó a rugir oyéndose claramente en Bruselas, según lo describe el humorismo de Tackeray (41).

Pero reaccioné contra la avasalladora cobardía. Y hasta me dije:

– Más tiempo me dejarán para mis lecturas, ya que cerrarán muy temprano las puertas del Cortijo y al lubricán (42) no habrá hombre despierto.

Me quedé allí, dispuesto a gozar de la temporada de costumbre, y procuraba con mis ocurrencias suavizar el espanto de los labriegos. Seguían echando la llave y el cerrojo en la cancela a prima noche y... ¡a la cama todo el mundo!

Dormían como niños alucinados. Yo recordaba mis pesadillas de colegial y los sueños lúgubres en las desgracias familiares; el frío sepulcral de los velatorios, durante las noches dolorosas, entre ataúdes, velas y paños negros de mortaja, en los desmantelados caserones del pueblo, que me iniciaron en el oculto dominio de la Muerte, de quien era yo entonces como un paje tembloroso... Y evoqué las maravillosas páginas de los verdaderos artistas del miedo.

Entre tanto, la situación de la gente era cada vez más violenta.

Nada pudieron o quisieron aclarar los rurales ni la guardia civil sobre el fantasma. Los vaqueros, pastores y yegüerizos se tiraban contra la tierra para no verlo, como en las noches tormentosas para evitar el rayo. Las pjaras, en sus círculos, descansaban con la rumia o el sueño, y ante sus *extraños* (43), los guardianes permanecieron muchos mudos, cerca de los abrigaderos y encisos (44).

Seguramente recordaban aquel diálogo que hubiera interesado a Juan del Encina (45):

#### DIALOGO DE LA MALA NOCHE

- Mala noche, ¿para quién te aparejas?
- Para perros, pastores y ovejas.
- ¿Y el vaquero, dónde lo dejas?
- Metido en tornas hasta las cejas.
- ¿Y el yegüerizo?
- De palma en palma, como el erizo.
- ¿Y qué hace el porquero?
- Amigo: ¡el porquero es el gran caballero!

Porque éste encierra en sus cubiles o zahurdas el ganado tempranito, y ya no tiene pensiones (46), sino dormir bajo techado como un señorón...

Lo más cierto es que, bromas aparte, todos pensaban en el aparecido. ¡Valiente maraña! ¡Era un encantamento! ¿Buscaría algún tesoro?

Por la vereda junto la cerro de la Atalaya, no pasaba nadie. El guarda-jurado cerraba su casilla y durante la noche, como era costumbre, defendía el montón de las aceitunas en el lejano olivar, y jamás lo encontró en sus paseos por el aljarafe (47).

Aquel hombre, pensando en el Duende, en la Fantasma temerosa, se limitaba a decir:

- ¡Yo tengo mi escopeta...!

Y murmuraba la coplilla de los cazadores, sonriéndose, apoyado en su tercerola (48):

Después de la liebre ida  
toíto se güerbe refrane:  
si yo tengo mi escopeta  
no sarta la liebre al valle,  
¡de un tiro da dejo muerta!

Todos querían acabar con el misterio... ¿Cómo descubrir al fantasma?

Por último, idearon una estratagema, que me recordó las palabras de Luis Vélez de Guevara, en «El diablo Cojuelo»:

«...fue menester echarle un toro para ponerlos en paz, tan valiente montante de Sierra Morena, que a dos o tres mandobles puso la plaza más despejada que pudieran la guardia tudesca y española...»

Los cabestreros dieron suelta en la noche, improvisadamente, a un toro bravo, de ocho años de edad, meleno (49), negro azabache, bragado (50), de muchas libras, hondo (51), cornalón (52) y astifino, pero el semental, según decían, retrocedió ante el blanco fantasma inmóvil.

Entonces oí hablar, por incidencia, de que los toros bravos no embisten a los locos. En las ganaderías, el criado que tiene *avenates* (53) de chifladura es el más atrevido y el más respetado por ellos. ¿Qué especial instinto los contiene?

Citaría aquí nombres propios de becerros andaluces para probar mi afirmación.

Luego, yo he visto a un loco, escapado de Miraflores (54), venir errante por la marisma, e irse derecho a un toro de lidia que lo esperaba encampanado (55) y mugiendo. Husmó el fiero animal el cuerpo semidesnudo del orate, que lo desafiaba con los brazos en cruz... y se apartó como sugestionado. ¡Lo vi retirarse de pronto, sin hacer daño al pobre demente!

En cuanto al célebre fantasma refirieron, los que parecían más enterados, que vigilaba los alrededores del Cortijo, pasaba por detrás del montecillo donde estaba la torre, quedando un momento en la vereda de carne (56), se ocultaba y aparecía de nuevo en vertiginosa carrera.

Como lo habían observado –¡Ya es gana de hablar con tanta precisión!– cerca del pozo del cigoñal, al lado del tinaón (57), junto al cerro, en el camino, por el arroyo y los pinares, en tanto lugar diferente, nadie adivinaba qué pretendía el misterioso noctívago, el fantasma blanco de la frente luminosa.

No faltaban reses en las pjaras ni sufrieron daños las sementeras; tampoco había maleficio de enfermedades, ni desgracias que lamentar. Sin embargo, los pastores decían:

– Hogaño vamos a tener corderos bermejizos, por el alucinamiento de las ovejas con el fantasma, y muchas malpararán, por el temor súpito (58) de las madres.

Como estribillo los rabadanes (59) afirmaban:

– La oveja tiene los pies de oro y donde quiera que los pone la tierra se vuelve de oro.

Yo consideré los versos de Marcial (60), citados por Nebrija (61), sobre las ovejas de España:

*Et linit Hesperium bractea viva pecus...* (62)

Sea de ello lo que quiera, lo cierto es que existe un refrán irónico sobre la inocente Arcadia:

No hay labrador  
que le cuente las ovejas a su pastor.

Entre tanto, la aparición famosa, el ojáncano (63) de la llanura... era un espíritu que cabalgaba en el aire. ¡Acaso un alma en pena! Y los campesinos rezaban.

Así como al principio me contagié del pánico general, después, la intriga del raro acontecimiento forzó mi voluntad, espoleándola con el placer de la aventura. ¡Yo busqué el drama! Y una noche, sin saberlo nadie, salí por las tierras del cortijo y anduve en lenta inspección, como el más valiente desfacedor de encantamientos. Anduve por cuestras y cotarros (64), arriscándome (65) en las tinieblas... ¡No topé con la Sombra!

No pude hallar rastro alguno del Encubierto famoso. ¡Y es que lo verdaderamente extraordinario ocurrió en aquellos días! Desde que yo residía en el cortijo apareció más de tarde en tarde el fantasma, según las últimas murmuraciones. El terror fanatizante de los labriegos disminuyó algo. Fue una pausa que nos hizo hablar en la tertulia mañanera –reconfortados por el aguardiente–, con cierto desenfado, de las apariciones.

El aperador decía:

– ¡Ni el amo ni yo creemos en esas cosas del tiempo de las agüelas!

Y brindamos a la salud del Comendador-fantasma, por el Convidado de niebla...!

Yo exclamé con la voz y el gesto de don Pedro Delgado en el Tenorio:

– ¡Pon vino al Comendador! (66)

Y apuramos otras copas de aguardiente. Pero algunos gañanes, en vez de los latigazos de peñascaró (67), quisieron tomar *chiringos de la giniebra* (68). ¡De casta de finos habían de ser! Por poco no quieren *bisque* (69)... ¡Hasta en el campo hay snobs!

El aperador los motejó de *señoritos* (70).

Al aperador le llamaban Barrigalejo, porque el hombre era triponcete.

No olvido nada en mi inventario de *novelista*: *no me queda una Mínima en el tintero* (71).

### Capítulo III

#### PERO EN EL ALBA SANGRIENTA...

¡Qué noche de diciembre!

La pertinaz sequía se agravó con un horroroso frío. Los truenos resonaban como maldiciones olímpicas. No se recuerda mayor desolación en el campo andaluz. Aquel año se estuvo arando y sembrando en polvo:

¡Agua, Dios, agua,  
Los surcos la demandan!

En el cortijo parecía que el aire levantaba súbitamente los carriles de tejas, pues el frío nos despertaba con su mano de hielo.

Volvimos al intranquilo sueño, con el afán gozoso del chubasco, aunque fuera un nuevo Diluvio, para las sementeras, pero el temporal no rompió en lluvia. ¡Eran días ruinosos! Suspirábamos por el viento de Ronda, que es el legítimo del agua, según dicen los labradores de mi tierra: ¡Entre Ronda y la Mar!

De pronto, llamaron violentamente a la puerta del cortijo. Los perros ladraban con furia irreprimida y un hombre gritaba en angustiada espera. Faltaba una hora para la madrugada. Todo el caserío se puso en revolución.

Un gañán, ya en el patio de la finca, entornada aún la enorme cancela, contaba el suceso a la gente reunida. Yo aparecí en el umbral de mi habitación iluminada. El grupo corrió hacia mí, con el asombro en los semblantes.

El gañán me refirió que, viniendo del pueblo para llegar a la finca antes de echar mano al trabajo los temporales (72), había tropezado en la vereda con la escopeta del guarda de noche; que el caballo estaba suelto y huía arrastrando las bridas; que en lo alto del cerro, junto a la casa, se veía un bulto blanco y creyó sentir, más lejos, unos grandes *gemíos* (73)...

El muchacho, que era uno de los muleros, añadía que dio una carrera desesperada para avisarnos, porque el guarda, ni nadie, contestaba a sus voces en medio de las tierras.

¡Lo más probable sería que el susto lo hizo enmudecer... y volar!

La gente interrumpió con pleno conocimiento:

¡Ha caído un rayo en la torre! ¡Ha caído un rayo en la torre! ¡Pobre familia!  
¡Acaso no tiene ya salvación!

Nos dirigimos todos al cerro de la Atalaya. En ese momento, al dejar el caserío, pregunté por el aperador. El aperador no estaba allí. Seguramente, conociendo ya el primer relato, se adelantó a nuestra marcha, sin esperar la repetición de las informaciones del temporil que hablaba conmigo.

Seguimos la caminata en las tinieblas, como una procesión de disciplinantes, guiados por la turbia luz de dos grandes faroles de la gañanía. El vendaval nos azotaba cruelmente; hasta la raíz de los cabellos nos estremecía el escalofrío, dando a nuestras palabras temblores de posesos. Era completa la oscuridad del cielo cubierto de nubes. Ya percibíamos los tristes lamentos, apagadas quejumbres de un moribundo. Los relámpagos y truenos nos sacudían con sus vibraciones súbitas las carnes...

Poco antes de llegar a la casa, estaba caído el bulto blanco, como el tronco de un árbol, tendido por el hacha del leñador, y a quien rodeó la nieve en forma de mortaja.

A la luz de los faroles, vimos con horror manchas de sangre en la albura de las telas o colchas; abrimos el trágico envoltorio: ¡Era un hombre! Tenía la rigidez cadavérica. La cara...los ojos...

¡¡El muerto era el aperador!!

¡Qué atroz y sorprendente verdad! No eran trampantojos (74) de hechiceros, sino criminal falacia de un histrión miserable.

Por el rostro lívido del fantasma blanco corrían ya las hormigas negras, y alrededor del difunto formaban también un invasor círculo espantoso. ¡Qué activos enterradores!

Fue cosa de un instante el dejar al aperador; entramos en la casa, tropezando en el umbral con la olla agujereada, lampadario de las luces fantasmales. Frente, una mesilla tenía restos de la cena y una botella de vino. En el rincón oscuro, sobre las mantas revueltas de la cama, la mujer del guarda sufría los estertores agónicos con el cuerpo apuñalado y sangriento, que cubrimos respetuosamente. Ya ni hablaba ni conocía y expiró en nuestra presencia...

¡Cómo nos impresionó la blanca y rubia mujer hermosa, toda ella desnuda y toda ella pintada de rojo, el color sagrado de los ritos salvajes!

Es imposible describir la dolorosa impresión de aquella muerte, en su fatal abandono, ni la visión tremenda del fantasma desenmascarado.

¡Qué noche de aquellarre! ¡Qué jubileo de ánimas malditas! ¡Qué horas de insomnio para envejecer! ¡Qué lúgubre transportamiento!

Salimos a la explanada del montículo. Comenzaba lentamente el amanecer. Las cárdenas nubes se entreabrían con perezoso desgarramiento. Las estrías de rojas irisaciones eran como los largos dedos fríos de una mano criminal.

El alba sangrienta fue un poniente de sombras. ¡El alba sangrienta oprimió nuestros corazones, acobardados por tanta ignominia!

#### Capítulo IV DESPUES DE LA CARRERA FATAL

Pero, ¿qué había sido del guarda?

Su escopeta rodó al pie del montecillo y en la vereda la vio brillar el temporal asustado. El caballo, con la silla vaquera puesta, culebreando (75) las bridas, vagaba por las próximas besanas (76), sin subir a la choza, en la inútil espera de su amo, espantado de los tiros, del fantasma y de toda aquella convulsa noche de diciembre.

¿Dónde estaría el hombre que con tal ímpetu mató, desapareciendo?

La realidad cruenta, la fijeza interrogante de nuestros ojos, los semblantes pálidos, la salada humedad de las lágrimas, el ceño adusto del horizonte como una delación perdurable –¡aquella luz artificial del Oriente!–, luz gris, triste, rojeando entre cenizas, llamas de tenebrario (77), blandones (78) de funeral... todas las pruebas contra los delincuentes, ¿sólo resultaban una vulgar situación de sonambulismo, una lamentable farsa de ultratumba, de colectivo alucinación macabra? ¿Eramos unos pobres campesinos ignorantes, fascinados por los cuentos de brujas del tiempo de nuestras abuelas?

Y yo mismo, en aquella vida violenta de mi alma, durante las horas de confusión, sometido a los poderes ocultos, quizás... ¿Me representaba soñando uno de los subyugadores misterios del Amor y de la Muerte?

¡Por desgracia no era así! Aunque el sol no se atrevía a resplandecer, la espantosa verdad fulguraba. Y la verdad la dijeron desde el primer instante los campesinos, exclamando:

– ¡El rayo ha caído en la torre! ¡La tocó el cielo! (79)

En un súbito despertar nos preguntamos por el fugitivo. ¿Qué sería de él? Acaso...

Cometida su venganza, el guarda del cortijo, caminando por la vía férrea, huyó hacia el muelle de los Emigrantes... En la noche, distante aún de Jerez de

la Frontera, vio venir un monstruo amenazador. Como un cíclope de ojos sangrientos, le atraía poderosamente... y templaba ante la proximidad de la roja luz. Impulsado por el remordimiento, creyó que la espantable figura era el jefe de los espíritus del mal, el cherif de los fantasmas de la noche, y que le reclama con imperio a sus víctimas... No supo detener ni desviar sus pasos: por el contrario, iba derecho, el pobre autómata, a la pupila llameante de la máquina infernal.

¿Vio, quizá, la luz maldita de la leyenda cubana? ¡Porque el desgraciado que divisa este agüero muere pronto!

Se llevó las manos a los ojos encandilados, para restregarse y entonces, como si aquel gesto instintivo fuera la señal, se sintió tragado por las fauces del coloso trepidante, hechos trizas, bajo las sombras de un abismo, donde llovían hirvientes carbones.

¡No es posible huir de los fantasmas!

Así me forjaba yo –como en un terceto de Dante (80)– la muerte del guarda del cortijo, el fin de la tragedia rural, escuchando en la tarde de aquel día la información del Juzgado sobre el hombre que había sido muerto por el tren descendente de Cádiz, y cuyos restos se pudieron identificar gracias a la banderola del guarda jurado, con la placa de cobre, en la que estaba grabado el nombre antiguo de la finca y el hierro secular de una casa de labradores y ganaderos andaluces, famosa en toda la región.

El Juzgado –la curia negra– relataba prosaicamente:

– Fue en el kilómetro 108.

Y los campesinos salmodiaron:

– ¡El kilómetro de la Muerte! Así lo llaman... ¡El kilómetro de la Muerte!

Uniendo todas mis conjeturas, *platicando yo conmigo* (81), pensaba luego lo siguiente, sin vacilar en mis fantasías:

Al retirarse el guarda esa noche, más pronto que otras veces, acobardado por la tromba de frío, próximo ya a la cumbre del cerro, vio salir de su casilla al Fantasma blanco, que le abrió los brazos, irguiéndose, para espantarle...

Pero, en un momento de rápida inspiración –la puerta que él cerró estaba abierta y la luz se apagó de pronto–, de nerviosidad medrosa, le enfiló la escopeta, clavándole las balas en mitad del pecho... Cayó al suelo con el último alarido el fantasma. Se acercó velocísimo a mirarle...

¡Era el mayordomo, el aperador de la finca! Maldijo su infamia.

Y ya dentro del hogar profanado, avanzó a la infiel compañera, que estaba casi desnuda en el lecho, y se escondía, clamaba perdón, llorando, como loca.

Con el arrebatado monstruoso de los celos, con la sombría rabia por la ultrajante burla, no tuvo misericordia para la culpable: blandió el cuchillo y la joven espeoa, bella y libertina, quedaba desangrándose, en la blancura de las sábanas, como otra víctima fantasmal de la noche diabólica.

¡Aquel hombre bueno, convertido en un ser más feroz que el tigre, daba zarpazos en las tinieblas!

Acabó la batida de los espíritus malos, rompiéndose el cerco. El cazador terrible, el hombre vengativo de la escopeta y el puñal, corría, corría, para esconderse en algún barco y huir, o mejor dicho, con el único afán de desaparecer de la tierra...

¡Yo había encontrado, en mis vislumbres de poeta, todo el rito del drama, del misterioso acontecimiento campesino! ¡Las moiras o parcas (82) triunfaron!

Y creo que, aquella noche, todas las larvas fantasmales –asamblea de trasgos (83), conmemoración de lemures (84)– rodearon el cortijo y la vía férrea en un galope violento... como una *venatio pastulatoria*, caza en reclamo de víctimas, caza salvaje de un ejército furioso, que en vez de ser dentro de un bosque germánico se realizaba por la llanura andaluza.

¡No allá lejos, sino aquí cerca, siguiendo un capricho de Satanás!

## Capítulo V

### Y QUEDO PARA SIEMPRE...

Nunca más se labró el cerro de la Atalaya, ni aun se dejaba ir al ganado para aprovecharse de sus yerbas. Era sólo un refugio de los bichos enfermos: potricos, yeguas, vacas, terneros, ovejas, bueyes, todos con alifafes y lacras en curación... Yo lo llamaba, claro es que en broma, la Isla de Esculapio (85)... ¡En las ruinas de la torre o morabito (86) habría gallos y serpientes, los atributos del dios...! ¡Aquella Isla del Tíber! ¡Aquella isla Desafortunada, que cita en *El Patrañuelo* Juan de Timoneda (87)!

Realmente, el ganado estaba allí reunido en espera de saludadores, veterinarios y herradores.

Así la casa del guarda quedó en abandono total; fue cayéndose en pedazos y hoy es un montón de escombros. Digámoslo con la imagen campesina de un escritor clásico: «Como suele quedar la choza del viñadero, después de pasada la vendimia, desierta y desamparada.» Sin estaca en pared... A humo muerto (88).

Junto a las ruinas existen tres pequeñas cruces de madera, pintadas de negro, indicando las tres muertes sin confesión que ensombrecieron el bellísimo panorama de esta campiña. Y digo sin confesión, porque todavía, para el sentimiento de la gente, lo religioso era primordial. Los campesinos andaluces no olvidaron entonces la expresión castiza. Yo, tampoco quiero celarla...

Las cruces de aquella especie de calvario y cementerio fueron destruyéndose y desaparecían. Nadie las renovó.

Los cascotes, amontonados en el lento derribo, parecen piedras arrojadas a los sepulcros por los viajeros del camino real, según la antigua costumbre de los nómadas, o también como se dice en los cantares de gesta españoles.

Durante mucho tiempo, en los hatos, hornos, cantones y barberías, que son los centros gacetilleros de la curiosidad novelera y la murmuración popular, sólo se hablaba de los hechos del famoso cortijo, llamándole *Cortijo del Fantasma* (89) desde el primer día de la tragedia, desde la absurda mañana de sangre.

## Notas

- (1) *Amaltea*: cabra que amamantó a Zeus en el monte Ida (Creta). El dios entregó uno de los cuernos del animal, del cual salía cuanto se deseaba, a las ninfas que le habían atendido durante su niñez.
- (2) *Agüelo*: el autor trata de reproducir con esta y otras expresiones que se verán a lo largo del texto los vulgarismos y andalucismos propios de la gente del campo sevillano. Como observa Jacobo Cortines, «siguiendo la tradición costumbrista, revitalizada en los primeros años del siglo por el Regionalismo político y cultural, Cortines Murube ensayó el tipo de expresión dialectal con la intención de transmitir al lector más directamente y con mayor verismo el sentir del pueblo andaluz.» (*Vida y obra...*, cit. p. 541). El profesor Cortines Torres dedica un capítulo de su Tesis a la «Apreciación lingüística: el costumbrismo de signo dialectal», que ocupa las pp. 541-553.
- (3) *hería*, es decir, *herida*: «Paraje donde se abate la caza de volatería, perseguida por un ave de rapiña» (*DRAE*).
- (4) *zulla*: «Planta herbácea silvestre, que abunda en Andalucía particularmente desde Cádiz a Tarifa. Su altura común u ordinaria es de una cuarta, aunque a veces crece hasta tercia y media. Las hojas son como las del peral; su flor es encarnada y hermosísima. Todos los animales apetecen esta yerba como sabroso y regalado pasto, y especialmente la prefiere el ganado mayor, por lo que se le da en lugar de alcacer». (Ramón Joaquín Domínguez, *Diccionario Nacional o Gran Diccionario Clásico de la Lengua Española*, Madrid, Establecimiento Tipográfico de Mellado, 1849, 3ª ed.).
- (5) *aranzadas*: Medida agraria que en Sevilla equivalía a 475 deciareas.

- (6) *zarzaleño*: aceituna zorzaleña es «la muy pequeña y redonda, así llamada porque los zorzales son muy aficionados a comerla». (DRAE).
- (7) Eugenio Lucas Padilla (Alcalá de Henares, 1824-Madrid, 1870), pintor especialmente renombrado por sus cuadros de tema costumbrista romántico (capeas y corridas de toros, manolas y majos, escenas populares, de asunto moruno, etc.).
- (8) *garrochista*: el practicante de las faenas de campo que se ejecutan con la garrocha, que es un instrumento de tradición para manejar el ganado, consistente en una vara larga con una puya en uno de sus extremos.
- (9) El de herrero era un oficio tradicionalmente desempeñado por gitanos. Cfr. Torcuato Pérez Guzmán, *Los gitanos herreros de Sevilla*, Sevilla, Publicaciones del Excmo. Ayuntamiento, 1982.
- (10) Ciudad de la provincia de Cádiz, al comienzo de las serranías del Campo de Gibraltar.
- (11) Lugar donde se alojan los gañanes, mozos de labranza.
- (12) *aperador*: el que cuida de la hacienda del campo y de todas las cosas pertenecientes a la labranza.
- (13) *holambrilla*: se llama pavimento de holambrilla o alhambrilla al que resulta de colocar los ladrillos a la molinera, es decir, cruzados, y con un cuadradito de azulejo o cerámica en los huecos dejados por aquéllos.
- (14) *tinao*, vulgarismo por *tinado* o *tinador*, cobertizo donde se guarda el ganado.
- (15) *harriería*: arriería, el conjunto de arrieros.
- (16) *jábegas*: especie de mallas que usaban los arrieros para transportar la paja cruzadas a lomos de las bestias.
- (17) *galera*: «Carro para transportar personas, grande, con cuatro ruedas, al que se pone ordinariamente una cubierta o toldo de lienzo fuerte». (DRAE).
- (18) *arrazos*: deben de ser las tiras metálicas que sostenían el toldo de la carreta.
- (19) en cursiva en el original.
- (20) No he podido documentar esta cita.
- (21) *paca* (en cursiva en el original): del inglés *pack*, fardo, lana, algodón o, como en este caso, paja.
- (22) *caraverón*: en cursiva en el original.
- (23) *cigoñal*: «Pértiga enejada sobre un pie en horquilla, y dispuesta de modo que, atando una vasija a un extremo y tirando del otro, puede sacarse agua de pozos someros». (DRAE).
- (24) *pilar*: pilón.
- (25) *la de los Herveros y Gibalbín*: se trata de dos topónimos que no he podido localizar.
- (26) *velá* (en cursiva en el original): velada.

- (27) *al ítem*: en cursiva en el original.
- (28) *proloquio*: sentencia, expresión en pocas palabras de un pensamiento profundo.
- (29) *Diógenes el cínico*: filósofo griego (Sínope 413 A.C. - † 327), miembro de la escuela cínica, y al que se atribuyen dichos y hechos proverbiales, como cuando en Corinto, habiéndole preguntado Alejandro Magno, si deseaba alguna cosa, respondió, desde el tonel en que vivía: «Sí, que te apartes y no me quites el sol».
- (30) *garabato*: gancho de hierro para agarrar o tener colgadas algunas cosas. «Cuando no hay más alumbrado que el del candil, y no tiene garabato, me veo perdida» (L. F. de Moratín).
- (31) *almazara*: molino de aceite.
- (32) *mascajarina*: ¿masca harina?
- (33) Bramar, brama: «Epoca de celo de los toros, que se manifiesta con más ardor de abril a junio. Designase, asimismo, con tal nombre el bramido, más prolongado y a veces tembloroso, característico de tal período». (Luis Nieto Manjón, *Diccionario ilustrado de términos taurinos*, Madrid, Espasa Calpe, 1987).
- (34) Los versos en cursiva ofrecen una nueva versión en la edición que el escritor tenía ya preparada en 1955 de *El poema de los toros* (que no llegó a ver la luz), y cuyo texto es el que reproduce en su ya citada antología del poeta el profesor Jacobo Cortines: «*Son las amplias dehesas / junto a los blancos senderos / y caminos*».
- (35) *anacoreta*: «Persona que vive en lugar solitario, retirada del comercio humano y entregada enteramente a la contemplación y a la penitencia». (DRAE).
- (36) *eremitorio*: paraje donde hay una o más ermitas.
- (37) *soledumbre*: «Paraje solitario y estéril, desierto» (DRAE).
- (38) *Pantasma*: en cursiva en el original, pronunciación vulgar andaluza de la voz «fantasma».
- (39) *La Sammiguelá*: en cursiva en el original. Sanmiguelada: «Alrededores del día de San Miguel en que, tradicionalmente, terminan muchos contratos de arrendamiento de tierras» (María Moliner).
- (40) *Waterloo*: municipio de Bélgica, al sur de Bruselas donde se produjo la definitiva derrota de Napoleón frente a los británicos y prusianos el 18 de junio de 1815.
- (41) *William M. Thackeray*, escritor británico (Calcuta, 1811-Londres, 1863). Su novela más famosa es *Vanity Fair* (1848), uno de cuyos personajes es José Sedley.
- (42) *lubricán*: crepúsculo
- (43) en cursiva en el original; hay que suponer «gestos» extraños.
- (44) *enciso*: «Terreno a donde salen a pacer las ovejas luego que paren». (DRAE).
- (45) Juan del Encina: poeta, músico y dramaturgo español (Salamanca, 1469-León, 1529).

- (46) *peñión*: en sentido figurado, trabajo, molestia o cuidado que lleva consigo la posesión o goce de una cosa. (DRAE).
- (47) *aljarafe*: terreno alto y extenso.
- (48) *tercerola*: «Arma de fuego usada por la caballería, que es un tercio más corta que la carabina» (DRAE).
- (49) *meleno*: «Aplicase al toro que en su testuz y cayendo sobre su frente tiene un menchón grande de pelo». (L. Nieto Manjón).
- (50) *bragado*: «El toro de cualquier pinta, excepto el berrendo, que tiene la horcajadura, bragada y panza blanca en toda su extensión». (L. Nieto Manjón).
- (51) *hondo*: «El toro largo de costillas, en el que es grande la distancia entre la línea del espinazo y la de la barriga». (L. Nieto Manjón).
- (52) *cornalón*: «Dícese del toro que tiene muy largos los cuernos». (L. Nieto Manjón).
- (53) *avenate* (en cursiva en el original): en Andalucía, ataque de locura (M. Moliner).
- (54) *Miraflores*: hospital de locos de Sevilla.
- (55) *encampanado*: «Se dice del toro que tiene la cabeza levantada en actitud de desafío». (L. Nieto Manjón).
- (56) *vereda de carne*: aquella por donde pasa el ganado de carne.
- (57) Vid. supra nota 14.
- (58) *súpito*: repentino, súbito.
- (59) *rabadán*: pastor que gobierna uno o más hatos de ganado.
- (60) *Marcial*: poeta latino de origen hispano (Bilbilis, c. 40 d. J.C.-id. c. 140), famoso por sus epigramas.
- (61) *Elio Antonio de Nebrija*: humanista y filólogo español (Lebrija, 1441-Alcalá, 1522), autor de una *Gramática castellana* (1492), la primera que se escribe de una lengua vulgar.
- (62) «Y un vellón de oro cubre el ganado de Hesperia» (Lib. IX, LXI, IV).
- (63) *ojáncano*: tal vez despectivo/aumentativo de ojanco, cíclope. En el *Vocabulario andaluz* de Alcalá Venceslada se registra la forma *ojancos*: «ojos grandes y saltones».
- (64) *cotarro*: ladera de un barranco.
- (65) *arriscarse*: enriscarse, guarecerse, meterse entre riscos y peñascos (DRAE)
- (66) En cursiva en el original.
- (67) *peñascaró*: aguardiente (voz de germanía).
- (68) en cursiva en el original.
- (69) Id.
- (70) Id.

- (71) Id.
- (72) *temporil*: en Andalucía, trabajador rústico que sólo trabaja por ciertos tiempos al año (DRAE)
- (73) *gemíos* (en cursiva en el original): gemidos.
- (74) *trampantojo*: «Ilusión, trampa, enredo o artificio con que se engaña a uno haciéndole ver lo que no es.» (DRAE).
- (75) *culebrear*: «Andar formando eses y pasándose de un lado a otro.» (DRAE).
- (76) *besana*: «Labor de surcos paralelos que se hace con el arado.» (DRAE).
- (77) *tenebrario*: «Candelabro triangular, con pie muy alto y con quince velas, que se encendían en los oficios de tinieblas de Semana Santa.» (DRAE).
- (78) *blandón*: cirio de un solo pabilo.
- (79) En cursiva en el original.
- (80) Dante Alighieri: poeta italiano (Florencia, 1265-Ravena, 1321), autor de la *Divina Comedia*.
- (81) En cursiva en el original.
- (82) *Moirá*, divinidad griega –su equivalente romano son las parcas– que simbolizan el destino, la fatalidad inexorable.
- (83) *trasgo*: duende, espíritu enredador.
- (84) *lemures*: genios tenidos por maléficos entre romanos y etruscos.
- (85) Esculapio: dios romano de la medicina, identificado con el Asclepio griego.
- (86) morabito: especie de ermita, situada en despoblado, en que vive un morabito, es decir, un anacoreta o santón musulmán.
- (87) escritor y editor valenciano (ca. 1520-1583) que, entre otras obras, escribió recopilaciones de cuentos como *El Patrañuelo* (1567).
- (88) A humo muerto: «libre en absoluto» (Alcalá Venceslada).
- (89) en mayúsculas en el original.

## PRESENCIA DEL CUERPO EN LA POETICA GITANOANDALUZA

Jean Paul TARBY  
Université de Perpignan

En este artículo, nuestro propósito consistirá en reflexionar sobre la puesta en discurso y la puesta en escena del cuerpo en la poética flamenca, tanto al nivel de su representación literaria, como en lo que se refiere a la presencia física del intérprete.

Se tratará en primer lugar de sacar a la luz, en las letras del cante, el discurso que el repertorio lírico flamenco produce sobre el *cuerpo-objeto* (tema transversal en la poesía gitanoandaluza), haciendo hincapié en sus implicaciones eróticas.

En segundo lugar, propondremos algunas orientaciones de reflexión sobre las funciones que desempeña el *cuerpo-sujeto*, productor del mensaje poético flamenco en una situación determinada, e intentaremos identificar los recursos originales que utiliza para dramatizar y dar mayor consistencia al mensaje verbal.

### El cuerpo erógeno

«Reloj de arena es tu cuerpo  
te abrazo por la cintura  
pa' que se detenga el tiempo.»

El núcleo expresivo y semántico de las letras flamencas es esencialmente erótico, en la medida en que su inspiración radica muchas veces en la evocación de varios estados mentales y sentimentales, causas o consecuencias de una vivencia amorosa. En este contexto, el cuerpo aparece naturalmente como un elemento indisociable de la experiencia amorosa, tratándose en primer lugar de la atracción que ejerce sobre el hombre, el cuerpo de la mujer amada.

En las letras flamencas, lo que llama la atención, es la existencia de una latencia fetichista en la descripción del cuerpo de la mujer. Esta visión de la feminidad es inseparable de la función que encarna la hermosura en la emergencia del deseo erótico. El fetichismo corporal se traduce en la poesía gitanoandaluza por un interés erótico predominante y exclusivo, centrado en un elemento ínfimo, una parte estrictamente localizada, sea de origen corporal o indumentario, de la apariencia física de la mujer. La percepción de la amada a través del prisma estetizante del fetichismo, que la psicología define como una perversión de objeto, denota, de parte del hombre, una fijación antigua e intensa a la imagen de la madre, y conocemos la trascendencia del papel que desempeña la polaridad materna en la poesía flamenca (1).

La representación del cuerpo de la mujer suele limitarse, en la lírica gitanoandaluza, a la expresión fragmentada de un número reducido de elementos corporales, principalmente localizados en la cara. Nunca tenemos en las letras, la evocación del clásico retrato retórico que enfoca a la mujer globalmente, en su dimensión física vertical, de los pies a la cabeza. Las alusiones a la belleza general de la mujer casi nunca utilizan la técnica del retrato físico. La hermosura total de la mujer suele enfocarse, mediante comparaciones y tópicos poéticos bastantes convencionales, sin hacer referencia directamente al cuerpo:

Vino de la serranía  
no la pintaban los pintores  
lo bonito que venía.

Y en la Isla Caracoles  
y en el barrio de la Cava  
muchachitas como flores.

Eres María más bonita que el sol  
y la nieve del desierto  
que la rosa en el rosal  
que la azucena en un huerto.

Sabes a quién te pareces  
sabes a quién te das aire  
al sol cuando resplandece  
a la luna cuando sale.

Podemos intentar hacer un breve censo de los atributos parciales y rasgos privilegiados en la evocación del cuerpo femenino, y operar de la manera siguiente, una clasificación estadística según el orden numérico de aparición:

- La cara: 1º
- Los ojos: 2º
- El pelo: 3º
- La boca y los labios: 4º
- Manos, dientes, orejas: 5º
- El pie: 6º (2).

Algunos ejemplos sacados de las numerosas letras que tratan del aspecto físico de la mujer en el denso patrimonio poético flamenco, reflejarán indiscutiblemente el fetichismo corporal y erótico que acabamos de comentar (3).

Mira si eres bonita  
que hasta el mismo enterrador  
al mirar *aquella cara*  
tiró la azada y lloró.

Mira como corre el agua  
por debajo del peñón  
así corre por *tu cara*  
toda la gracia de Dios.

Al cielo no miro yo  
porque me miro en *tus ojos*  
que son del mismo color.

*El pelo* de mi morena  
es *negro* hasta la punta  
y el día que no lo vea  
cielo y tierra se me juntan.

Son *tus manos* dos palmas reales  
*tus dedos* diez azucenas  
*tus labios* diez finos corales  
*tus dientes* menudas perlas.

Tienes *los dientes*  
como granitos  
de arroz con leche.

De *tu cara* sale el sol  
de tu garganta la luna  
morenita he visto yo  
pero como tú ninguna.

Un manojito de rosas  
no tiene comparación  
con *la cara* de mi niña  
cuando se asoma al balcón.

Qué es aquello que reluce  
en medio de los olivares  
son *los ojos* de mi gitana.  
que parecen dos cristales.

Manuela de mi alma  
bien te camelo  
porque tienes *los pinos* blancos  
y *el pelo* muy negro.

El encarnado clavel  
viene publicando agravios  
porque no lo han hecho a él  
hermoso como *tus labios*.

Del color y del brillo  
de los rubies  
tiene mi niña *los dientes*  
cuando se ríe.

La celebración de la belleza exterior de la mujer utiliza los recursos de un lirismo particularmente elocuente, sin caer nunca en la indecencia anatómica, porque está sostenido por una lengua caracterizada por una excepcional abundancia de comparaciones y metáforas.

## El cuerpo patógeno

«Yo me quito la camisita  
y la tiro, prima, en tu corral  
pa' ver si viéndome en cueros  
tú me tenías más voluntad».

Si el cuerpo femenino constituye en la poesía flamenca uno de los lugares de anclaje del deseo y del discurso erótico, en la medida en que lo desencadena, centrándolo en la evocación parcelaria de la hermosura femenina, se trata de una realidad muy distinta cuando es cuestión del cuerpo del hombre.

Cuando insiste en la belleza corporal de la mujer, el poeta se encuentra en un estado de plenitud estética y sentimental. En el polo opuesto, o sea en una situación de rivalidad afectiva con la pareja, la insatisfacción amorosa y la frustración también se viven en el cuerpo.

Observamos en la inspiración poética flamenca una serie de obsesiones corporales cuya función consiste en expresar el sufrimiento agudo causado por el amor no correspondido. Estas obsesiones corresponden a un conjunto de síntomas fisiológicos precisos y muy marcados lexicalmente.

En el discurso poético del cante, las fatigas que echan raíces en la experiencia amorosa, se experimentan en el interior del cuerpo, el cual se convierte en un terreno patógeno donde se concentran, materializándose, las consecuencias del fracaso amoroso, o en ciertos casos, de un fracaso existencial, fuera de cualquier determinación sentimental (4):

Cada pasito que doy  
mi cuerpo da con el suelo  
qué desgraciaíto soy.

Que no puedo más  
que las carnes de mi cuerpo  
a cachitos se me van.

El mal de amor se apodera del cuerpo del sujeto mediante un complejo proceso de *somatización* que forma el contrapunto de la *idealización* estética del cuerpo femenino. Podemos determinar en la poesía gitanoandaluza una tipología aproximativa pero suficientemente indicativa, de los casos de patología corporal masculina. Notaremos, en las letras que mencionamos a continuación, que contrariamente a la magnificencia de la apariencia física exterior de la mujer, las fijaciones corporales que evocan la enfermedad de amor enseñan el cuerpo masculino desde dentro. Así lo traducen los sustantivos que se refieren a la

expresión del cuerpo enfermo: «las carnes», «en el pecho», «el corazón», «las entrañas», «los huesos», «la sangre». De la misma manera, podemos extraer del corpus, cierto número de verbos dinámicos que transcriben un acto de violencia corporal interiorizada, de destrucción mediante una penetración o un desgarramiento: «clavar», «morder», «beber/comer», «traspasar», «arrancar», «apuñalar» etc.

Todos estos verbos suponen una interiorización física del dolor.

La enfermedad de quererte  
en *mis carnes* s'ha metío  
tu querer será mi muerte.

Del color de la cera virgen  
tengo yo mi propia *carne*  
como m'ha puesto tu querer  
que no me conoce naide.

Yo he perdido por tu culpa  
*los sentido corporales*  
y las potencias del alma.

Mal dolor te mande Dios  
como con otro te vayas  
que te has llevaío  
*la sangre de mis entrañas*.

*Llorando* y sin dormir  
*revolcándome* en mi *sangre*  
paso las noches por ti.

De los cuervos tienes la maña  
como un cuervo me *arrancaste*  
los ojitos de mi cara.

Las espinas del dolor  
yo *clavaditas* las tengo  
en mitad e' mi *corazón*.

Voy a perde el sentío  
teniendo fuego dentro de mi *pecho*  
me muero de sudor frío.

Por ti tengo yo  
*las entrañas de mi cuerpo*  
*traspasaítas* de dolor.

Yo tengo lastimaítos  
to' *los huesos de mi cuerpo*  
desde que tú me has mirao  
de qué forma lo habrás hecho?

Tus cosas me están matando  
yo bien sé de qué me muero  
de *mis carneçitas como*  
de *mi sangrecita bebo*.

Si el mal de amor se experimenta en el cuerpo, la venganza del hombre contra la mujer cruel, engañadora o indiferente, tiene que encarnarse también en el cuerpo, y hacer sufrir así un cuerpo que tanto se había glorificado en la fase de enamoramiento.

Lo que el amante ha padecido en su propio cuerpo, quiere que la mujer lo padezca en el suyo. Esto explica por qué volvemos a encontrar en las maldiciones llenas de intenciones vengativas que el hombre pronuncia contra la mujer, las mismas obsesiones corporales, y a veces expresadas con mayor violencia:

Se te vean *tus carnes*  
desprendidas de *tu cuerpo*  
si tú vienes a dejarme.

Cuando me vuelvas la espalda  
y dieras el primer paso  
se te caigan a pedazos.

Tienes que venir a buscarme  
de rodilla por el suelo  
*llorando gotas de sangre*.

Tienes que *derramar* más *sangre*  
que un toro bravo en su muerte  
no sé como tienes valor  
pa' hablar de mí malamente.

Se te ha de *comer gangrena*  
*la boca* con que me riñes  
*la mano* con que me pegas.

Que mis ojitos te vean  
aborrecía y queriendo  
y que las ducas *te coman*  
*las entrañas de tu cuerpo*.

Agujitas y alfileres  
se le *claven* a mi niña  
cuando la llamo y no viene.

Cuando por no mirarme  
vuelvas la cara  
una *puñalita*  
yo te pegaría.

Esta breve exploración del imaginario corporal flamenco nos ha permitido observar la presencia de una serie de fijaciones y obsesiones que tienen como denominador común el cuerpo en su doble polaridad erótica y patológica. La «conciencia fisiológica» que se desprende de las letras flamencas forma íntimamente parte del universo humano que da forma y contenido a la poesía gitanoandaluza, un universo cuya característica más notable consiste, según García Lorca «en la ausencia casi absoluta de medio tono» (4).

Una de las claves que permite comprender esta expresión tan substancial y tan profundamente vital de las experiencias humanas, sean sentimentales o sociales, así como la presencia del cuerpo que les sirve de «portavoz», nos la da Génesis García Gómez, cuando afirma hablando del cante flamenco: «—en él— el hombre se muestra desnudo ante la propia potencialidad de un amor que lo domina (...) pero, además, en el mundo del cante gitano, se da la circunstancia que no se da en ninguna copla tradicional de ningún folklore, y es que el hombre se muestra en debilidad sin arrogancia, totalmente dominado por un amor cósmico, a cuyas potencialidades se somete, y no se avergüenza de mostrarse en esa debilidad» (6).

## El cuerpo logogeno

«Cuando me pongo a cantar  
me salen en vez de coplas  
las lágrimas de los ojos  
los suspiros de la boca».

Hasta este punto de nuestra reflexión, sólo hemos considerado el cuerpo-objeto, tema transversal de representación literaria en la poesía flamenca, pero no podemos pasar por alto la presencia física del intérprete del cante, y describir los elementos que participan de la dramatización corporal, fundamental en el momento en que el flamenco se produce en situación (7).

Todos bien sabemos que el flamenco no se compone únicamente de texto y música y que el cuerpo participa del mensaje estético que nos transmite, no sólo con el baile, sino con un uso particular de la voz y una economía gestual digna de atención. Durante la ejecución flamenca, se teje entre vocalidad y gestualidad una relación pertinente que habría que investigar más a fondo. Sólo queremos subrayar ciertas prácticas corporales presentes en el arte de cantar el flamenco.

El punto de encuentro de mayor capacidad emocional entre el cuerpo y la voz se materializa en el grito, ese «quejío» desgarrador que introduce, puntúa o concluye el cante (8). El quejío no es solamente un instrumento al servicio de la expresividad dramática del cante; restituye a la voz su auténtica dimensión corporal, cristalizándola como un puro espacio de gozo o angustia acústica, muy lejos del lenguaje articulado e ininteligible. Puerta abierta hacia la nada, el grito es el abismo, el pozo sin fondo hacia donde se precipita el silencio (9).

La voz no es sólo aliento, melodía o grito. Emanada del cuerpo que le da vida, produciendo su propio lenguaje articulado a base de ademanes, actitudes y movimientos. A lo largo de su actuación, el cantaor acompaña su cante con una gestualidad expresiva que precisa, subraya, dramatiza el mensaje verbal y melódico que transmite, favoreciendo la comunicación que pretende establecer con su auditorio, el cual reacciona en su propio cuerpo. El intérprete exhibe su cuerpo, ofreciéndose a la visualización, a una especie de tactilidad interna y simbólica que nace de la complicidad –rítmica, sensitiva, emocional– que se instaura entre él y el público aficionado. La figuración corporal que el artista cantaor pone en práctica no parece ser precisamente codificada ya que sería difícilísimo reducirla a una tipología exhaustiva (10). Esa conducta del cuerpo en el espacio y en el tiempo, engendra la forma externa de la copla, y contribuye a la puesta en escena corporal de la voz flamenca.

En definitiva, lo que está en juego en la presencia del cuerpo en la

inspiración y en la interpretación flamenca, se revela en la doble articulación que existe en la poética gitanoandaluza, entre el contenido semántico del mensaje y las modalidades de su interpretación. Esta doble articulación, cuyo denominador común es el cuerpo, nos muestra al hombre, interior y exteriormente, objeto y sujeto de un discurso poético por el cual transmite la médula de sus sentimientos más elementales y de sus experiencias más inmediatas.

Considerado como un orden de representación verbal, el cante flamenco vehicula una imagen vibrante, idealizada u objetiva del cuerpo. Es precisamente en este campo semántico donde se concentra una temática profunda y universal: la configuración original que en la inspiración poética flamenca se da de las relaciones que unen las tres polaridades existenciales del Eros, del Pathos y del Tanathos. Desde el punto de vista de la ejecución, en esa relación dinámica que el cuerpo introduce entre vocalidad y gestualidad, el arte flamenco cobra una verdadera dimensión ritual y sagrada, poniendo de relieve el vínculo mágico que existe gracias al cuerpo, entre las tres componentes estéticas y emocionales del arte jondo: Poesía, Música y Baile.

## Notas

- (1) Ver Jean Paul Tarby, «Representación de la familia en la poesía flamenca», Revista *Candil*, Jaén 1990 pp. 364-368.
- (2) Notemos que *el pie*, objeto fetiche tradicional del cuerpo femenino casi nunca aparece en la fenomenología erótica flamenca.
- (3) Es curioso observar como en la poesía flamenca se asocian ciertos colores con elementos corporales femeninos fetichizados. Es el caso del color *negro* que caracteriza a menudo el pelo y los ojos de la mujer, constituyendo el primer polo de atracción del fetichismo cromático en las letras flamencas.
- (4) A propósito del tema poético de la enfermedad física, José Mercado nos dice lo siguiente: «No es frecuente que el tema de la enfermedad sea tratado en la poesía lírica (...). El mal, en oposición a la salud, es el mal de amores. Pero en la poesía de las siguiரியas se trata de la enfermedad física concreta, la que lacera el cuerpo, la horrible y dolorosa antesala de la muerte. El sentido de mal = malo = mala –y que se contiene en esta poesía referido a enfermedad– es de una hiriente y precisa monosemia. (...) No existen gradaciones en un sistema referencial que determine de qué enfermedad concreta se trata. La denominación no altera la situación de estar malo, se puede estar más o menos, pero se está malo, se siente dolor acrecentado con el dolor de la miseria. Con una elementalidad realista, los matices no existen. para un hombre que expresa su dolor utilizando como medio la canción –una canción desgarrada– la vida está constituida por opuestos: se está vivo, se está muerto, se está libre, se está preso. Se está bueno, se está malo. Su mundo –puramente existencial– está regido por elementales oposiciones cósmicas. «*La Seguidilla Gitana*»; ed. Taurus, Madrid, 1982, pp. 194-195.

- (5) Federico García Lorca, *Prosa*, «El Cante Jondo (Primitivo canto andaluz)», Alianza Editorial, Madrid, 1972, p. 20.
- (6) Entrevista de Génesis García Gómez, realizada por José María Pérez Orozco y Juan Alberto Fernández Bañuls, para una emisión del programa televisado *Caminos Flamencos*, dedicada a los cantes de mina. TVE 1988.
- (7) No haremos referencia al papel que desempeña el cuerpo en el baile flamenco. Sólo nos limitaremos a la presencia física del cantaor.
- (8) «La voz proporciona un elemento ni literario, ni estrictamente musical, que confiere una personalidad muy singularizadora al cante: el quejío», Pemartín, José, *El Cante Flamenco*, Madrid, 1966, p. 44.
- «La voz flamenca –la voz jonda– no se educa ni se educa con ninguna clase de aprendizaje académico: sale de la garganta como un chorro de brucas, apasionadas, tortuosas excavaciones en el fondo de la memoria del intérprete (...). El que suele llamarse eco gitano o rajo», Caballero Bonald, J.M., *Luces y sombras del Flamenco*, Barcelona, 1975, p. 75.
- (9) Hablando del grito, nos dice Guy Rosolato: «Es –el grito– ese estallido, ese ruido humano que no hace caso de las redundancias de los lingüistas; es la anti-redundancia que expresa algo. Sin embargo, aparece como una singular expresión de esa Voz de antes de la Palabra, cuando el hombre se despoja de las palabras, y convoca sus ilusiones para una última imploración. Pero también, todo sonido puede faltar al grito: toda evocación del sentido y del fonema desaparece en la sideración del cuerpo, en la boca que el dolor tetaniza». *Essais sur le symbolique*, ed. Gallimard Tel, París, 1985, p. 292.
- (10) Entre los distintos tipos de gestualidad que ponen en escena corporal el discurso, en el caso de la poesía oral y cantada, los antropólogos proponen varias clasificaciones, funcionales. Distinguen los ademanes *descriptivos* (miméticos) de los ademanes *sociales* (convencionales). Otros sugieren una diferencia entre la gestualidad *rítmica*, directamente correlada a la musicalidad –como en el caso de las palmas en el cante– y la gestualidad *semántica*, cargada de símbolos culturales, cuyos objetivos son esencialmente comunicativos. Existen en el cante, numerosos ademanes manuales que podrían formar parte de esta última categoría. También podemos proponer una distinción entre la gestualidad *coverbal* –la que completa la palabra– y una gestualidad *fonógena*, constituida por los movimientos fonatorios necesarios a la emisión de los sonidos cantados.

El grupo teatral La Cuadra, dirigido por Salvador Távora, realizó con la obra *Quejío* (1972-1974), un trabajo profundizado de explotación de las potencialidades corporales del arte flamenco para conseguir una expresión escénica de lo trágico. Ver: *Quejío informe*, Ed. Demófilo, Madrid, 1975.



## APUNTES ETNOGRAFICOS ALREDEDOR DEL NIÑO (\*)

Manuel GARRIDO PALACIOS

*Partimos cuando nacemos,  
andamos mientras vivimos,  
y llegamos.*

(Jorge Manrique)

No sabría qué hablar con los niños sino lo que de ellos saliera –lejos el dos por dos o España limita al norte–; ni qué juegos compartirles sino los suyos, ladeando tanta vereda pedagógica, buscando el camino simple de su imaginación; no valdría para personaje de las historias con que los solazan los medios de masas, reflejo de lo que lastramos los mayores: el feo es el malo o el indio; valiente el que mata, si es de este bando, asesino si del otro, que, además de borracho y pendenciero, debió venir al mundo con antecedentes penales; yo sería en sus cuentos el anodino, el escuchón, el que usaran de poste o burro. El de los niños es un mundo para iniciados –ellos– cerrado con fosos y portones, inaccesible, marginal, frente al nuestro, en el que los adultos actuamos desde el podio del tamaño, la edad o la barba como únicas posibilidades; barniz que, al arañarlo, suele dejar al aire, en no pocos casos, hondos vacíos. Y van y vienen los niños como en remesas, sin pararnos a indagar algún por qué, para qué, hacia dónde sigue este viaje de la vida. Les damos una educación para repetirnos en ellos mañana, sin esperar a ver qué se les terció –¿se les escuchó alguna vez más allá del llanto?– forzándolos a pasar pronto la frontera de su mundo para integrarlos cuanto antes en el tantas veces lamentable espectáculo del nuestro. Y mientras,

---

(\*) Este material, hecho película, de título: «ADIVINA ADIVINANZA», obtuvo el Premio Arpa de Oro en el Festival Internacional de Dublín.

los tiempos, los ahoras, éste de ser niño, pasando a paisajes corridos de luz, andenes prefijados. Parece que los pueblos no son sólo los últimos reductos donde poder pensar, sino jugar; del monto de palabras, gestos y vaivenes vividos, he revuelto un puñado de ejemplos—sin pretensiones exahustivas—como apuntes breves de la arqueología del alma, algo que en nuestro andar hacia mayores despreciamos un día por asuntos más graves y urgentes, otros juegos, pero con balas de verdad. Lo que aquí ocurre alrededor de los niños surge del túnel de los principios, refrescando a cada quien con aire de tierra madre, paisaje del que nos va quedando una estela cada instante más difusa.

*Pecu, piquin,  
rabucu de escoba,  
dime qué años faltan  
para la mi boda.*

Bajo el Santuario del Mont, Cataluña, hay una capilla donde las mujeres depositan agujas; dicen que el hacerlo con fé les ayudará a encontrar compañía, y las que se sientan en la gran piedra que hay cerca, creen casarse antes de que muera el año; al preguntar por qué lo hacen las casadas me aclaran: «Para tener el hijo pronto».

*Sempre me xodes,  
nunca me empreñas,  
na miña casa  
non quero che veñas.  
Sempre me empreñas,  
nunca me xodes,  
na miña casa  
non quero mais homes.*

Hay quien siente humillante la esterilidad, lo que con los años ha desembocado en prácticas de todo tipo para favorecer la concepción, como cambiar las aguas de beber, quedarse con los pies en alto después del coito, tomar infusiones, hierbas, yacer dentro de un artesón, o en santuarios por sus días festeros; generalmente, flecos de antiguos cultos paganos succionados por el cristianismo. En algunos sitios se cree que la mujer no queda embarazada porque uno de los dos cónyuges no ama al otro; hablan de las aguas sulfurosas de los Baños de Carratraca, ese pueblo que es derrame de cal por los Montes de Málaga, o de las nueve olas plenilunares de La Lanzada, por Sanjenjo, no quedando encinta las que tuvieran «encantamiento».

*Nosa Virgen de Lanzada,  
altña se foi por,  
dalle o aire, dalle o vento,  
dalle o mar polo arredor.*

Ante la dificultad podía la pareja holgar a lo duro en la piedra de la derruida ermita de San Guillermo, Finisterre, a la vista del santo testigo; culto lítico, vieja creencia universal de que el genio interno de las piedras tenía poder generador, adorando los pueblos a bellos megalitos, costumbres venidas de tiempos oscuros, borrosos, atribuyendo la Iglesia los hechos prodigiosos a la mediación de algún santo, que para cada asunto puso uno. Al Santuario del Monte Aralar, San Miguel in Excelsis, las mujeres en tales circunstancias asistían a misasentadas en cierta piedra de la que esperaban remedio; también están la Rosaladera de San Martín, en La Garrotxa; el Astic del Congost de Eriñán, Conca del Tremp; la de Bellmunt, Vich; Bellera en San Feliu de Llobregat; la Piedra Fecundante, Santuario de la Salud; el Otero de la Higa, en Tonya, que presenta formas parecidas a genitales femeninos, contra las que las mujeres estériles solían frotarse, que tienen su leyenda: «Erase que hubo allí casa de monjas, que, por lujuria, fueron malditas y empotradas en la roca, quedando sus debilidades más a flor que el resto del cuerpo fosilizado». Hay que añadir la del Valle de Nuria, donde se ubica el Santuario de la Mare de Deu, con olla y campana que San Gil dejó olvidadas; piedra que, en estado original, presentaba salientes de potente utilidad a las mujeres que deseaban quedar encinta; ellas resbalaban sus cuerpos rozándose profundamente, hasta que la Iglesia sacralizó el rito, siendo ahora pedestal de una cruz, «Creu d'Enriba». Respecto a la olla, las mujeres colaban la cabeza en ella y los maridos tiraban de la cuerda de la campana; según los hijos deseados, así los toques, de donde salieron madres, muchas de ellas sordas. Me contaba Magí el dicho popular que flotaba por Gerona: «Habrà ido a Nuria a ficar el cap de la Mare de Deu». En Santa Casilda, Briviesca, se tiraban piedras al estanque con intención de lo mismo; los guijarros del fondo cuantificaban los nacidos por mediación de la Santa. Interminable sería la enumeración de elementos con semejante poder. Yo ví de niño en Asturias, por San Juan, a mujeres que se revolcaban desnudas por los prados húmedos; se me respondió entonces: «Si ese agua fertiliza la tierra, ¿por qué no a ellas?».

*A Santa Ana, que no paría,  
la quisieron echar del Templo,  
y ella por quedarse allí  
parió a la Virgen María.*

Por el Pirineo catalán se colgaban del cuello «columnarias», monedas acuñadas en tiempos de Carlos III, convencidas de quedar encinta dentro del mes, metal que debía agujerarse colándole un hilo rojo con siete nudos. No paraba la cosa en conseguirlo; luego se pedía para que el parto fuera llevadero:

*Que ixca tan dols com ha entrat.  
(Que salga tan dulce como entró)*

Lo más común, ya conseguido el embarazo, era pedir la «horita corta», un

parto «apañao», no largo, para lo que andaba San Ramón Nonato en cuadro o imagen en la propia habitación de la parturienta:

*Las mujeres al parir  
se acuerdan de San Ramón,  
y bien que olvidan al Santo  
cuando están en la función.*

He visto velas con pedestal ramoniano que se encendían al comenzar el parto, en la fé que éste debía durar lo que la llama en alcanzar la cabeza mística, pues al santo no le gustaba que se la quemasen; en otros lugares se le colgaba de la cuerda del pozo, rayando agua, o bocabajo, en pésima postura, con cacharros de agobio, forzándolo a abreviar el parto para salir él mismo de tan mala situación. Se sabe que a Nonato se le nació, pues vino al mundo de cesárea practicada a la madre post-mortem, camino del cementerio. En la provincia de Jaén acostumbra la embarazada a asistir a misa de pie dentro de su noveno mes, en la creencia de que lo que dure el rito, así el parto. El buen Nonato, o Santa Lutgarda, o patronos locales, o advocaciones personales, que pueden ser itinerantes, como la colcha de Colmenar Viejo, Madrid, que va a las casas a cubrir la cama donde se va a producir el alumbramiento; para casos de mucha apretura se podía recurrir a los «estadales», cintas verdes, rojas, blancas, con la Virgen de la Cabeza, o a llaves sobre el vientre desnudo, o a la planta llamada «rosa de Jericó», de porte seco que, al humedecerse, abría y motivaba a la mujer. Me dice María: «Se llama así porque se abrió al caerle gotas de leche de la Virgen el día que supo que Herodes quería matar a todos los niños». También se contaba con ayudas puramente mecánicas, como sillas de parto, «silletas», «servicios», «bacines» en barro; parideras, al fin; y podía distraerse el dolor provocando otro, no mayor, desde luego, colgando de la cabecera la Cruz de Caravaca, que al entremeter los dedos y apretarla hacía daño suficiente para soslayar un poco el buen mal trago de dar a luz; un relicario cubierto de seda, al que llamaban «el Niño en cruz» se tenía por bueno en Crevillente para aligerarlo. Ritos, formas externas, manifestación del mito como hipótesis de trabajo que nos vamos proponiendo los humanos cuando lo racional no nos gusta o nos cansa.

*El niño canta en el seno  
de Anunciación presentida.  
Tres balas de almendra verde  
tiemblan en su vocecita.*

(Federico García Lorca)

Sobre antojos, existe buen muestrario, mayormente dirigido a satisfacer el hambre a que la dieta de estado obligaba a veces, en el convencimiento de que cualquier capricho no resuelto repercutiría en el que fuera a nacer –nombre pescado, tocino, claveles, colores–. En la zona de Fonfría, Lugo, según Herminio

Villaverde, durante las proclamas, a noviazgo cuajado, cuidaban ambos de no asistir juntos a misas de amonestorios porque los niños que vinieran podían salir tartamudos, o traer el «cabestro», membrana bajo la lengua que les impediría hablar bien; ni pasar bajo el ramal de una caballería que estuviera enganchada a una argolla, caso de embarazo antes del casorio; o cuidar la futura madre de no palpar parte alguna de su cuerpo después de haber tocado pescado, flores, cosa antojada y no conseguida, pues el niño traería mancha allí mismo.

En Nieves, Pontevedra, se podía producir el bautizo antes de nacer, normalmente sobre un puente, martes, noche de plenilunio, en la creencia de que la madre, experimentada en hijos malogrados, hallaría remedio; vieja fórmula de encomendarlo a las divinidades; ella bajaba a la orilla del río mientras dos allegados se plantaban a los extremos del puente, cuidando no cruzara animal que pudiera cortar el hilo mágico que se tejía, y menos, perro negro, que añadía maleficio, revoltillo interno, desgracia; la primera persona que pasara era obligada a apadrinar al fruto que aún no había estrenado la luz, realizando el rito allí mismo, en nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, sin pronunciar «amén»; en algunos sitios se le ponía Ignacio, o Ignacia; el rito era el «enxembramento»; el padrino accidental tenía derecho de apadrinar en la Iglesia al niño una vez nacido. Entre los vaqueiros de las brañas cercanas a Luarca, cuando iban a bautizar a un niño, le llevaban pan de centeno con dos cruces marcadas, impidiendo con ello que persona asistente pudiera embrujarlo.

*Platero, no sé si entenderás  
o no lo que te digo: pero ese  
niño tiene en su mano mi alma.*

(Juan Ramón Jiménez)

Por la zona de La Alberca, Salamanca, los padrinos natos del primer hijo eran siempre los abuelos paternos, los maternos esperaban al segundo; luego había obligaciones para la madrina: comprarle determinadas prendas de vestir o regalarle un hornazo en fecha señalada. De importancia durante el embarazo y en el parto es una persona que no une con la madre por lazo familiar, pero que queda fuertemente ligada por su condición de «comadre»; hay sitios donde es regla que ambas se hablen de usted por siempre, por vecindad o trato que pudiera existir.

*A falta de buena madre,  
que Dios la haya llevado,  
no existe niño llorado  
que no lo acune comadre.*

Curiosa copla se conserva en Alosno para los días navideños, que refleja a un San José reliando la manta humana de los celos al ver a María encinta:

*O mienten los ojos míos,  
o está mi vista turbada,  
si lo que es ésto que miro  
mi esposa veo preñada,  
me he de volver del sentido.*

En Santa Lucía, Gran Canaria, el marido de la parturienta era el que se encamaba, como dolorido, con el niño al lado, la mujer sentada en una silla recibiendo obsequios; de las coplas del Niño, de Alosno, entresaco la estrofa de las visitas y regalos:

*Un caldero de leche  
le regaló Constanza,  
estos son los regalos,  
que los pastores mandan  
vaya de gloria y vaya.*

En Villajoyosa, si el niño nacía envuelto en membrana o «camiseta», se le consideraba suerte, poniéndosela de escapulario cuando mayor.

*Tu risa me hace libre  
me pone alas.*

(Miguel Hernández)

En el mundo mítico, las Xanas, en Asturias, no amamantaban a sus xaninos, sino que iban a casas aldeanas a cambiar, sin ser vistas, el propio por el suyo, de manera que, una vez alimentado por la ingenua nodriza, la Xana volvía cada cual a su cuna sano y salvo. El primer alimento viene de los pechos de la madre, que ya desde antes de dar a luz se procura una profilaxis para que no se le caigan, reblandezcan, agrieten, conservándolos endurecidos, bien con manteca de cerdo, aceite, miel, limón, leche de oveja, agua fría, flores maceradas, vinagre, sebo de gata parida, aguardiente, agua salada, cera virgen, grasa, o frotándoselos, metiéndolos en un cuenco con estos mejunjes, aplicándose apósitos, o apretándolos con monedas de oro o plata. A la leche vivificadora se la pretendía atraer con el anillo de casamiento colgado al cuello, o puesto un rato en cada pezón, o piedras pequeñas engarzadas en plata o cobre, rosarios de cantillos diversos, untes para piel de paridas, cuentas para que al niño le cundiera sacar de la teta, preparados que un día se vendieron a pregón por las calles; valía una llave, un petacón, un Amadeo, trozo de bula, hoja de Evangelio, estampa de la Virgen de la Leche; protección era humedecer los pechos con agua bendita, santiguarse con la izquierda, rozarse una cruz, hacérsela con la mano en la boca al niño antes de mamar; de una u otra forma, se sintetizaba el deseo:

*Que me cures los mis pechos  
que el niño pueda mamar,*

a sabiendas de que la lactancia era esencial en la vida del Llegado, creyéndose que si moría sin mamar, iría al cielo, pero si ya había catado leche, al purgatorio, no a penar sus faltas, que aún no le había dado tiempo, sino las de la madre o nodriza; caso que se agarrara con fuerza al pezón, sería un enamorado de la familia. En La Alberca, aparte del chupete sustitutivo, al nacer le colocaban los «dijes», manojo de objetos mágicos: «Los Santos Evangelios para apartarlo de todos los peligros, la piedra de la leche por si se le entrillaba el pecho a la madre, la media Luna por si al niño lo cogía la Luna, la cascabelera para cuando llorara, –antigua creencia que la pequeña sonaja contenía piedras procedentes de la divinidad–, la castaña indiana para evitarle el mal de la vista, el niño en cruces, relicarios para males distintos». Allí escuché decir a una parturienta que bebía agua con piel de culebra para echar la placenta pronto, poniéndose una llave hueca en la espalda para que no le «criaran» los pechos; después, me amplió: «Cuando está la mujer encinta, se le echa una perra por el pecho y se deja caer al suelo; si sale cara, es niña, si cruz, niño; si tiene erisipela, se busca una cebolla chirri y cuando coge a los niños la Luna, se le ponen las piernas y el culo colorado, entonces se le coloca la media Luna y le pasa el mal; si los niños están empachados, se les pone bolsita de soma al vientre y desaparece el empache; si le duele la barriga se le cuece una gota de anís y se le da con miel templada; también se cura con una patata con una rajina y una cala; si la madre tiene fiebre se busca un alacrán, se le frie con aceite bueno y se frota; si está acatarrado el niño se le hace sebo de carnero con cera virgen, se le pringa un trapito y se le pone caliente en el pecho». Si al salir el niño al mundo fuera raquítico o endeble, partirán un roble joven en dos, a lo largo, y tres doncellas lo pasarán a su través conjurando en síntesis: «Tómalo mal, dámelo bien»; luego atarán las dos partes del árbol con ropas del niño, en la creencia que si la madera cura, el niño también; si es herniado, lo pasarán a través de un guindo abierto:

– *En el nombre de la Santísima Trinidad, tómallo, Juan.*

– *En el nombre de la Santísima Trinidad, dácalo, María.*

O emplearán ésta fórmula que sentí en diversos puntos de Galicia:

– *Toma, María.*

– *¿Tú qué me das?*

– *Un engenido.*

– *Un engenido non quero. Eu quero o neno gordo, sano e florido.*

Así por tres veces, con poca variación de lugar a otro.

En La Oliva, Fuerteventura, la ceremonia se hacía abriendo un gajo de higuera o granado, reuniéndose tres Juanes y tres Marías, con lana, hilo y barro. De los hombres, uno amasaba, otro cogía al niño y otro abría el gajo; de las

mujeres, una hilaba, otra alcanzaba al niño, la tercera sostenía la vara con el Juan enfrente:

*– María, ahí te mando esta criatura, para que me la devuelvas sana acá, en el nombre del Padre, del Hijo, del Espíritu Santo.*

*– Juan, ahí te devuelvo esta criatura, sana, en el nombre del Padre, del Hijo, del Espíritu Santo.*

El niño era pasado tres veces por el gajo abierto, que se hilaba con la hebra de lana, forrándose con el barro amasado. En los nueve días siguientes había que regarlo, rezando, antes de salir el Sol. Cuando al cabo, se le quitaba el vendaje, se relacionaba su curación con la del niño. Lo de sanar a base de pasar al niño entre vegetales o piedras, lo he visto hacer en diferentes sitios, lo mismo en Cataluña, Galicia, Canarias, o Andalucía; en Alora, Málaga, en la ribera; en Orense, bajo el Penedo Vigón, dos formidables masas de granito en cuya oquedad el niño es colado y sacado bajo la misma fórmula de conjuro: «Te lo cambio malo por bueno». Otra costumbre, para los niños que no nacían normales, era darles suavemente con la cabeza en una piedra, Capilla de San Bartolomé, o, durante las fiestas, llevarlos a la Parroquia con las piernas trabadas con lana, porque tardearan en andar; el raquitismo era interpretado en algunos pueblos como síntoma externo del mal de ojo, cosa que comprobaban tomando ciertas medidas al niño a ver si coincidían; mal de ojo, de fillo, aojamiento, agüeyau, tantas maneras de llamarlo como de curarlo. Era creencia que el mal se lo había causado lo mismo persona que animal. En algunos sitios creían que lo producían los que tenían un «ojo de plato», uno mayor que otro; para evitar que los niños lo sufrieran, se les ataba a la muñeca un trozo de tela granate; algunas madres del Sur hacían a sus hijos cruzar los dedos al paso de alguien que no les daba confianza. De Asturias provienen estas oraciones para acompañar al rito de la curación:

*Que seque quien el mal de ojo te echó.*

*El mal de ojo te corto,  
ya el mal te pasó,  
en el nombre del Padre,  
del Hijo, del Espíritu Santo.*

Agotados de tanto trajín, puede que los niños se durmieran sin más; para el remolón, surgía el trasteo de la silla de anea balanceando cuerpo de madre, comadre o abuela, el canto de las nanas, ésta de Sa Pobla, Mallorca:

*Dormiu, petitet, dormiu,  
dormiu que te musoneta,  
dormiu per la garrideta,  
dormiu sa son que te niu.*

O norteano Castilla:

*Este niño tiene sueño  
quiere dormir,  
un ojo tiene cerrado,  
el otro no lo puede abrir,  
roo, roo,  
tu padre fue a León,  
a comprarte unos zapatos  
de pelleja de ratón,  
madre a La Bañeza...  
no te quiso amamantar,  
duérmete, niño, angelito,  
antes que venga la mora,  
que anda de casa en casa  
preguntando  
a ver el niño que llora.*

O estas Nanas del Niño, de Alosno:

*Boquita de amapola,  
lirio en capullo,  
duérmete vida mía  
mientras te arrullo;  
duérmete, que del alma  
mis cantos brotan,  
un delirio de amores  
es cada nota;  
pero cierra bien mío  
tus ojos bellos,  
aunque tu madre muera  
sin verse en ellos.  
Fuentecilla que corre  
clara y sonora,  
ruiseñor que en la selva  
cantando llora,  
este Niño en la cuna  
se balancea,  
mi Niño tiene sueño,  
bendito sea,  
ea, a la nanita nana,  
nanita ea,  
eaaaaa.*

O en cualquier penumbra, momento, regazo de esta geografía agónica, apasionante:

*Duérmete, niño mío,  
de mis entrañas,  
que eres lo más bonito  
que hay en España.  
Duérmete, niño mío,  
duerme y no llores,  
que te está viendo la Virgen  
de los Dolores.  
Duerme en tu cuna,  
rey de mi amor,  
a un lado la luna,  
al otro el sol.  
Si este niño durmiera,  
yo le daría un real,  
para que fuera a comprarse  
un cachitillo de pan.  
Este niño chiquito  
no tiene madre,  
lo parió una gitana,  
lo echó a la calle.  
Este niño chiquito  
no tiene cuna,  
su padre es carpintero,  
le va a hacer una.  
Ea, la ea,  
mi niño tiene sueño,  
bendito sea.  
Este niño no quiere  
que lo duerma yo,  
que lo duerma la madre  
que lo parió.  
Mi niño chiquitito,  
ea la luna,  
¿dónde andará tu madre  
que no te arrulla?  
Duérmete, niño mío,  
que tu madre fue a lavar,  
y en cuantito que venga  
la teta te va a dar.*

Tras las nanas, quizás el primer canturreo que perciba el niño sea el que acompañe a sus primeros gestos aprendidos:

*Palmas, palmitas,  
higos, castañitas,  
pastillitas de jabón,  
qué buenas son;  
tu papá fue a la feria  
y pronto vendrá,  
te traerá un perrito  
que te dirá guá guá.*

*Cinco lobitos,  
tiene una loba,  
cinco lobitos  
detrás de una escoba.*

Aparte las bromas y cosquillas que algunas de estas canciones conllevan:

*Cuando vayas a la carnicería  
le dices al carnicero  
que te dé media cuarta  
de este ternero,  
pero que te la corte de aquí,  
de aquí, de aquí...*

Para poco después, caso de alboroto, amenazarle con que viene el lobo, el coco, el Sacamantecas, el Tío del Saco, personajes que le harán estrenar porción de miedo:

*Duérmete, niño,  
que viene el coco,  
y se lleva a los niños,  
que duermen poco.*

De una u otra forma, cantos de arrulladora. Juan Ramón Jiménez recoge uno en Platero y Yo, que pone en labios de la carbonera:

*Mi niño se va a dormiii  
en graaasia de la Pajtoraaa...*

Pausa. El viento en las copas...

*...y pooor dormise mi niñoooo,  
se duerme la arrulladoraaa...*

Por Reyes, en Barcial de la Loma, Valladolid, los niños cantaban y pedían el aguinaldo:

*Aguinaldo pedimos, señora,  
para el Niño que está en Belén,  
torreznicos y longanicicas,  
y otras cosas que nos dé.*

La participación pasiva o activa de los niños en el folklore, creativa en lo que se refiere a sus juegos, tenía y tiene cabales muestras en nuestros pueblos.

*Cuando supo Blas el Chato  
que el niño quería fiesta,  
arrancó el naranjo verde  
que estaba junto a su puerta.*

El primer día de enero de cada año, según viene haciéndose desde siglos en Palencia, la Cofradía del Dulce Nombre organiza el «Bautizo del Niño Jesús», privilegio único en todo el ámbito cristiano, llevándose a cabo en la Iglesia de San Miguel desde el siglo XVI. Se trata de una talla llevada en andas, con carroza, templete, campanillas; la procesión es seguida por muchas madres con sus hijos chicos, que corean un clásico villancico, el «Ea», que narra el nacimiento de Jesús, con letra y música anónimas, cuya métrica es:

*¿Dónde está?  
el que ha nacido,  
en tu reinado?  
En su busca venimos  
para adorarlo.*

Tras el bautizo se tiran caramelos y confituras a los niños en lo que llaman la pedrea, lo que suelen hacer los padrinos. En Castrillo, El Colacho tiene hoy día relación terapéutica con los niños; es un personaje que viste de amarillo y rojo, máscara endemoniada, ha de estar casado, perteneciendo, como todos los nacidos en el pueblo, a su Cofradía; es otra reliquia pagana, eslabón suelto que los tiempos no quisieron borrar del todo, que irrumpe en mitad de la Misa, latigando a las mujeres, llegando al presbiterio a imitar con sorna los movimientos del cura, y que corre por las calles saltando sobre los niños herniados, tendidos sobre un colchón, deshaciendo maleficios que pudieran acecharles. En Valera de Abajo, Cuenca, la pelea tradicional entre Moros y Cristianos es por un niño. En Atienza, Guadalajara, se conmemoran cada Pascua de Pentecostés los hechos por salvar a Alfonso VIII, siendo niño. La víspera, hacen siete tortillas de merienda, como las jornadas que tardaron los arrieros en llevar al Rey niño a Avila. Parece ser que Fernando II de León, su tío, quiso quitarle trono y tierra; los arrieros del pueblo arremetieron a galope; de ahí la fiesta. En relación con la de los toros, en Benavente, Zamora, corren el toro enmaromado. Dice la leyenda: «Cruzaba una familia la finca de la condesa, y un toro abochornado embistió contra ella, matando a uno de los niños. La dueña mandó matar al toro y dejó dicho que a partir

de esa fecha y para siempre, sería enmaromado un toro por sus astas y corrido por las calles hasta morir». Debió pesar aquella pérdida en la conciencia condal, pues dejó parte de sus bienes para que la venganza se repitiera cada Corpus en el animal. No sé si por seguimiento inconsciente de la leyenda, tal si el alma del niño se multiplicase y viniera a recomponer el lejano hecho, se han inventado el «torito del alba», animal pequeño e indefenso al que solamente pueden lidiar los niños. Las niñas de Alosno, Huelva, cantan:

*Que salga el toro  
el toro para la calle,  
dejarlo solo  
que no se vaya  
que aquí lo espero,  
con la capilla  
de terciopelo,  
los zapatos de bolilla  
y luciendo medio pie.  
¡Torooooo!*

Las de Briviesca, Burgos:

*Al corro, Manolo,  
mi papá está en los toros,  
mi mamá más allá,  
que me doy una culá.*

*Perico el de los Palotes  
quiere meterse a torero,  
y su padre no le deja  
porque tiene mucho miedo.*

*Dame la espada y la capa  
que me voy a torear,  
porque me ha dicho un torero  
que el toro me va a matar.*

*A mi no me mata el toro  
ni tampoco los toreros,  
a mi me mata una niña  
que tiene los ojos negros.*

Parece como si en la frontera de acceso al mundo adulto, los niños dejaran todo este bagaje olvidado sobre el último andén de sus juegos, con toda esa jurisprudencia transmitida boca a boca, declaración de base:

*Mi juego, mi bola,  
me voy perdiendo o ganando.*

*Manzana podrida,  
yo busco mi salida.*

En silencio podrían jugar a canicas niños de los más alejados lugares, seguros del respeto mutuo a las reglas de la partida:

*Dos del hoyo, una de delante.  
No se gana la bola de butre.  
No vale maña que no sea la propia.*

Ir perdiendo, es ir «cagando», «enclucando», «espichando», en el niño; «mala» en la niña; «dar por tablas» es hacerlo de rebote, y vale o no, según se establezca de principio, como «flojo arrimar»; con leves cambios de forma, manejarían conceptos como: «taco, tablas, maña, sucio, bombeado, pitorra», fluyendo el discurso en el convencimiento común de unas pautas de palabra, verdaderas instituciones sociales, grabadas a fuego en el libro incoloro de su filosofía:

*Cada cual, cada cual,  
que aprenda su juego.*

Advirtiendo quizás, para espabilar a los más lentos:

*Quien no lo haya aprendido,  
tiempo ha tenido.*

No faltan en su repertorio los cuentos populares encajados en cualquier juego. «Los siete cabritillos» lo sentí por los pueblos del Maestrazgo:

*Viniu, viniu, cabretes,  
que ving de pasturar,  
en las mamelletes plenas  
pa donar vos de mamar.*

Ni romances antiguos conservados en sus voces y convertidos en canciones de corro:

*A la verde, verde,  
a la verde oliva,  
donde cautivaron  
a las tres cautivas.*

Los trabalengua, que no pertenecen a otro idioma sino al del puro ritmo, son, con frecuencia, comunes a puntos distantes; hay hasta quien piensa en un idioma críptico sólo para iniciados de cierta edad:

*María Cuchíbrica / se cortó un dédrico / con la cuchíbrica / del zapatérico,  
/ se la curóbico, / con agua calíbrica / y algodónilo.*

*Ortanchibiri, ortanchibiri, / majolela, maquiquila, / ortanchibiri, la malua, /  
aguachifú, aguachifú, / de la naranja, / aguchifú, aguachifú, / de la majau, de la  
majau, / me como un elefante, / y me quedo tan campante.*

*Un gogo y una goga, / en la edad de gogolandia / como gogolandi, vani,  
/ como gogolandi, vani, / gogolimade, gogolipade, / gogolisón de la sonerene, /  
como gogolandi, vani, / al son de la sorene, / ha nacido ya un bambino.*

Jugando se ha conservado ésto, ínfima parte del todo; se podría hacer una lista interminable de juegos, dentro de cuya práctica, el niño y la niña se han ido haciendo, aprendiendo todos de todos de sola vez, ensayando pleitos, moderando pulso, atacando de frase, soslayando mirada ante quien provoca la primera timidez, no rompiendo baraja sino por cansancio, cierre de marco, galopar de las horas, llamada de las madres para la cena. Pero insisto en que no gozan los juegos de asepsia total frente a la influencia de los adultos: los buenos persiguen a los malos; el que yerra, paga, quedándose a dar, caso de las niñas, haciendo de burro, en los niños, y en la notoria división de roles según sexos, lo que se atenúa en los juegos mixtos; ¿a qué niño o niña no le apetecería compartir con el otro sexo el teje, la comba, el corro, la rueda o el balón? A la niña se le ha «visto mal» la competitividad, el salto desmesurado, la escalada, la lucha, la carrera, el subir al árbol, relegándola, la más de las veces, a la pasiva tarea de dar palmadas en el suelo volteando cromos, ángeles, lirios, doncellas; a vestir muñecos, igual con la prenda «primorosamente» sacada de sus manos, ejercicio de paciente espera; o devorar viñetas de príncipes guapos en la intimidad de la torreta, mientras el niño peleaba abajo –en contacto con los elementos– con el dragón de muchas cabezas que obstruía la puerta. La sogá fortalece el busto, y el diávolo; la comba, las piernas, como el elástico, el teje: espacio limitado y dirigido, compartimentos estancos. El niño monta el burro, compite en carreras, se revuelca, suda, huele, hace de héroe, cuele bolas en el agujero, es admirado si vence, se agacha, abre las piernas, mea en cualquier sitio, estando «mal visto» su internamiento en los vericuetos del teje, variopintos del cromo. La presencia del niño no es siempre cantada por las niñas como alegre cercanía del compañero:

*¡Qué tontas son las mujeres  
que de los hombres se fian!  
A las mujeres palizas,  
a los hombres puñaladas,  
y a los niños de la escuela,*

*avellanas americanas,  
y a los niños del colegio  
una torta por la cara.*

No sé por cuánto tiempo se podrán sentir por nuestros pueblos ejemplos vivos anchando calles y plazas con palmas, gritos, risas, carreras; es posible que en ellos se resista a morir esta rica cultura que los niños aprenden, usan, olvidan, que la reciben como doctrina de grupo, con gran porción de mezcla aduta, pero dejando aflorar siempre sobre el gris condicionante la carga imaginativa del que tiene que aprenderlo todo.

*Han puesto una librería  
con los libros muy baratos.*

Decía que los niños dejaban este bagaje olvidado en la última estación testigo de su mundo, carga sabia que no sabemos dónde va luego, en qué transforman, por qué la sustituyen que los haga, al menos, tan felices; la frontera de los juegos en la niña suele coincidir con la presencia de la primera regla; puede que el abandono se deba a que al otro lado descubran ambos sexos el señuelo de poder jugar juntos y libres a la misma cosa.

## **NAVAZOS Y VIÑAS DE ARENA: DOS METODOS DE CULTIVO EN EXTINCIÓN EN EL LITORAL GADITANO**

*J. A. RUIZ GIL; J. J. LOPEZ AMADOR y  
E. PEREZ FERNANDEZ.*

Museo Municipal. Puerto de Santa María

Cuando en los años 1985 y 1987 uno de nosotros, J. A. Ruiz Gil, recibió autorización por parte de la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía para realizar prospecciones arqueológicas superficiales, tuvimos ocasión de comprobar la existencia de un buen número de viviendas dispersas y de algunas estructuras de carácter agrícola. La zona donde encontramos estos restos, y los calificamos así como consecuencia de estar en ruinas y abandonadas las explotaciones, es la situada en líneas generales entre el litoral portuense y la carretera que se dirige a Sanlúcar. En definitiva se trata de una amplia superficie cubierta por dunas fijas con una vegetación de pinos (1).

El método seguido en esta investigación fue el de completar el análisis arqueológico superficial con estudios de bibliografía (la más antigua que presentamos fue obtenida en la Biblioteca Nacional de Madrid); por otro lado recogimos la documentación contenida sobre el tema en el Archivo Histórico Municipal de El Puerto de Santa María. El estudio bibliográfico nos ha aportado la totalidad de la información sobre el navazo sanluqueño, sin embargo, el de archivo ha documentado las viñas de arena portuenses. En resumen, presentamos aquí el resultado de una investigación que desde un principio ha tenido como máxima el saber, el conocer, qué era aquello de apariencia «moderna y sin importancia» que encontramos en las prospecciones arqueológicas.

A mediados del siglo XVIII surgió en la costa noroeste de la provincia de Cádiz un nuevo sistema de cultivo: el navazo. En no pocas ocasiones se le ha considerado uno de los métodos de explotación del suelo más curiosos y sorprendentes en el ámbito de la agricultura mundial. Sin embargo, a pesar del interés propio que encierra y de las variadas posibilidades de estudio que ofrece, hasta la fecha es prácticamente inexistente bibliografía alguna sobre el particular, vacío que se acrecienta coetáneamente al encontrarse de forma residual y en vías de desaparición a corto o medio plazo.

Sucintamente, el navazo es un método agrario que emplea las dunas situadas en las cercanías del mar como asiento para cultivar, principalmente, productos de huerta. Según García del Barrio Ambrosy (2) su peculiar topografía genera un microclima caracterizado por una humedad media superior al 75 % y mínima del 55 %; una escasa insolación; temperaturas entre 35 y 5º, con una media de 20º; y por la ausencia de vientos.

Si bien las actuales estructuras socioeconómicas se han decantado por el rendimiento hortofrutícola en modernos invernaderos –con una amplia proyección en nuestra zona–, justo es no dejar en el olvido al navazo y reconocer sus peculiaridades. Por otro lado, e inevitablemente hemos de anotar que una de las razones básicas a la hora de presentar este artículo reposa en la admiración que nos suscitó la capacidad de una comunidad para generar ante situaciones precarias respuestas altamente satisfactorias, basadas éstas en la intuición y la sabiduría popular, o lo que es lo mismo, ejemplo de acoplamiento perfecto entre un medio ambiente, aparentemente hostil, y el Hombre como creador, receptor y transmisor de sus hechos culturales y tradiciones.

La indicada ausencia de estudios contemporáneos sobre los navazos, junto a un débil apoyo de fuentes historiográficas limitan en gran medida la exposición del tema (3). El principal documento que utilizamos es un discurso pronunciado por Francisco Amorós en la Sociedad Económica de Sanlúcar de Barrameda el 30 de Noviembre de 1803, posteriormente reseñado e impreso por acuerdo de la misma Sociedad.

## Origen del navazo

Etimológicamente, navazo procede de la voz vascuence *nava*: llanura, a veces pantanosa, situada generalmente entre montañas. Así, en la Sierra de Cádiz se emplea popularmente el término *navazo* o *navazuelo* para designar a pequeños valles con estructuras de cuenca final que actúan de receptor de aguas de lluvias, que desaparecen por sumideros. Extrapolando el entorno geográfico y el asiento geológico veremos cómo el esquema en sí es válido para que se aplicase en referencia a las arenas dunares litorales que tratamos.

En algún caso (4) se ha afirmado que la técnica del navazo fue traída a nuestra zona en época hispanomusulmana desde los oasis africanos y arábigos, origen que a falta de pruebas documentales o arqueológicas no podemos ratificar (5). Para M. Bustos (6) los navazos habían sido utilizados por los árabes, adoptándolo posteriormente los sanluqueños. García del Barrio Ambrosy (7) opina no en origen directo sino en un parentesco «con los cultivos de los oasis saharianos» y con los de Los Lunas, en las arenas del desierto contiguas al Río Grande, en Nuevo Méjico.

Los datos conocidos sobre la Historia de la agricultura del regadío en España no son muy amplios. Parece ser que en la zona del valle del Guadalquivir los romanos siguieron conservando los canales construidos anteriormente por los cartaginenses al modo y sistema ensayado por los egipcios en el Nilo. Los visigodos protegieron el regadío y las huertas en la legislación contenida en el *Liber Iudiciorum*. Durante el período hispano-musulmán la agricultura de regadío tuvo una gran expansión, aunque en la zona gaditana su tradición es desconocida, si exceptuamos las huertas de los valles de los ríos en Arcos, Vejer, Benamahoma, etc.; y la atribución de los navazos, que como más adelante explicamos es del todo infundada. Durante la Edad Moderna se documentan también huertas, si bien junto a los ríos, como las de El Puerto en la Madre Vieja del río Guadalete.

Años después, a mediados del siglo XIX, se encuentran referencias a las casas de campo que en El Puerto de Santa María y en Chiclana tienen los grandes comerciantes gaditanos. Los jardines de estas casas producían principalmente frutas, verduras y flores para el consumo familiar, vendiéndose el excedente en el mercado gaditano (8).

El sistema tradicional de cultivo de huertas en Chiclana ha permanecido inalterable hasta hace pocos años. Se trataba de un sistema que asociaba la agricultura de huerta y la ganadería de vacuno, procurando el estiércol para abonar la huerta y la energía animal que impulsaba la noria que extraía el agua. Los animales (3 ó 4 vacas), por otro lado, se alimentaba de maíz y de desperdicios de verduras. La leche y los becerros significaban otro ingreso familiar. Las semillas provenían de la misma huerta, puesto que se trataba de un sistema que se autoregeneraba. El cultivo era familiar y no precisaba maquinaria. Principalmente se producían lechugas, coles, coliflores, patatas, judías verdes, guisantes, alcachofas, acelgas, etc., que se vendían en Chiclana, San Fernando y Cádiz (9).

Las circunstancias que dieron lugar a la creación del navazo se cimentaron en base a una deficiente coyuntura económica, traducida en la ausencia de lluvias y la escasez de trabajo, que incidieron directamente en un segmento de la población sanluqueña. Por entonces, en 1742, fuertes vientos procedentes del Oeste (conocidos en Sanlúcar como *foreños*) habían provocado que el cordón de arenas *voladoras* que se extendía desde el Puerto de Bonanza a la Punta del Espíritu Santo comenzase a sepultar un sector del Barrio Bajo de la ciudad. Tras la ineficacia de varios métodos empleados para contener el avance de las arenas se logró solventar el problema y al mismo tiempo transformar las dunas, supuestamente estériles; se creaba el navazo en terrenos capaces de producir cultivos de alta calidad.

## Marco geográfico

La localización geográfica más exacta que hemos encontrado ha sido la de Löic Menanteau (10), quien ubica los *navazos* entre el cordón dunar de La Algaida y Bonanza, al norte de Sanlúcar. Las dunas de La Algaida se sitúan sobre una antigua isla barrera que estaba separada de Bonanza por una primitiva boca del Guadalquivir, lugar en el que precisamente hoy encontramos los navazos.

Así pues, encontramos que los navazos no sólo quedan ligados geográficamente a Sanlúcar de Barrameda, sino también al desarrollo y evolución de la desembocadura del Guadalquivir. El abandono del cercano despoblado protohistórico del Cortijo de Eborá, así como la continuidad poblacional en La Algaida señalan el cambio de cauce del río. Los factores aducidos para estos nuevos derroteros se relaciona con los aterramientos fluviales y con las corrientes marinas del Golfo de Cádiz, que ayudadas por el viento dominante del Poniente o del Oeste van formando la barra de arena de Sanlúcar. Hacia 1528 la ciudad se

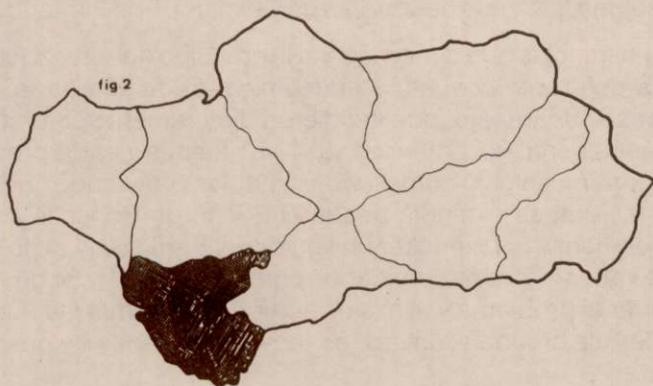
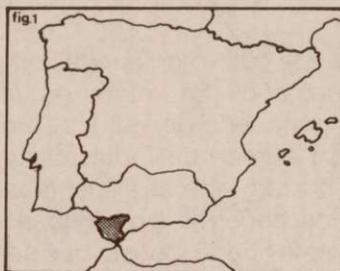


Figura 1 y 2  
Situación de la provincia de Cádiz en la Península Ibérica y en Andalucía.



Figura 3

Bahía de Cádiz y desembocadura del Guadalquivir: 1, Sanlúcar de Barrameda. 2, Chipiona. 3, Rota. 4, Puerto de Santa María. 5, Puerto Real. 6, Cádiz. 7, Coto Doñana. 8, Río Guadalquivir. 9, Río Guadalete. 10, Marismas.

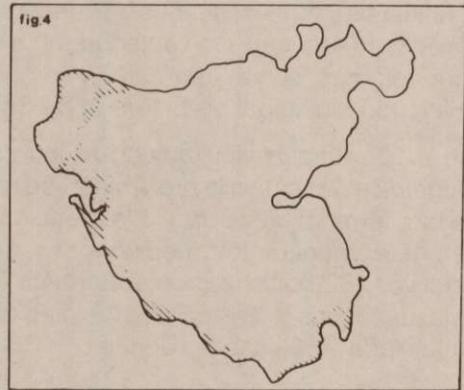


Figura 4

Provincia de Cádiz, zona de ocupación de navazos y viñas en arena sobre el litoral gaditano.

extiende hacia la playa, en el sector fronterero al Castillo de Santiago, formando el Barrio Bajo, según Menanteau, aunque en la ribera ya se habitaba en la calle Bretones en la segunda mitad del siglo XV. Precisamente en 1742 se fecha la invasión de arena que da lugar al original invento del navazo, que tiene uno de sus componentes en la fijación y control de la arena.

Los navazos se encuentran actualmente en las cercanías de las dunas de La Algaida, nombre de origen árabe que induce a pensar en un bosque. Este bosque de pino mediterráneo fue cedido por el Duque de Medina Sidonia en 1445 al pueblo de Sanlúcar. En 1803 se realizó una planta de pinos, a instancias de Godoy, en las zonas de Getares y Cerro del Aguila. Se trató de una repoblación

y no de un intento de fijar el cordón de dunas, pues el sistema de contradunas artificiales fijadas con pinos fue ideado por Bremontier a comienzos del siglo XIX, en el norte francés. Con anterioridad a esta época las dunas móviles se paraban con retamas, según aparece en no pocos documentos ofrecidos por el Archivo Histórico Municipal de El Puerto de Santa María.

La localización actual de los exiguos navazos en las cercanías de La Algaida es debida a la proximidad de un monte de Propios, al crecimiento urbano sobre terrenos rústicos, y a la creación de la Colonia Agrícola de Monte Algaida en 1908, confirmada mediante Ley de 1910. Esta colonia posee 280 has. de cultivo, 182 has. de monte comunal (pino y eucalipto), 208 has. entre calles, plazas, casas y ferrocarril, 138 lotes familiares de huertas de navazos de 1 ha. cuadrada y 56 lotes familiares de viña de 2 has. cuadradas (11).

### Descripción de un navazo

Fernán Caballero, seudónimo de Cecilia Böhl de Faber, habitual residente en Sanlúcar de Barrameda, inserta en su novela costumbrista *La Gaviota*, ambientada en una aldea de pescadores del litoral onubense, la descripción de un navazo (12):

*«Era una especie de jardín subterráneo, de los que llaman en Andalucía navazos. Fórmanse estos excavando la tierra hasta cierta profundidad, y cultivando aquel enterrado huerto, dando consistencia a los planos perpendiculares que le rodeaban con su fibrosa raigambre, y preservándolo con encopiosos y elevados tallos contra las irrupciones de la arena. En aquella hondura, no obstante la proximidad de la mar, la tierra produce sin necesidad de riego, abundantes y bien sazonadas legumbres; porque el agua del mar, filtrándose por espesas capas de arena, se despoja de su acritud, y llega a las plantas adaptable para su alimentación. Las sandías de los navazos, en particular, son exquisitas, y algunas de ellas de tales dimensiones, que bastan dos para la carga de una caballería mayor».*

### Descripción de un navazo sanluqueño en 1803

Los datos que siguen, colegidos por nosotros, están tomados básicamente de F. Amorós, gracias a unas noticias de Francisco de Terán, arropados con datos sueltos de otros autores. Optamos por respetar los términos descriptivos empleados por Amorós, al parecernos la forma más adecuada a la hora de acercarnos a un navazo modelo descrito a comienzos del siglo XIX.

*«Habrán unos 60 años que varios trabajadores del campo aplicados e*

*ingeniosos, empezaron á fabricar algunos hoyos en aquellos cerros de arenas, sin saberse positivamente las circunstancias que los excitaron á ello (13), y formando con la arena que extraían unos vallados muy altos, profundizaron el ámbito de terreno que les permitieron sus fuerzas o facultades hasta media vara (14) ó tres quartas sobre el nivel del agua subterránea».*

*«Después de construir una profunda planicie resguardaba por el elevado conjunto de arenas de su circunferencia [hacemos notar que los navazos conocidos son todos de forma rectangular, así pues, ignoramos si la palabra que emplea Amorós "circunferencia" se puede entender como sinónimo de perímetro o realmente como algo circular, en cuyo caso comportaría un valor cronológico de gran interés], la rodearon con una zanja que llega hasta el mismo nivel de las aguas formando entre el vallado y la planicie, y suelen también atravesarla con otras zanjas para que corran por ellas las aguas subterráneas hasta una poza (15) o caxa general que forman de material, de lo qual sale un conducto de atenores (16) para que las vierta en la orilla del mar, atravesando aquellos arenales á la profundidad de ocho varas que tienen de elevación algunos de los cerros».*

En la actualidad la poza de material ha sido sustituida en el mejor de los casos por un «tollo» (17) o pozo a flor de tierra a donde van a parar los canales, labrados en la tierra, que en ningún caso llegan a parar al mar. No obstante, hemos podido encontrar atenores y canalizaciones de ladrillo en un navazo abandonado sito en El Puerto de Santa María, entre el Pago de Cantarranas y la carretera que conduce a Rota.

*«Sin embargo de la delicadeza y el tino que exigen estas operaciones, los mismos navazeros las ejecutan, y así que forman su posesión plantan viñas en las valladas o alturas que la circundan, y algunos frutales como ciruelos, damascos (18), alberchigos (19), etc. y por el borde interior, con el fin de contener el descenso de las arenas á la zanja y al navazo, plantan filas de cañas, pitas (20) y otros arbustos».*

*«Después de estas operaciones preventivas se procede al cultivo de la planicie interior, el qual varía según la magnitud y calidad de los navazos, pues los hay de distintas especies. Los de maréa son aquellos que participan del flujo y refluxo del mar, el qual refluye en ellos haciendo elevar y baxar el agua dulce de su fondo según las maréas. Estos navazos son los más apreciables, porque cada doce horas sube el agua subterránea á humedecer las raíces de las plantas, cuya circunstancia les es muy ventajosa, singularmente a los calores del estío, y así crían en aquella estación muchos frutos que no son propios de ella, y que por lo mismo tienen más valor. La superficie de estos navazos se proporciona y gradúa con el punto de mayor elevación de las maréas, para preservar las plantas de una excesiva y darles sólo la conveniente.*

*Los navazos que no son de marea tienen constante el nivel de las aguas*

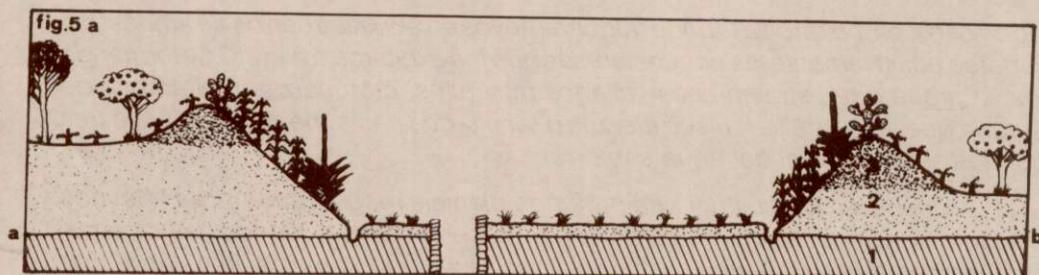


Figura 5a

Reconstrucción ideal de un navazo, sección: 1, nivel freático. 2, suelo de arena donde se excava el navazo. 3, arena producto de la excavación utilizada para el resguardo.

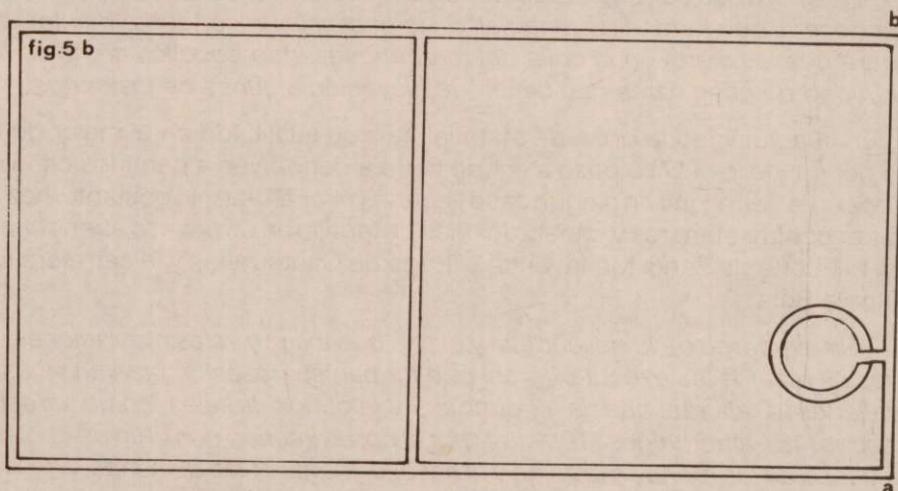


Figura 5b

Canales o zanjas que dan al «tollo» o poza.

subterráneas, con sólo aquella variación accidental que producen las estaciones secas o lluviosas, y por dicho nivel se arregla la mayor ó menor profundidad de la planicie.

Generalmente estos navazos como los otros, tienen un desagüe al mar; pero los hay también que carecen de él, y en este caso son de inferior calidad, porque se anegan en invierno, y si lo pueden aprovechar en verano, siendo así que los otros están fructificando en todo tiempo.

Quando llueve en éstos, se recogen también las aguas, hasta que se elevan



Figura 6

Reconstrucción ideal de una escena de explotación de dunas, protagonizada por los arrieros. Realizada por el pintor Javier de Lucas Almeida.

en las zanjás á una altura que diste un palmo de la planicie del navazo, y son árbitros de regularla abriendo ó cerrando proporcionalmente los conductos de desagüe. Así mismo se aprovechan en algunos navazos las aguas que baxan de la ciudad en las lluvias del otoño; y como vienen revueltas por el polvo de las calles, reciben por esto uno de los mejores abonos que pudiera proporcionárseles».

### Cultivo de un navazo en 1803

Amorós describía de esta forma la labor de cultivo:

«El cultivo de los navazos empieza en el mes de Abril, o principios de Mayo, dándoles la principal labor y beneficio que consiste en echar una capa de estiércol de seis arrobas por cada quatro varas superficiales de tierra, y en dar una caba general y profunda, con lo cual se mezcla perfectamente el abono, y se remueven las tres quartas de tierra que hay desde el fondo de las zanjás hasta la superficie del navazo, haciendo que la parte inferior y mojada quede encima, y que la superior vaya al fondo a reemplazarle. Después se pasa á plantarlo de lo que se quiere, y según la clase de legumbre ó semilla que se ponen así es la labor

*particular que se le da, bastando el primer abono para todo el año, á excepción de plantas que llaman mentas, como son las calabazas, las sandías y los melones, al pie de cada una de las cuales echan una espuerta de estiércol.*

*Pueden cogerse dos cosechas en el transcurso del año, y cada una da tres frutos: la primera de verano y otoño, la segunda de invierno y primavera. En cada una de ellas ponen casi al propio tiempo los tres frutos que han de cultivar, escogiéndolos entre aquellos que tienen una vegetación gradual y progresiva, de forma que crezca el primero prontamente; y quando se recoja vaya descollando el segundo, y sucede lo propio con el tercero así que el predecesor haya llegado á dar todo su fruto. Los que producen generalmente son estos: maiz, patata, lechugas, guisantes, habas, cebollas, tomates, coles, calabazas, melones, sandías, y toda clase de hortaliza; pero de su magnitud tan monstruosa, que admira, y de su sabor tan delicioso, y de las calidades tan buenas, que agradan infinito. El maiz se eleva á quatro varas. Hay coles que pesan 26 libras -12 kilos- (21), sandías que llegan á 40 -18,4 kilos-, y calabazas que pasan de quatro arrobas -46 kilos- (22), y a éste respecto es todo lo demás: bien es verdad que consumen infinito estiércol, y se esmeran en cuidarlos».*

## **Producción y mercados**

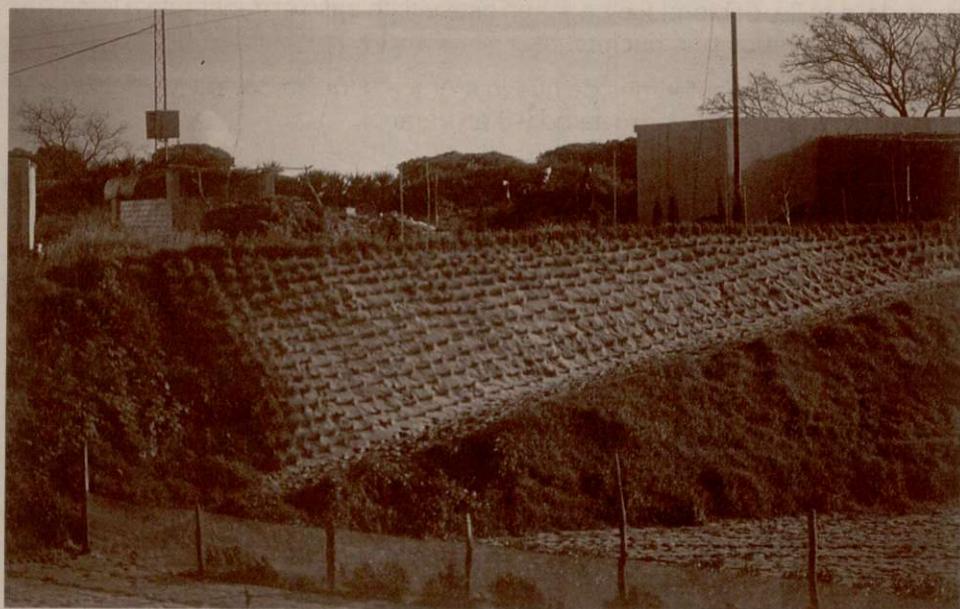
Durante el siglo XVIII se registró un importante retroceso de la pequeña propiedad en Sanlúcar de Barrameda respecto a épocas precedentes (23). Contamos con los datos del informe del Marqués de Campomanes, según el cual en 1772 se contaba con un total de 32.847 aranzadas (24), de las que el 26,23 por ciento estaban dedicadas a dehesas, el 20,70 % eran de pan llevar, el 11,81 % de viñas, el 2 % de olivar, el 21,91 % de marismas totalmente improductivas y el 6,93 % de marismas buenas para pastos amargos. Las huertas ocupaban el 0,27 % y el 1,09 % se dedicaba a árboles frutales. Los navazos reunían el 1,21% de la tierra y el resto era de pinares y monte bajo (25). Como vemos la economía de la ciudad en el momento se encontraba mediatizada por el 21,91 % y el 8,85 % de terrenos no productivos (marismas y pinares y monte bajo) y por el 26,23 % de dehesas y el 6,93 de marismas utilizables para pastos. La producción agrícola ascendía a poco más del tercio restante, ocupando mayoría, además el cereal y la vid, no obstante, es de destacar esta importancia relativa de los cultivos de huerta, frutos y navazos, teniendo en cuenta que se trata de productos alimenticios perecederos.

Según F. Amorós los navazos se caracterizaban también por su rentabilidad, pues una extensión de media aranzada de tierra bien cuidada podía mantener a la familia propietaria y aún dar trabajo a varios obreros.

Estos detalles son dignos de considerar, pues no sólo se trata de una



*Siembra en un navazo sanluqueño hoy.*



*Las paredes laterales del navazo se aprovechan para el cultivo.*

técnica que ejecutada por jornaleros desocupados les permitió vivir, sino que además de ser propietarios, y por tanto de generar trabajo, producían en menos extensión de tierra más cantidad de producto. Según Salvador Cerón (26): *El producto de las cosechas de dichos navazos es tan grande, que después de proveer al abasto de San Lúcar, salen continuamente barcos colmados de frutos para el consumo de Cádiz y su Bahía*. En su *Discurso sobre la agricultura andaluza* (1859) Esteban Boutelou señala que los navazos surtían «de legumbres y hortalizas tempranas y tardías los principales mercados de Sevilla y Cádiz».

Por si fuera poco, los precios a los que se cotizaban estas frutas y hortalizas eran buenos en la época. La docena de calabazas valía de 50 a 60 reales (27). El precio de 100 de melones estaba entre los 8 y 10 pesos (28), el de las sandías oscilaba de 10 pesos hasta 40 en algún año, y el millar de cebollas de 9 a 10 pesos.

Entre los gastos más importantes, documentados gracias al trabajo de Amorós, se pueden citar los impuestos y los abonos. Los navazos tributaban a comienzos del siglo XIX, 12 reales por aranzada. Además, la producción estaba gravada con el llamado «diezmo», que se pagaba en especie, un doceavo en este caso, o en metálico, un quinceavo. Ni que decir tiene que la medida de la producción no era otra que la palabra de los navaceros, por lo que no sería raro pensar en un alto grado de evasión fiscal. En cuanto a los abonos, muy importantes en el proceso productivo como hemos visto anteriormente, cada carga de estiércol costaba tres reales; aunque también se usaba el mantillo o polvo de la calle, debiéndose pagar en este último caso el transporte a lomos de borriquillos llevados por muchachos.

Para finalizar, referirnos de nuevo a Amorós, quien nos da los datos de la jornada laboral: 7 horas en invierno y 8 en verano.

### **Extensión geográfica de los navazos**

Como hemos explicado, el nacimiento de los navazos se origina en 1742 en Sanlúcar de Barrameda. Se sabe que años después el cabildo sanluqueño era el encargado de autorizar la construcción de nuevos navazos, como la citada por Ambrosy de 1763 (29).

Años después nos cuenta S. Cerón que dada la rentabilidad alcanzada se extienden hacia los términos de Chipiona y Rota, inmediatamente continuados en la costa Noroeste gaditana, alcanzando también gran éxito (30). Ambrosy (31) cita como lugares donde se encuentran navazos El Puerto de Santa María, Chiclana, Vejer, Tarifa, Algeciras y La Línea; prácticamente todo el litoral gaditano. De cualquier forma creemos necesario realizar un catálogo exhaustivo de estas estructuras a fin de delimitar áreas y tipos con una exactitud mayor que la alcanzada por medios bibliográficos.

## Los navazos en la actualidad

El espacio agrícola de la provincia de Cádiz en 1984 (32) era de 330.393 hectáreas, un 4,7 %, de las que 292.523 son de secano y 37.870 de regadío. Sin embargo, antes de 1942 existían las 500 has. del pantano de Guadalcaacín, inaugurado en 1914; las 200 has. de El Portal, desde 1908; y las 250 has. de El Tesorillo, desde 1932. Con anterioridad (1904) sabemos por una Memoria editada por la Junta Consultiva Agronómica, que se regaban poco más de 6.000 has. Antonio Poley (33) en 1901, publicó que dicha superficie se repartía entre 35 municipios, por tanto, entre casi toda la provincia; en dicha fecha el término municipal que más regadío acumulaba era Vejer con 581 ha. En otras palabras, principios del siglo XX los únicos regadíos existentes en Cádiz eran las huertas tradicionales, vinculadas preferentemente al consumo local (34), si exceptuamos los navazos.

Con anterioridad a las fechas expresadas se contaban las 700 has. de los navazos (cfr. A. de Latour: *La Baie de Cadix. Nouvelles etudes sur l'Espagne*, París 1898; menciona 360 aranzadas a fines del siglo pasado) (35), cuyas fechas conocemos con exactitud, y los riegos de huertas con aguas propias de pozos y norias o fluviales en una superficie desconocida y que sería necesario investigar.

Una vez enmarcado el tema de los navazos en el contexto provincial, resulta interesante saber que se encuentra en la llamada Costa Noroeste: zona agrícola en los términos de Chipiona, Rota, Sanlúcar, y El Puerto, limitada por el Norte, Oeste y Sur por el mar y al Este por la campiña cerealista. El clima resulta muy benigno, gracias a la elevada humedad ambiental existente, para el cultivo al aire libre de plantas que precisan poca agua como tomates, sandías, melones, zanahorias, etc. Edafológicamente se constituye por un suelo de dunas continentales de arenas eólicas sobre arcillas rojas de formación pleistocena. Tradicionalmente han existido desde siempre muy buenos hortelanos que se han ocupado de viñas en arena, importantes en Chipiona actualmente; de los navazos, en desaparición; y de los huertos de semirregadío con aguas de pozo en cantidad escasa.

En la costa NO la superficie de invernaderos para hortalizas son 250 ha. esperándose un importante auge.

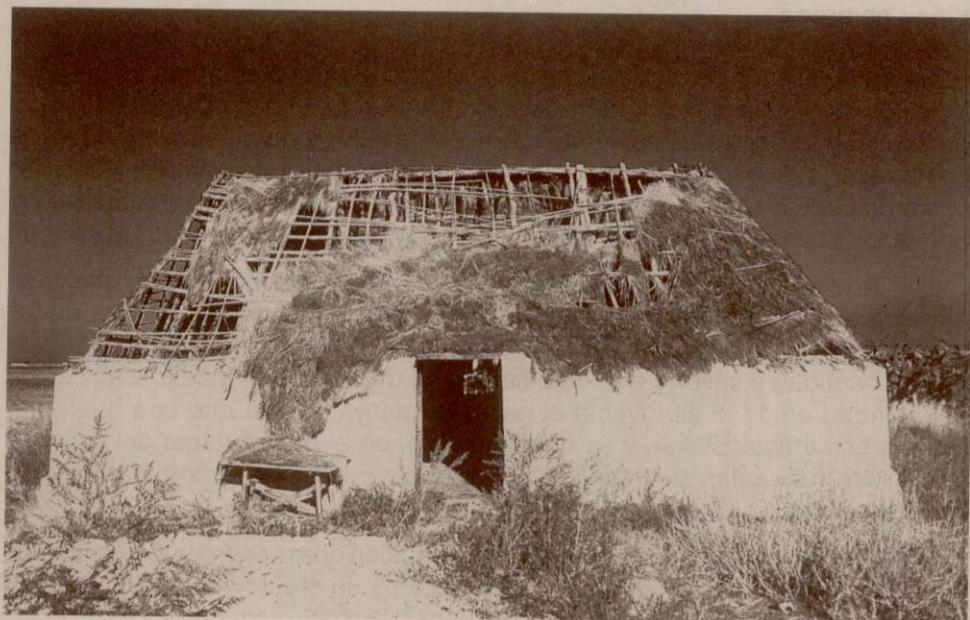
Desde hace unos años a esta parte los navazos han sido alterados, urbanizados, y actualmente están desapareciendo porque el agua se eleva con bombas. «Cuando el cultivo era mucho menos intenso y amplio que en la actualidad, se utilizaba el agua –siempre escasa– de los pozos, dándose el caso curioso de que las arenas, incluso las volanderas de la playa que forman los navazos, tienen la particularidad de ser capaces de almacenar agua a poca profundidad» (36).

En el año de 1984 aún quedaban navazos funcionando en Sanlúcar con el agua del subsuelo, que es el típico sistema «navacero»; en 1989 no hemos podido reconocer caso alguno que responda a la descripción formal dada por F. Amorós en 1803 (37).

La gran cantidad de agua que requieren los navazos se obtiene del subsuelo, como ya hemos comentado. El acuífero se alimenta por las lluvias (8,8 Hm<sup>3</sup> anuales), no obstante, en la actualidad el agua dulce del acuífero se mezcla con agua salada. El motivo del agotamiento del acuífero puede estar en las filtraciones de agua marina, o en la «existencia de agua marina fósil en profundidad, localizada en depresiones y brazos de mar muertos sin conexión actual con el mar» (38). La demostración más palpable de lo que decimos está en que en los años 50 todavía las parcelas se inundaban en invierno. Por tanto, era necesario controlar el drenaje, existiendo un drenaje natural de dirección Este-Oeste, desde las marismas al Guadalquivir, atravesando la colonia y las salinas. Cuando se rellenaron las marismas, los canales de drenaje fueron del Este al Sureste, provocando el aumento de la salinidad y de la sequía (39).

La fundación de la Colonia de Monte Algaida implicó necesariamente el aprovechamiento del agua para el cultivo de las arenas en los navazos (40). El procedimiento de cultivo a principios del siglo XX seguía siendo similar al mencionado cien años antes: se rebajaba el terreno entre 50 y 110 centímetros, un total de 6.000 a 10.000 metros cúbicos de arena. Entre cosecha y cosecha había que airear el terreno y estercolarlo, con las basuras procedentes de las calles de Sanlúcar, con el abono procedente de Jerez por vía férrea o con residuos fecales humanos. Este último caso está bien documentado, sabiéndose que salían de la colonia al ocaso unos 200 burros con 70 u 80 niños, de 9 años en adelante; cada burro cargaba 6 cántaros de los llamados de Lebrija, y recogían las heces de Bonanza y Sanlúcar a partir de la una de la madrugada, pues por el olor hasta esa hora estaba prohibida la entrada. Después de abonar se sembraba, en el caso de la patata, que necesitaba mucha agua, se regaba continuamente con jarras, cada una de 12 litros, vertiéndose 4 litros de agua en el centro formado por cuatro plantas, las filas de patatas estaban separadas por 40 cms. y las plantas por 35 cms. lo que da idea de la incomodidad del sistema, y la popularidad, por contra, del riesgo por bombas. Pero no todos los cultivos requerían tanta agua, como el melón o la sandía. Las lomas que formaban los navazos se plantaban de viñas, que según algunos duraron de 15/20 años a 30, actualmente se encuentra tan sólo en el margen de las parcelas.

La economía de la colonia de Monte Algaida se completaba con la producción de cisco; la recolección de «tagarninas», espinacas, espárragos, caracoles de las salinas, y huevos de gallineta; caza, hasta la desecación de las marismas (41); y la venta ilegal, dados los controles abusivos de la Junta de Colonización a través de la Cooperativa.



*Vista frontal de una vivienda.*



*Detalle constructivos de vivienda tradicionales desaparecidas junto a las viñas en arena.*

## Viñas en arena

La noticia más antigua conocida respecto al cultivo en arena es del siglo XVI (42). Parece ser que en la zona occidental de Cádiz, una vez pasado el arrabal de Santiago se encontraban huertas, viñas, retamales y pozos empleando arena como soporte. Además se mencionan viñas en el tómbolo que unían la ciudad con la isla de León, hoy San Fernando; con la particularidad ser sus propietarios los gaditanos ricos, los regidores y los canónigos.

De esta noticia nos parece importante destacar el conocimiento que ya se tenía de una agricultura de huerta y de viña, y la extracción social alta de los propietarios. Hasta el siglo XVIII no hemos vuelto a encontrar más datos, si bien en una cantidad y calidad que no deja lugar a dudas. Como ya explicamos con anterioridad en 1742 se inventa el navazo, que no es otra que una huerta de singulares características, y ya anteriormente, en el primer tercio del siglo, se multiplicaron las viñas de arena, en ambos casos por jornaleros indudablemente indigentes.

Una vez que emprendimos esta investigación que presentamos, nos dimos cuenta que los restos arqueológicos aparecidos en el término municipal de El Puerto de Santa María no eran exactamente navazos, pues en el mejor de los casos encontramos canalizaciones o, simplemente, la característica topografía rectangular alomada. No obstante, estaba claro su parentesco.

Los arenales portuenses se denominan «arenas blancas» en el Repartimiento rústico medieval, y como prueba de que seguían estando así a comienzos del siglo XVIII encontramos una respuesta del Cabildo porteño fechada el 15 de Junio de 1712 a instancias del Intendente de Sevilla (43). Se trataba de evaluar los valdíos y despoblados del término, mencionándose dos: San Cristóbal, aprovechado como cantera y los «*arenales infructíferos camino de Rota que no tenían aprovechamiento*».

Por contra, en 1731 ya hay litigios por la propiedad de estos terrenos. Queda claro, pues, que el inicio de estas explotaciones se debe de fechar entre 1712 y 1731, remarcando que son anteriores y distintos a los navazos de Sanlúcar.

Como decimos, en el «Memorial de los dueños o poseedores de las viñas y caletas situadas en las arenas» de 1731 (44), dos representantes de los jornaleros, Juan Peñazo y Alvaro Pérez, que reconocen no ser propietarios pero sí haber puesto en funcionamiento «las arenas antes improductivas y ahora fructíferas», se dirigen al Cabildo y no al Duque de Medinaceli y Marqués de Priego, Señor de la ciudad hasta el año 1729, en el que se incorpora a la Corona. El duque de Medinaceli acudió a la Real Cámara de Castilla a fin de que los tributos se le pagaran a él, solicitándole ésta que demostrara ser realmente el propietario, lo cual pretende convocando a los vecinos «a hazer declaración o reconocimiento de tributos a que no están obligados a favor de dicho exmo. Sr.

y algunos erróneamente los han executado» (45). Los jornaleros además declaran «que son noticiosos que por el repartimiento que de orden de S. M. el Rey Don Alfonso... no son de la propiedad de dicho Exmo. Sr., sí de la de V. I. y sus vecinos» (46), solicitando, en conclusión, se nombre un Síndico Procurador, o representante del pueblo, para que conozca y defienda el asunto.

Como prueba de lo anterior sacamos a colación un documento de 1735 que, sin lugar a dudas, destaca la importancia que tomaban estas explotaciones y su litigio en la ciudad: «Razón de las viñas que están plantadas en los valdíos comunes de todos los vecinos de esta ciudad por algunos particulares de ella». Este documento es una especie de catastro y en él se detallan la localización, régimen de propiedad y régimen tributario:

- 1<sup>a</sup>. Camino de Rota Pago de Balde Azahares seguido hasta Almajar:  
65 propiedades - total de aranzadas, 288 y 1/4.
- 2<sup>a</sup>. Pago entre la Bereda de en medio y el campo del Pozo del Platero remata en el Pago del Monte:  
14 propiedades - total 398 y 1/4 aranzadas.
- 3<sup>a</sup>. Entre el camino del Pozo del Platero y el que iba a Canta Ranas (actual Hijuela del Tío Prieto):  
37 propiedades -total 539 aranzadas.
- 4<sup>a</sup>. Entre el Pago de Cantarranas y el cerro del Aguila:  
29 propiedades - 110,5 aranzadas.
- 5<sup>a</sup>. Pago desde la Hijuela del Aguila y las caleras:  
21 propiedades - 101,5 aranzadas.
- 6<sup>a</sup>. Pago de Fuente Ravía y el Cañuelo  
14 Propiedades - 52, 75 aranzadas.

No obstante el carácter censitario del documento, se observa que la suma total de aranzadas del mismo (817,75) no coincide con la suma total de las seis zonas inmediatamente expresadas (1.468,25 aranzadas).

Los datos que se insertan en el documento son aproximativos, pues no todos los propietarios declaran, no obstante se cuentan 163 parcelas de viña, 30 de tierra calma, 22 de arboleda y 10 de manchón. El tamaño de las propiedades oscila entre 0,5 y 19 aranzadas, con un tamaño medio de 4,3 aranzadas. Por otro lado hay algunos propietarios que poseen varias suertes acaparando en dos casos 30 y 31 aranzadas.

Sobre las declaraciones tributarias hay 75 que no tributan: 15 porque las

tierras les fueron dadas por el Duque (en los Pagos del Aguila y de Fuenterrabía); 15 por que están libres; 35 no conocen tributario y 10 no pagan, reconociendo 5 de éstos al Convento de San Agustín como tributario. Entre los que tributan 38 lo hacen a particulares y 82 a entidades religiosas, como: Convento de la Concepción, Capilla de las Animas, Espíritu Santo, San Agustín de Jerez, Monasterio de la Victoria, San Juan de Dios, Niños de la Cuna, Capillas de la Humildad, de la Caridad, del Dulce Nombre de Jesús, del Santísimo, Convento de Santo Domingo, y sobre todo a San Francisco y a San Agustín. Se observa que mientras más alejadas se encuentran de El Puerto de Santa María crece el número de los que no tributan.

El motivo de haber realizado el censo anterior radicaba en el pleito que, como vimos, el Duque de Medinaceli llevaba desde el mes de Julio de 1731. En ese año el Ayuntamiento creyó oportuno, dado que estaban plantados sobre valdíos, negar las explotaciones que no tuviesen títulos de propiedad o en su defecto que se tributase a la ciudad, paralizando la medida el litigio con el Duque. Pero como «los dueños que poseen estas haciendas son de cortos medios y pasando mucho daño por ser los pleitos largos no podrán pagar lo que debieren y serán perjudicados los propios», el Cabildo opta por cobrar y en caso de no ganar el pleito abonar las cantidades tomadas. Como el mismo problema existía respecto a conventos y particulares, también con litigios en curso, sugiere se tribute a favor de los propios municipales según 6 reales por cada aranzada (47).

Respecto a la uva obtenida en las viñas de arena contamos con las descripciones de Nipho y de Horozco (48) quien se refiere a una uva «mollar, de sabroso gusto», de la que se cogían una «cantidad de 1.500 botas de lo mejor de Andalucía».

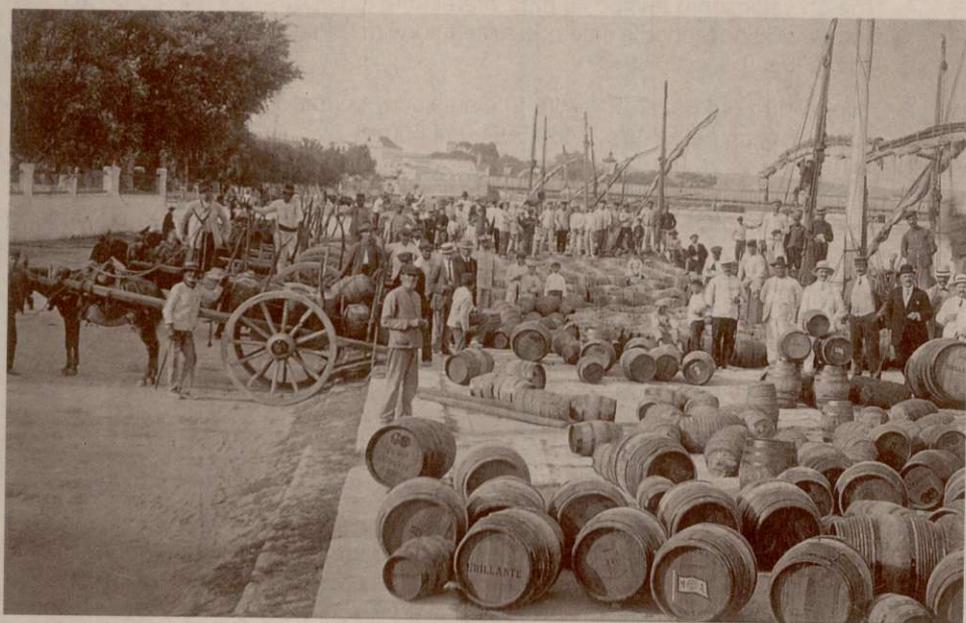
Fco. Mariano Nipho visitó El Puerto de Santa María en 1771 describiendo una uva de «verde» o común que pobres jornaleros «de pocos años á esta parte se han plantado unas doscientas aranzadas de viñas en tierras valdías de las arenas... La uba que produce todo este terreno es excelentísima, y la mejor de toda España... la mayor parte de las viñas están sembradas en pura arena, y muchas de ellas á la orilla del agua salada; de modo, que la arena movida del ayre suele cubrirlas y el agua salada las rocía; con todo esto producen un fruto dulcísimo, y más templado que las cepas plantadas en tierra fuerte» (sic.) (49). Además, Nipho indica el cultivo de brevaes (50), granados, naranjos, hortalizas y legumbres; pastos y todo tipo de árboles, incluso de indias.

En 1818 se destinaban a navazos en este término municipal 33,125 aranzadas (el 0,17 % de la superficie cultivada) (51); las viñas de arena suponían 1.207,5 aranzadas (47,2 % de la extensión total de este cultivo) (52). Los navazos se localizaban en seis pagos de Las Arenas: Fuenterrabía, Cantarranas, San Antonio, La arenilla, El Aguila y El Juncal (53). Las viñas de arena se distribuían:



Luis Suárez Avila

Vista antigua del muelle de carga de El Puerto 1920/1930 (archivo D. Luis Suárez Avila).



El muelle listo para embarcar botas de vino en faluchos 1920/1930 (archivo D. Luis Suárez Avila).

15,63 % en Fuenterrabía, 7,81 % en Mochicle, 5,38 % en San Antonio, 4,65 % Cantarranas y 2,72 % en El Aguila (54).

Para finalizar, nos referiremos a la cotización de este tipo de uva en Jerez de la Frontera dirigida a los contribuyentes del diezmo de uva, de la Vicaría de esta ciudad, apreciando la carretada de 30 arrobas de uva de afuera en 25 pesos, *la de arena en 12*, y determinando la forma del pago (55).

## Notas

- (1) La zona prospectada en el año 1985 cubrió el área de arenas desde la costa hasta la antigua línea del ferrocarril, restando aún por registrar sistemáticamente la banda entre la línea anterior y la carretera comarcal a Sanlúcar. Las coordenadas anotadas correspondieron a 15 ruinas que en la planimetría 1:1.000 el Excmo. Ayuntamiento de El Puerto de Santa María se corresponde del siguiente modo:
- \* Hoja G-11: 743.825-4954.920 y 744.210-4.954.670, que es una noria;
  - \* Hoja G-13: 744.290-4.054.410, conocida como Santa Ana, y 743.745-4.054.470;
  - \* Hoja G-12: 744.815-4.054.430, 744.600-4.054.155, y 744.335-4.054.230, donde en 1986 J.A. Ruiz Gil realizó unos sondeos con el fin de determinar la existencia de un yacimiento púnico, lo más interesante fue el descubrimiento de material arqueológico fechable ante que a mediados del siglo XIX gracias a una moneda de Isabel II.
  - \* Hoja I-11: 744.802-7.054.750, El Camaleón, donde sí encontramos restos de canalización de navazo; 745.150-4.054.600.
  - \* Hoja I-12: 745.170-4.054.310, El Aguila, se trata de dos edificaciones.
  - \* Hoja J-13: 746.070-4.053.790, muros de ladrillo que no aparecen en el plano topográfico antes mencionado; 745.235-4.053.875; 746.365-4.053.675, que no es otra cosa que una era formada de lajas de piedra ostionera; 745.237-4.053.878, finca La Manuela, en cuyas proximidades se realizó otro de los sondeos mencionados anteriormente [Ruiz Gil, J.A. y Ruiz Fernández, J.A. (1987): «Excavaciones de urgencia en El Puerto de Santa María, Cádiz» *Revista de Arqueología*, n.º 74, pp. 5-12. Madrid].
  - \* Hoja K-12: 747.060-7.054.260, Las Palmas.
- (2) Isidro García del Barrio Ambrosy: «*Curiosidades de Sanlúcar de Barrameda*», t-1, p. 34.
- (3) Los archivos municipales de Sanlúcar de Barrameda y Rota, que hubieran sido básicos para desarrollar el tema, fueron ampliamente diezmados durante la Guerra Civil, en inundaciones, expolios y otros avatares. Sí han podido ser consultados documentos depositados en el Archivo Histórico Municipal de El Puerto de Santa

María, como anteriormente indicamos, y que ha aportado la información sobre las viñas de arena.

- (4) El libro del Repartimiento del término de El Puerto de Santa María (1264-1275), documento principal para conocer la dispersión rural de la población hispanomusulmana en ésta zona, no alude a ello (cfr. nuestro artículo «Repoblación Medieval en El Puerto de Santa María», *«Revista de Arqueología»*, 82 (1988) 34-43).
- (5) *Cádiz y su provincia*, Ed. Gever, Sevilla, 1984, p. 313.
- (6) *Cádiz y su Provincia*, t-II, Sevilla, 1984, p. 313.
- (7) I. García del Barrio Ambrosy. «*Curiosidades de Sanlúcar de Barrameda y su comarca*» t-I, 1981, p.29-30.
- (8) Cit. de «*Maison rustique du XIXe s. Tome V. Horticulture*» 3ª ed. París, 1949, p. 434; en «*Evolución de los paisajes y ordenación del territorio en Andalucía Occidental. Bahía de Cádiz*», Cádiz, 1984, p. 131, cita 28.
- (9) «*Evolución de los paisajes y ordenación del territorio en Andalucía Occidental. Bahía de Cádiz*», Cádiz, 1984, p. 131.
- (10) Menanteau, Löic: «Les anciens étiers de rive gauche des Marismas du Guadalquivir. Un exemple d'utilisation des données archéologiques en géomorphologie littorale»; *Mèlanges de la Casa de Velázquez*, t. XIV (1978) 35-72.
- (11) I. García del Barrio Ambrosy: *Curiosidades de Sanlúcar de Barrameda y su comarca*, 1981, t-I, pp. 8-10.
- (12) C. Böhl de Faber: La Gaviota, 1849, 160. Según L. de Mora Figueroa en «Torres de Almenara de la costa de Huelva», Huelva, 1981, p. 17, nota 4:  
«Desde el Odiel al Guadalquivir había en 1864 tan sólo dos pequeños núcleos de habitación, las Cabañas de Morlas y Torre del Oro. Vide: Berthelot, Sabino «Exploración de la costa meridional de España» Imprenta y Litografía de la Revista Médica. Cádiz, 1867, p. 56 y ss.».
- (13) Salvador Cerón en *Cultivo de las estepas y de las dunas de Cádiz*; Madrid, 1877; concreta el nacimiento del navazo hacia 1742, motivado por el ingenio puesto a prueba por gente menesterosa en momentos de paro y sequía.
- (14) Vara: Medida dividida en 3 pies o en 4 palmos (que se divide en 12 dedos y equivale a 21 cm.), variable según las provincias, en Castilla equivalía a 835 mm. y 9 décimas. Se llama también vara de Burgos. La vara de Aragón medía 772 mm.
- (15) Poza: charca de agua retenida.
- (16) Atenor o Atanor: (del árabe at-tannur) manantial y bora de pozo). Tubo o cañería para agua. Cualquiera de los tubos de barro de que suele estar formada dicha cañería.
- (17) «pozo cavado en cada parcela, proviene seguramente de la palabra hoyo» en *Evolución de los paisajes...* Cádiz, 1986, p. 246, nota 14. La profundidad de agua en el tollo se denomina *gabismo*, de «abismo», op. cit. p. 255.

- (18) Damasco: árbol y fruto de unavariedad de albaricoquero.
- (19) Alberchiguero: árbol variedad del melocotonero.
- (20) Pita: Planta textil originaria de México. En Cuba se llama magüey.
- (21) Libra: Para Cádiz 0,460 kg.
- (22) Arroba: en Castilla son 25 libras = 11,502 kg.
- (23) (Bustos op. cit. 311).
- (24) Aranzada: 400 estadales (1 estadal = 4 varas = 3,334) equivale a 447 deciáreas en Castilla; 367 en Córdoba y 475 en Sevilla.
- (25) M. Bustos, op. cit. p. 313.
- (26) S. Ceron: *Cultivo de las estepas y dunas de la provincia de Cádiz*. Madrid, 1877.
- (27) Real: antigua moneda de plata que valía 34 maravedies (25 ó 60 cm. de peseta). Antigua moneda castellana de plata, en un principio sexagésima sexta parte del marco y después sexagésima séptima.
- (28) Peso: Moneda imaginaria que suponía un valor de 15 reales.
- (29) Isidro García del Barrio Ambrosy: Op. cit., t-I, 1981, 29-30.
- (30) Salvador Cerón: op. cit.
- (31) Ver cita n.º 26.
- (32) *Diccionario Enciclopédico ilustrado de la Provincia de Cádiz*, Jerez, 1985.
- (33) A. Poley: *Cádiz y su provincia. Descripción geográfica y estadística*. Sevilla, 1901.
- (34) *Estudios Rurales Andaluces: Las Agriculturas andaluzas*, Madrid, Ministerio de Agricultura, 1980; citado en «Cádiz y su provincia» Ed. Gever, Sevilla, 1984.
- (35) *Cádiz y su provincia*, ed. Gever, Sevilla, 1984, t-I, pp. 141-2.
- (36) *Diccionario Enciclopédico ilustrado de la prov. de Cádiz*, Jerez, 1985.
- (37) F. Amorós: «Sobre el modo de convertir en «navazos» las arenas voladeras»; en *Varietades de Ciencias, Literatura y Artes*, II (1804) 275-83.
- (38) *Evolución de los paisajes y ordenación del territorio en Andalucía Occidental. Marco del viñedo de Jerez*. Cádiz, 1986, p. 212.
- (39) Idem. p. 257.
- (40) *Evolución de los paisajes y ordenación del territorio en Andalucía Occidental. Marco del viñedo de Jerez*. Cádiz, 1986, p. 245, nota 12: Angel de Torrejón y Boneta «Colonización interior. La colonia agrícola del Monte Algaida» Jerez, 1916, p. 17.
- (41) Op. cit. p. 255-6.
- (42) *Cádiz y su provincia*, ed. Gever, Sevilla, 1984, t-II, p. 154.
- (43) Actas Capitulares, 15 de Junio de 1712; fo. 60; Archivo Histórico Municipal de El Puerto de Santa María.

- (44) *Memorial de los dueños o poseedores de las viñas y caletas situadas en las arenas*, Actas Capitulares, 26 de Abril de 1731; fº 39.
- (45) Idem nota anterior.
- (46) Ver nota 44.
- (47) Archivo Histórico Municipal de El Puerto de Santa María. Sección Papeles Antiguos, legajo 79, el censo ya citado tiene fecha 12 de Julio de 1735, y el documento de acuerdo del Cabildo 12 de Diciembre de 1735.
- (48) Agustín de Horozco: *Historia de la Ciudad de Cádiz*. Cádiz, 1845. (Ms. 1598).
- (49) Francisco M. Nipho: *Descripción natural, geográfica y económica de todos los pueblos de España*. Vol. III. Puerto de Santa María. Madrid, 1771.
- (50) Breval: higuera mayor de la común que da brevas e higos.
- (51) Maldonado Rosso, J.: *La propiedad de la tierra en El Puerto de Santa María a comienzos de la Edad Contemporánea*. Memoria de licenciatura, Universidad de Cádiz, 1986. Inédita, pp. 25, 32, 33 y 158, y 32 respectivamente.
- (52) Idem, nota 51, p. 32.
- (53) Idem, nota, pp. 33 y 158.
- (54) Idem, nota 51, p. 32.
- (55) Bando de Juan José Herbás, Alcalde Mayor de Jerez. 28 de Agosto, 1735.



## DEPENDENCIAS AGROPECUARIAS EN LA CASA EXTREMEÑA: BODEGA, CUADRA, ALMACEN Y SECADERO

Fernando FLORES del MANZANO  
Dr. Filología Hispánica

### La casa extremeña como auxiliar agrícola

La casa popular es una respuesta al medio en que se desarrolla: las ciudades generan una arquitectura peculiar y tipificada como citadina; un medio rural origina unas construcciones en todo acomodadas a la especialización agraria de su entorno.

Los teóricos de la arquitectura popular han destacado siempre ese plegamiento de la misma al espacio socioeconómico en que surge. García Mercadal señalaba que la habitación rural es ante todo un hecho de economía agrícola. Este autor clasifica la casa rural –siguiendo a Damangeón, quien lo hace por las relaciones entre los hombres, animales y cosas– por la «función agrícola, ya que el campesino concibe y construye su casa tectónicamente, como un utensilio o instrumento de trabajo»(1).

También M. Derruau (2) coincide en caracterizar la casa popular como instrumento de trabajo del campesino, en cuanto acoge simultáneamente en su interior a la familia del propietario, al ganado doméstico, los aperos, y los productos agrarios. Y, para P. George (3), la arquitectura popular viene expresada como producto de la tierra y de la estructura socioeconómica. Es decir, se establecen unas relaciones de homogeneidad o heterogeneidad entre las viviendas campesinas en función de la unidad o diversidad social y económica de sus respectivos moradores.

Sentada la premisa de que la casa popular se adapta a las necesidades del usuario, hay que concluir que una región de claro predominio rural como la extremeña ha de presentar unas realizaciones constructivas capaces de satisfacer las exigencias campesinas de sus habitantes. Y así es, en efecto: la casa extremeña –en sus dos variantes fundamentales de *serrana* y del *llano*– puede constituirse en modelo de casa agrícola. Detallemos.

La *casa serrana* extremeña —diseminada por las franjas montuosas que cruzan la Región— responde a lo que C. Flores (4) llama «*Unidad-Conjunto*» Y, otros, «*Casa-Bloque*» Esta tipología de casa logra integrar elementos diferentes, por la agregación de partes, en una célula unitaria, tal como destacaron Chanes y Vicente (5) para la arquitectura verata, aunque aplicable también al resto del septentrión extremeño (La Vera-Valle del Jerte-Traslasierra-Sierra de Gata). En realidad esta tipología viene dictada, en parte, por la escasez de suelos edificables en una orografía difícil de urbanizar que impone un aprovechamiento máximo del terreno. En estos «bloques» serranos lo reservado a vivienda y los usos agrícolas se superponen y entremezclan dentro de sus varios niveles o plantas, no sin advertirse una cierta especialización, conforme veremos.

En contraposición, el modelo que predomina en el *llano extremeño* responde al esquema de «*Casa con Corral*»(6). La amplitud del llano permite extender la casa sin problemas. En este modelo se aprecia una separación entre lo destinado a vivienda humana y los espacios con función pecuaria (cuadra, establo, zahúrda), mediatizados por el «corral» o patio cerrado trasero. Sólo los usos de almacenaje agrícola se superponen a las estancias reservadas a las personas: el «doblado» o planta alta oficia de granero.

Pero ambas modalidades arquitectónicas cumplen las funciones agropecuarias que, luego, detallaremos. En la planta baja se localizan la bodega, el almacén de apero, la cuadra y, con frecuencia, el pajar. La planta última, bajo el tejado, sirve de almacén agrícola («sobrao», «trojes», «zarzo»), tanto en la casa serrana como en la del llano. El secadero de cecina busca la proximidad de la lumbre para recibir el humo.

En el esquema general de la casa extremeña, serrana o del llano, se observa, pues, un paralelismo en la distribución de las múltiples funciones de auxiliaridad campesina que cumple.

Esa función agraria abarca, incluso, a las vías públicas inmediatas a la casa: en el propio portal que antecede a la vivienda o en el «poyo» que se adosa al muro, se inician esas labores agrícolas, ayudándose los vecinos entre sí. Sentados a sus puertas, tejen los campesinos escobas o cestos, desgranar (*er cachapal*) vainas de leguminosas, «*capan*» higos secos, cuecen la calabaza o preparan astiles para los aperos. Es un anuncio del aprovechamiento agropecuario del interior de la casa.

### **La bodega en la casa extremeña**

Por toda la geografía extremeña se han extendido —y aún se extienden— los viñedos. Un cultivo tradicional, pues, muy ligado al agro extremeño es la vid, de la que se han extraído caldos de merecido renombre; Tierra de Barros, Cañamero,

Montánchez, Jerte, Descargamaría, etc. Pero vamos a referirnos a los deliciosos vinos que guardan en soterrados bodegones la vivienda de cualquier labriego del punto más recóndito de nuestra región.

En este marco de tradición vitivinícola resulta obvio que la casa extremeña haya reservado un espacio a bodega, donde se elabora la «pitarra», voz dialectal perfectamente concordante con el recio sabor de muchos caldos. Vamos a examinar las modalidades que adopta la bodega extremeña.

La bodega se ubica, por lo general, en la planta baja y a nivel de calle. Pero siempre que el relieve lo permite, se excava el solar con el propósito de lograr una mayor frescura, tan conveniente en el proceso de maduración de los caldos (Villuercas, Fuentes de León).

Dentro de la planta baja suele situarse la bodega, en un lateral del largo pasillo que desde el zaguán conduce al corral. En las viviendas serranas ocupa el arranque de este pasillo (nombrado «*pasaizo*» en algunos puntos) o abriendo directamente al zaguán o «*patio*» empedrado. En el llano pacense no es raro encontrarla en la última crujía, frente a una cocina secundaria, tal como se aprecia en La Serena y en el sur que delimita con Huelva.

Hay que considerar como variante el «*bodegón*» o bodega-sótano, situada bajo el suelo de la casa. Aunque es más frecuente en las construcciones serranas, lo hallamos también en algunos lugares de la llanura. En la casa serrana aprovecha los desniveles del terreno, obteniéndose así la bodega subterránea, que con los nombres de «*bodegón*» o «*sotorriza*» se conoce por los pueblos de la franja montañosa septentrional (La Vera-Valle del Jerte-Trassierra- Sierra de Gata) y otras zonas montuosas.

El «*bodegón*» de la vivienda del llano se consigue excavando el solar y levantando una cubierta con bóvedas de ladrillo, que aporta el deseado grado de humedad y frescura al recinto. La ventilación se realiza por ventanillos colocados a ras de calle. A este modelo de bodegón pertenece, por ejemplo, el del Campo Arañuelo (Casatejada).

Una modalidad más infrecuente es la pequeña bodega que se localiza en la «*entreplanta*» de algunas viviendas serranas (Valle del Jerte) y que se denomina «*bodeguiya*», en transcripción dialectal. En ella se establecen las garrafas, tinajillas o damajuanas con líquidos destinados al consumo inmediato (vino, aguardiente, «*gloria*» o aceite). Es decir, funciona a modo de despensilla.

La bodega común a la que aludimos tiene múltiples usos, a más de su primordial papel de lagar vinícola: se orea el queso en tablas, se conserva la cecina en pucheros y ollas, se almacena la cosecha de aceite en enormes tinajas de hojalata. Así lo comprobamos por igual en la serranía que en la penillanura extremeña. En algunas bodegas del mediodía pacense se practica un hueco en

el suelo de la bodega para «pisar» y salar los jamones: «*chancla*» lo nombran en Fuentes de León.

Pero analicemos el uso principal de la bodega como lagar donde se elabora el vino de «*pitarra*». A lo largo de sus paredes se distribuye el conjunto de utensilios y recipientes que forman la «*vasija*»:

- Cubas y cubetos de madera de roble o castaño, descansando sobre maderos («*poínos*»), de distintas capacidades, que, en algunos casos, sobrepasan las 500 arrobas.
- El cajón de madera donde se «*pisa*» la uva («*gameyón*») ocupa una porción considerable del recinto. Sobre él descansa la «*ehgranaera*», o criba cuadrada de madera en la que se desgranán los racimos.
- En la bodega del llano –ante la escasez de madera abundan los recipientes de barro («*cono*»), de gran capacidad.
- El barro es la materia prima empleada para las numerosas tinajas que se esparcen por el perímetro de la bodega. En su vientre de barro advertimos, en ocasiones, rehundida la «Estrella de David», que los alfareros judíos dejaron como huella de su actividad secular en la región.
- Colgados de los muros, penden útiles de cobre: caza, cacillos, cubos, calderas y calderos, etc. Los más vistosos se depositarán, luego, con fines decorativos en la «*ehpetera*» que luce en cualquier rincón de la casa popular extremeña.
- En un ángulo de la bodega se localiza la prensa de uvas, que se nos ofrece en dos versiones, antigua y moderna:
  - a) «*Lagareta*»: es el viejo nombre de la prensa de madera, cuya estructura, sujeta al techo de la bodega, se compone de dos puntales lignarios («*marías*») y la prensa propiamente dicha. Esta, a su vez, se halla constituida por el *huso* o tornillo, *maza* o tapa maciza de madera que presiona sobre el *cubo* o recipiente, reforzado por aros, *mesa*, donde descansa el lagar, terminada en boca apuntada o «*bocín*», que vierte en el *pozo* que recoge el mosto.
  - b) «*Ehtrujón*»: es la prensa moderna relativamente –introducida ya en la anterior centuria–, que se diferencia por la sustitución de la madera por el hierro, cuya mayor peso consigue exprimir o estrujar las uvas o heces de modo más rentable.

Describamos ahora el proceso de elaboración de los caldos, y sus diferentes fases.

- «*Pisar la uva*»: una vez acarreada la uva hasta la bodega, se baten los racimos, ayudándose de una *tablillas*, en la «*ehgranaera*». Los granos de uva van cayendo al cajón rectangular, de boca acanalada, llamando «*gameyón*», donde se «*pisa*» la uva para que suelte el mosto.
- *Fermentar el mosto*: los hollejos y mosto pasan a las cubas y/o *conos*, donde dormirán una temporada que oscila entre los 30 y 90 días. Empieza la fase de fermentación, durante la cual el bodeguero habrá de remover el mosto que «*cuece*» con un largo palo terminado en una tablilla («*meceol*»). La limpieza y vigilancia son fundamentales: si la cuba rebosa con súbitas subidas del caldo («*golgozón*») ha de lavarse y humedecer la boca de las vasijas; si proliferan los mosquitos por el ámbito de la bodega, se procede a realizar un «*sajumerio*», que consiste en quemar azufre en un pucherillo o latón.
- *Trasegar*: transcurrida la fermentación, llega el momento, casi festivo, del *trasiego*. En un pequeño orificio, practicado en la parte inferior de la cuba, se introduce la «*caniya*», trozo hueco de madera, por cuyo canalillo interior se desliza pausadamente el caldo. Se aromatiza la bodega con un olor característico que expelle la «*madre*» depositada en las cubas. En un grueso vaso de cristal (*catavino*) el bodeguero va examinando el color, olor, sabor y textura del vino recién nacido en las fresca estancia. El vino trasegado va depositándose en recipientes menores (tinajas y cubetos), donde se irá «*asentando*» durante algunos días. En un segundo trasiego se trasvasa a las damajuanas o garrafas de cristal («*sacar en claro*»).

Otros caldos de inferior calidad salen también de las bodegas extremeñas: -*Vino de los escobos*: se consigue pasando por la prensa los escobos o palos del racimo, se deja fermentar unos diez días y ya está listo para beberse este caldo suave y ligeramente dulce; -*Vino del ehtrujón*: una vez trasegadas, las heces se prensan en el «*ehtrujón*», soltando un caldo de baja graduación y sabor áspero (*rúspero*).

Dentro de los caldos dulces, aludiremos a la «*gloria*» y al vino «*arropao*»: -«*La gloria*»: en su fórmula tradicional se consigue mezclando dos partes de mosto con una de aguardiente. El mosto se cuele con un paño y la mezcla ha de hacerse a las pocas horas para evitar que se inicie la fermentación. Tras un mes de reposo ya está apta para consumirse. Es la bebida propia de las mujeres, ideal para acompañar las migas y los «*calbotes*». No falta quien añada café, anís, manzanas, hoja de luisa, etc. -«*Vino arropao*»: en un caldero de cobre, para matar el gusto a azufre y avivar el color, se cuece el mosto, introduciendo brasas («*borrajo*») que impiden la fermentación. Cuando el mosto cocido en la lumbre se ha espesado hasta la mitad, se deposita en una tinaja, que se *arropará* con una manta o ropa vieja durante unos 40 días. Resultará un caldo denso y de color oscuro.

En algunas bodegas extremeñas se ha dispuesto de una alquitara para destilar aguardiente. La presencia de alambiques ha venido siendo muy perseguida por la fiscalía, por lo que el oficio de aguardientero ha sido secreto y arriesgado. En los pueblos alto extremeños hoy sólo se detectan un par de alambiques, a los que acuden los vecinos a «quemar» las heces de su cosecha vinícola. Aportan la leña necesaria y pagan según el número de *alambicadas* que destilen.

Vecinos y pueblos rivalizan entre sí por la calidad de sus «pitarras». Acedo de la Berrueza dejó escrito que en su bodega jarandillana se albergaba el mejor vino de la tierra. Gonzalo Correas recogió este popular dictado verato: «El tinto, de Cuacos; de Jarandilla, el blanco; de Pasarón, el clarete; de Jaraíz, de toda suerte». Una rama de yedra es la contraseña que lucen las fachadas de quines desean vender vino en el Jerte. Aunque las buenas «pitarras» pueden prescindir del requisito, según la copla: «Quitate de esa ventana,/ no me seas ventanera,/ que las cubas de buen vino/ no necesitan bandera».

### La cuadra en la casa extremeña

Dentro de la planta baja, se puede establecer una diferencia de ubicación de la cuadra, según se trate de una casa serrana o de otra del llano. En aquella se sitúa la cuadra en la última crujía, bajo las plantas superiores destinadas propiamente a vivienda. En las construcciones del llano, sin embargo, la cuadra se traslada fuera del espacio habitado por los dueños: ocupa una porción del «corral», que se constituye en un espacio económico en torno al cual se articulan dependencias auxiliares campesinas (cuadra, cobertizos, pajar, etc.). Resulta, por tanto, la casa del llano, desde una perspectiva higiénica, mucho más saludable que la vivienda serrana. Esta última se ve invadida, a veces por los olores emanados de la cuadra, que llegan por los intersticios de las tablas o por las escaleras.

Los accesos a las cuadras condicionan también el estado de salubridad de las viviendas. En la sierra se generaliza la utilización de un acceso común a personas y animales, desde la calle. Luego, desde el zaguán empedrado («patio») arranca un pasadizo lóbrego que conduce a la cuadra, ya en la crujía postrera. Abundan menos las casas con dos puertas, una de ellas para acceso exclusivo de animales; no obstante, se ven en ciertas poblaciones: San Martín de Trevejo muestra fachadas con dos puertas, la más grande destinada a los animales. Cuando la casa serrana dispone de corral o huertecillo adosado, suele abrirse en la fachada trasera una puerta para animales.

En las casas hacendadas del llano es normal que se disponga de accesos independientes. La casa de jornalero, por contra, utiliza una puerta común. De aquí la necesidad de instalar una banda central empedrada en el pasillo que

conduce al corral, para que no resbalen los animales. Es el llamado «*paso*» (7) de rollos, que, al quedar en desuso por la ausencia de animales, algunas viviendas lo han integrado estéticamente, pintándolo de vivos colores.

La existencia de una puerta trasera de acceso al corral se observa tanto en la penillanura cacereña como pacense. En ocasiones, estas puertas son de gran tamaño, capaces de permitir la entrada de carruajes –tractores, hoy– al corral. En Miajadas denominan «*paradores*» a estas espaciosas dependencias. Magacela ofrece fachadas delanteras con puertas arqueadas reservadas a animales.

Bajo el concepto de cuadra englobamos las diversas dependencias de los animales domésticos: cobertizo para caballerías, establo para animales de leche, zahúrda, gallinero y pajar, que analizaremos separadamente, para fijar sus variantes en la región.

#### 1. *Cobertizo de caballerías:*

La casa popular extremeña reserva una parcela de la cuadra –la mejor– para los animales de tiro y transporte (caballos, mulos, burros), que hasta no hace demasiado tiempo resultaban imprescindibles en las tareas agrícolas, y que, hoy, han sido sustituidos por la moderna maquinaria. El cobertizo se va convirtiendo en garage de tractor o cosechadora, especialmente en el llano.

Sin embargo, en la accidentada serranía –septentrional, sobre todo– las caballerías representan una estampa habitual en unos campos abancalados poco aptos para el uso de maquinarias en las faenas de arado, sembrado o recolección. La casa serrana mantiene, pues, generalizada la presencia de caballerías en las cuadras. En un rincón o lateral se construye un rudimentario enrejado de palos, llamados «*tileras*», para dosificar el consumo de heno. El cobertizo se vacía, a veces, tras la recolección, cuando se sueltan las caballerías por el monte, donde son capturadas a lazo, no sin dificultades cuando son crías semicimarronas.

#### 2. *Establo de animales de leche:*

Dentro del régimen de subsistencia que ha marcado la vida rural extremeña, la unidad familiar ha venido disponiendo de algunos animales de leche que aseguren el autoabastecimiento. No aludimos a explotaciones ganaderas autónomas, sino a la vaca, al par de cabras o de ovejas que garantizan la ración diaria de leche o la materia prima del queso artesano para consumo familiar.

Aunque la especialización de los campos va rompiendo este tradicional sistema de abastecimiento lácteo, lo cierto es que no escasean construcciones que dedican una parte de su cuadra a establo. Los pesebres adosados al muro de la cuadra son testimonios de esta función pecuaria.

Añadamos que se ha venido aprovechando cualquier rincón para mantener alojados estos animales menores (cabras o borregas). En la tierra, el hueco de las escaleras que arrancan del «patio» se tapa con unas tablas para albergar alguna cabra, borrega o cerdo; estamos refiriéndonos al «burril o botequiya del norte cacereño. En Robledillo de Gata el segundo nivel de la cuadra lo destinan a establo de caprino.

### 3. Zahúrda:

Es habitual encontrar una parte de la cuadra dedicada a zahúrda, en la que se ceban los cerdos de la «matanza». Una mera tablazón separa la zahúrda del resto de la cuadra. En su interior se coloca un abrevadero que no es otra cosa que un tronco vaciado a golpes de hacha («segureja»), conocido como «cameya». Allí se deposita la comida de los cerdos («brebajo») y se les echa el agua. Cuando la casa serrana aloja los cerdos en el hueco de la escalera del «patio», se sitúa en éste un abrevadero de piedra, que, en ocasiones, es una piedra excavada en suelo del propio zaguán («pila»). El lecho («cama») lo forman hojas, heno, helechos.

La casa del llano dispone en su espacioso «corral» de zahúrda, que en La Serena llaman «atajaiyo» y en Tierra de Barros recibe el nombre de «tinaón». El abrevadero suele ser de obra.

El *gallinero* no suele faltar tampoco en el corral de la casa extremeña. Su localización y formas varían conforme a las necesidades de aprovechamiento de los espacios agropecuarios.

Aclaremos que el principio de máximo ahorro y provecho rige el modo alimenticio de los animales domésticos. Nada se desperdicia o tira en la casa rural. Desechos del campo o restos de comida sirven para alimentarlos. Los excrementos de los animales, caídos sobre la cuadra («cama»), componen el abono orgánico para estercolar («bicio»).

### 4. Pajar:

Su ubicación ofrece algunas variantes. En núcleos serranos de piedra lo hallamos bajo los faldones del tejado: en la fachada, delantera o trasera, se abre un hueco para introducir el heno cubierto por una puerta de hoja única («pohigu»).

La casa entramada, y la del llano, sobre todo, generalizan el modelo de pajar montado sobre la propia cuadra. Con la «jorca» se irá depositando sobre los pesebres o en las «tileras». Aunque en el sur de Badajoz observamos la presencia de una especie de embudo que comunica la cuadra y el pajar y que llaman «pajareta» (Fuentes de León).

En zonas llanas, tal que Campo Arañuelo, encontramos casas jornale-

ras que montan el pajar sobre una de las habitaciones, al que se accede por una escalera de mano.

### El almacén de aperos

La condición campesina de la mayoría de la población extremeña determina que en la casa popular se destine un espacio a almacenar los útiles de labranza. El almacén de aperos se localiza, por lo general, en la planta baja, no lejos de la cuadra, y, a veces, integrado en la misma.

La variedad de útiles agrícolas es pareja a la variedad de cultivos. La pluralidad de climas y paisajes de Extremadura ha condicionado su producción, orientándola hacia determinados cultivos. Esta diversidad productiva hace que ciertos aperos estén presentes en determinadas comarcas y ausentes en otras. El almacén de utillajes de una casa extremeña de alta montaña guarda útiles ligados al tipo de actividades agropecuarias en ella desarrollados: aperos para labores de huerta, de siega de prados, de atenciones a los frutales, o relacionados con el ganado.

Los útiles agrícolas tienen una gran importancia en el proceso productivo. Se establecen correlaciones entre el utillaje y las faenas ejecutadas en el ciclo agrario. Pereira Iglesias y Rodríguez Cancho aseguran que «esta aplicación de los útiles significa una *especialización* de los mismos en las tareas agrícolas, pero a la vez, una *diversidad* de uso, lo cual demuestra la exigencia de elaborar unas *tipologías...*» (8). Los múltiples aperos pueden ser agrupados tipológicamente, según diversas funciones:

- arar y cavar
- podar
- segar y cosechar
- transporte y almacenaje
- arreos y guarnición
- pesos y medidas, etc.

Como rasgos del utillaje agrícola extremeño hemos de señalar su manualidad, su escasez y pobreza material, así como su antigüedad. Muchos aperos depositados en las viviendas extremeñas actuales han llegado allí por vía hereditaria que se remonta a varias generaciones en algunos casos.

A propósito de la antigüedad de nuestro utillaje agrícola tradicional, E. Cerrillo pone de manifiesto «la coincidencia entre el equipamiento de los cortijos romanos que estudia White y los que a nivel etnográfico se conocen en la actualidad. Molinos de trigo, aceite, son similares, al igual que el arado (...), hoces, cencerros, corvillos, balanzas (la tradicional «romana»), cardaderas de lana, etc., incluso la denominación sigue vigente en muchos casos» (9). El

campesino extremeño ha sido conservador, apegado a las tradicionales técnicas de cultivo. Realiza las faenas que ha visto siempre hacer a sus mayores en el campo. El arado de madera ha sido desechado hace escasos lustros de nuestras tierras, por ejemplo. En las serranías gredenses aún se sigue segando el prado con guadaña, y utilizándose el «ayunque» para afilarla («picarla») y el «cachapo», como si el tiempo se hubiese inmobilizado todavía llegasen los grupos de «gudañines» o «coritos», evocados en el Valle del Jerte por coplas como éstas:

«Ehte año loh «coritoh»  
han tirao mu mal verano:  
han tenío que vendel  
la guadaña y el «cachapo»  
pa poelse mantenel».

Falto de recursos y medios, el campesino extremeño no ha estado en condiciones de despegar hacia el desarrollo que los nuevos tiempos imponían en otras latitudes. Desde hace unas décadas se comienza a superar esos anacrónicos sistemas de explotación agraria.

Precisamente esa incipiente revolución técnica y de cultivos que viene operándose en el campo extremeño va convirtiendo los activos aperos en auténticas piezas de museo etnográfico, aunque sean los desvanes particulares los que ofician de tal. Por este motivo hemos querido inventariar los nombres y usos de los aperos tradicionales que aún guardan las casas extremeñas

### El «sobrado»: granero y secadero

La función de almacenaje agrícola se desarrolla por toda la casa extremeña, aunque se localice, de manera especial, en la última planta («a teja vana»). Pero en las restantes plantas de la casa –serrana– descubrimos varias dependencias –oscuras y reducidas– que bajo el nombre de «cuartos» se destinan a almacén agropecuario. Tales cuartos suman, a la falta de un respiradero («ratonera» o «gatera»), practicado en la puerta que los comunica con el largo pasillo. Al abrirse, estos «cuartos» delatan por su aroma la clase de productos que almacenan, y que va a diferenciarlos nominalmente: «cuarto de los granos», «cuarto de las patatas», «cuartiché de los colgaeros» (uvas, manzanas o melones), «cuarto del cihco», etc.

Sin embargo, es la planta última, bajo los faldones del tejado, la que se especializa como almacén agrícola. Recibe esta planta distintos nombres –originados por metonimia– por toda la región extremeña: «sobra(d)o», «dobla(d)o», «termina(d)o» (10). Aunque siempre dentro de una utilización agropecuaria, la planta última adquiere usos que varían según el nivel económico del propietario de la casa o de los cultivos dominantes en la comarca.

El espacio utilizable, al igual que la altura, del «sobrado» viene determinado, no pocas veces, por la estructura del tejado, constatándose una mayor elevación en la crujía central y un gradual descenso hacia los extremos, impuesto por la pendiente de los faldones. El «sobrado» de la casa serrana presenta la techumbre («cumbreira», «cabrios», «ripias», etc.) y el suelo de madera. Pero en las construcciones del llano descubrimos «sobrados» muy altos y amplios, a veces, con la estructura del tejado sostenida por arcos de ladrillo (Valencia del Ventoso), y con el solado, por lo común, cubierto por baldosas.

Entre los usos de esta planta «a teja vana» voy a detenerme en tres que considero representativos: granero («trojes»), el «sequero» agrícola («zarzo»), y el secadero de cecina («doblaio chacinero»). Examinemos cada uno de ellos.

#### 1. Graneros:

Apenas suele faltar en la casa extremeña un espacio, en la planta última, destinado a graneros. Especialmente en el llano, dada su condición de tierra cerealista. Pero, incluso, en zonas de escasa tradición cerealista, como el Valle del Jerte, se han conocido graneros de adobe («trojih») en poblaciones como Rebollar o Valdastillas.

Aunque los granos (trigo, cebada, centeno) puedan aparecer amontonados, lo normal es que el *sobrado* disponga de varios compartimentos alineados (*trojes* o *atrojes*) alzados con tabiques que no sobrepasan el metro de altura, que impiden que se derramen los granos allí almacenados («chiqueros», se escucha en el área cauriense). En La Serena pacense los muretes suelen presentarse más rebajados –inferiores al medio metro–, y componen las «celdillas» del granero.

#### 2. El «Sequero»:

La función de secadero agrícola se realiza tanto en el interior como en el exterior de la casa. En efecto, en las solanas o balcones extremeños no es infrecuente contemplar un tablón esquinado donde se secan higos o trozos de melocotón («orejones»). Otras veces, un par de lajas flanquean las ventanas del llano extremeño («paseras») con idéntica finalidad.

Sin embargo, ha sido la planta superior, «a teja vana», de la casa entramada extremeña la que ha servido de secadero de unos productos agrarios que requerían la presencia de una fuente calórica, proviniente de la cocina. Nos referimos al «sequero» de la vivienda serrana. Ocupa el «sequero» la crujía central de la planta última, coincidiendo con la cocina, a la que se superpone, de tal modo que recibe el humo y el calor de la lumbre que arde en la «lancha».

En el «sequero» se depositan las castañas, las mazorcas, las calabazas para la matanza, etc... El suelo está constituido por tablas separadas entre sí

algunos milímetros para que penetre el calor y el humo, pero sin que caigan las castañas. En ocasiones, una baranda o empalizada protege el perímetro del «sequero». Hay otra modalidad, llamada «zarzo».

Para describir las dos modalidades de secadero serrano reproduzco el texto de Merino de Vargas (11): «como los más de los vecinos de estos pueblos (–Valle del Jerte–) eran cosecheros de castañas, todas o casi todas las casas tienen sequeros, los cuales fabrican en los techos de sus cocinas a tres o cuatro varas de altura». Pasa luego a detallarnos el ilustrado clérigo Merino de Vargas las dos modalidades (12): «(a) Zarzo, que es tejido de los mayores renuevos de un año que haya de castañas, que los hay de tres y más varas de largo, (b) y también los hacen de listones de *tabla chilla* clavados sobre fuertes tablones o cuartones de cerca de tres dedos de ancho por arriba y dos por abajo separados unos de otros pero de modo que no se salgan las castañas por dichas aberturas».

### 3. El secadero de la «matanza»:

La tradicional «matanza» del cerdo adquiere en Extremadura una categoría de ritual, como ha puesto de relieve J. Marcos Arévalo. Es una práctica importante desde el punto de vista económico, social, familiar y gastronómico. La casa se erige en el escenario adecuado en que se desenvuelve la ritual «matanza». Aunque invade la totalidad del espacio doméstico, existen, sin embargo, unas dependencias especializadas como secadero de la carne porcina en la casa extremeña.

En el llano cacereño este secadero se nombra «*doblao chacinero*», denominación casi coincidente con la escuchada en la Sierra de Gata: «*sobrao chacinero*». Se ubica, por tanto, en la planta superior «a teja vana».

Sin embargo, en la casa entramada resulta frecuente secar la cecina, colgándola de púas clavadas sobre los cuartones que sustentan el «zarzo». Es decir, sobre la cocina de «*lancha*» y «*trahfuego*», que envía el necesario calor y humo sin estorbos. Otras veces, suspenden larguísimos rollizos que cruzan la cocina de parte a parte –en Roturas, por ejemplo–, de donde cuelgan lo mismo embutidos que las «*llares*».

Las casas del llano pacense ahuman los productos de la matanza bajo la amplia campana de sus enormes chimeneas. Algo similar hacen en localidades serranas que por rigores del clima precisan de chimeneas: en su hueco introducen los embutidos insertados a un palo con ganchos («*pilongu*»), tal como observamos en Piornal, cumbreña población que goza de merecido prestigio por la calidad de sus cecinas, que han abastecido mesas nobles y episcopales. Sin olvidar otro afamado núcleo serrano: Montánchez.

La matanza requiere grandes preparativos de utensilios como mesas matanceras, artesas y baños, máquinas de embutir y de picar, cuchillos, «colnatas» o embutidos para las tripas, calderas de cobre y bidones de latón para cocer patatas y calabazas, etc. Un acarreo constante en el que participan los familiares y allegados. La casa cobra por unos días un doble espíritu, el laborioso y el festivo.

Con este apartado cierro la descripción y análisis funcional de las dependencias agropecuarias en la casa extremeña.

### Notas

- (1) García Mercadal, F.: *La casa popular en España*, Madrid, 1930, pág. 8-9.
- (2) Derruau, M.: *Tratado de Geografía Humana*, Barcelona, 1973.
- (3) George, P.: *Geografía rural*, Barcelona, 1980.
- (4) Flores, C.: *Arquitectura popular española*, (III-IV), Madrid, 1974
- (5) Chanes, R. y Vicente, X.: *Arquitectura popular en La Vera de Cáceres*, Madrid, 1973.
- (6) González, A.: «La casa rural tradicional de la Baja Extremadura: morfología y funciones», *Revista de Estudios Extremeños*, año XLIII, nº III, 1987, págs. 781-825.
- (7) Diferentes denominaciones populares recibe este largo corredor en el llano pacense: «paso», «cano», «corredera», «colá».
- (8) Pereira, J.L. y Rodríguez, M.: *La «riqueza campesina» en la Extremadura del Antiguo Régimen*, Cáceres, 1984, págs. 45-67.
- (9) Cerrillo, E.: *La vida rural romana en Extremadura*, Cáceres, 1984, págs. 134 y ss.
- (10) También se escuchan denominaciones como «altiyo» «camariya», «dejuán» o desván.
- (11) Flores del Manzano, F.: *Contribución a la Dialectología Extremeña*, Madrid, Ed. Univ. Complutense, 1983, p. 90.
- (12) *Ibidem*.
- (13) Marcos Arévalo, J.: «Cerdofilia extremeña. Una visión desde la antropología», *El Folk-lore Andaluz*, 2ª época, n.º 4, Sevilla, 1984, «Homenaje andaluz a J. Pitt-Rivers», pág. 129-137.



## LOS MATERIALES DE LAS CONSTRUCCIONES RURALES (Aljarafe de Sevilla, siglos XVIII y XIX)

Juan CASTRO PRIETO  
Instituto Politécnico. Sevilla

*«Huele a carozo de maiz, a duelas de roble, a sales amoniacaes, a lino y a tabaco. El humo de los habanos y de los cigarrillos sube en espirales azules hasta el vértice de las vigas, donde se desvanece bajo las bovedillas de las tejas moriscas anidadas de sabandijas y de arácnidos».*

*Guarnición de Silla*  
Alfonso Grosso

Vamos a desarrollar en estas páginas la síntesis de un trabajo más amplio, titulado *La construcción en el Aljarafe sevillano* (1). Confiemos en que el intento por reflejar en breves páginas una parte de los contenidos y conceptos más importantes del mencionado trabajo no desvirtúe la visión íntegra del conjunto.

### **La temporalización y el espacio geográfico**

A la hora de realizar cualquier tipo de investigación, la primera preocupación es enmarcarla en el tiempo. En nuestro caso, la temporalización superior, denominada así por encontrarse más cerca en el tiempo, limita con el siglo XX, más en concreto con el descubrimiento y desarrollo del hormigón armado (2). Tal descubrimiento supuso un cambio radical en la tecnología abriendo nuevas posibilidades constructivas hasta entonces inimaginadas, y transformando profundamente las técnicas a emplear. Hasta estas fechas, las construcciones van a estar condicionadas por formas estructurales basadas en elementos (muros, cimientos, etc.) que trabajan fundamentalmente a compresión, con gran precaución



## Metodología

La metodología empleada para la realización del estudio es la común para este tipo de trabajos. En primer lugar se ha procedido a la lectura de bibliografía especializada, aunque en lo tocante a estas materias es muy poco lo publicado. En segundo lugar se ha consultado los archivos municipales, parroquiales, etc. y por último se ha realizado un trabajo de campo, entendiendo como tal la realización de fotografías, levantamiento de croquis, dibujos, visitas a lugares de interés y sobre todo entrevistas con viejos caleros, ladrilleros y albañiles, dignos herederos de los antiguos *alarifes* (3) que han aportado datos e información de técnicas hoy prácticamente en desuso, legados por sus antepasados y transmitidos de generación en generación.

Afortunadamente, algunas de las poblaciones visitadas, conservan bastantes vestigios de antiguas formas constructivas. Aunque bien pudiéramos haber titulado el trabajo «*observador de derribos*», pues muchos de los datos señalados (construcción de muros, formación de cornisas, dinteles, etc.) se han conseguido visitando y observando antiguas edificaciones que van siendo derribadas, para ser sustituidas por otras de nueva planta.

## La etnografía de la vivienda y de la edificación rural

Cualquier reflexión o análisis que deseemos hacer sobre la edificación en el Aljarafe, no se puede enfocar desde un punto de vista lineal o esquemático. La construcción, al igual que la arquitectura, es una ciencia viva en continua evolución, intentar establecer deslindes excesivamente rígidos, sólo nos conduciría a una simplificación absurda y poco sería de lo tratado. Hasta ahora, los trabajos realizados sobre la vivienda y edificación en la comarca, se han realizado analizando la distribución, tipología y aspecto exterior de las edificaciones. Por ello hemos enfocado este estudio desde la óptica de un acercamiento a la construcción, entendida como un proceso integral donde confluyen no sólo el aspecto «culto» de la forma, sino también lo que el profesor Suárez Japón denomina *inercia cultural* (4) de las comunidades rurales. Bajo este apelativo podemos encuadrar toda una serie de actividades y relaciones sociales en torno a la construcción.

La preparación y elaboración de los materiales, los medios de transporte, la mano de obra, las técnicas empleadas, las relaciones sociales entre los sujetos que intervienen en la obra, todo ello conforma un proceso de múltiples influencias que confluyen en el hecho constructivo, enriqueciéndolo y dotándolo de grandes valores para ser estudiado desde el punto de vista antropológico, etnográfico y arquitectónico. El adjetivo «rural» está fundamentado en la principal actividad de

la comarca. Todo su modo de vida estaba orientado y condicionado por las faenas y labores agrícolas, hasta el punto de poder establecer clasificaciones de la vivienda dependiendo del lugar que ocupaban sus habitantes en el proceso de obtención y transformación de los productos agrícolas (5).

## Materiales

Pocos son los materiales de que van a disponer los habitantes del Aljarafe para construir. Arcillas para modelar ladrillos, cal para utilizar de aglomerante y para el encalado, madera de los propios pinares y tierra para la fabricación de tapiales. Pero estos materiales no se van a emplear directamente. Previo a su colocación en obra necesitará una manipulación para poder ser utilizados, generando ya desde este momento en su entorno una serie de tareas y actividades complementarias a la construcción.

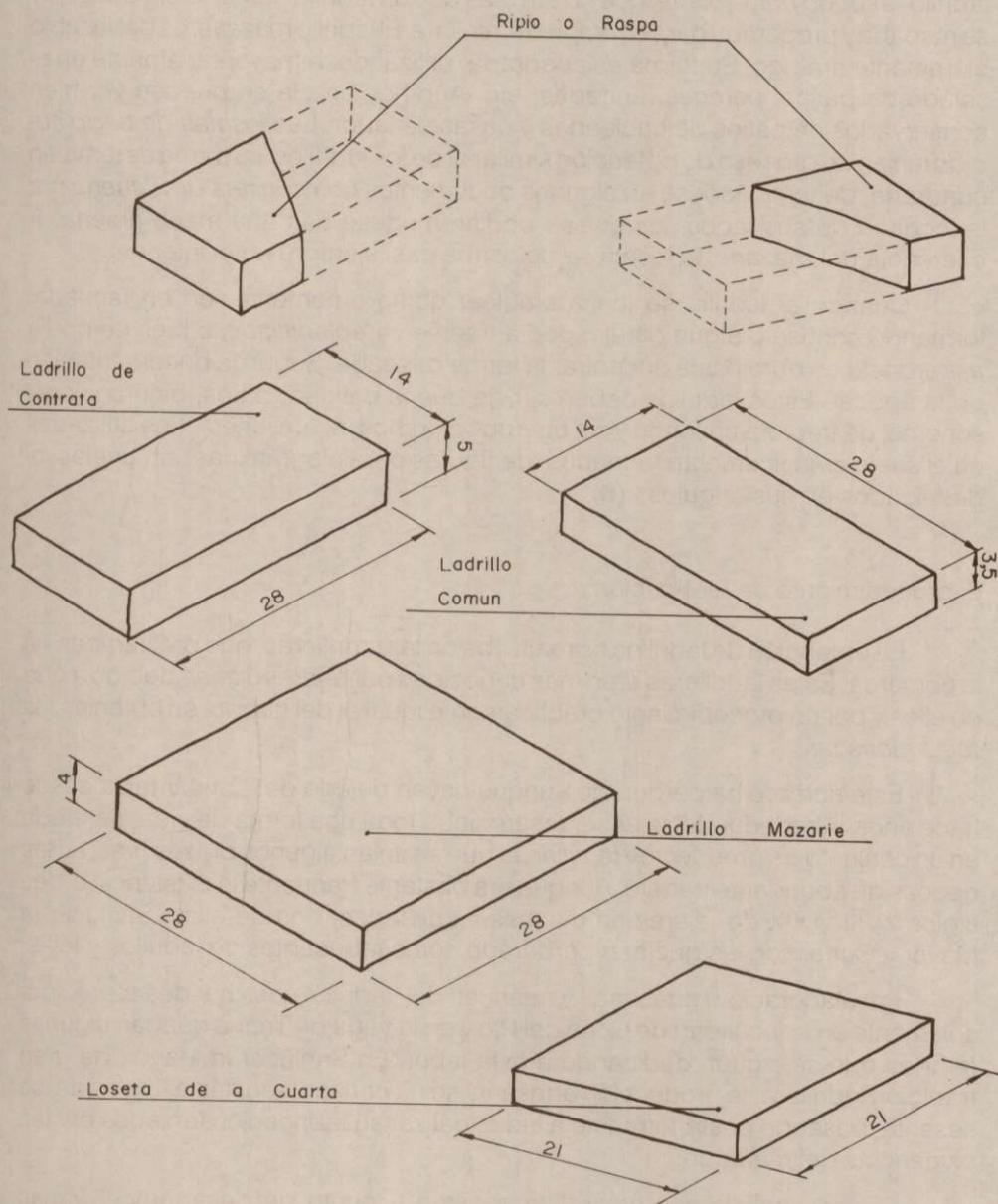
### Ladrillos

Toda la vega del Guadiamar y del Guadalquivir es rica en arcillas, utilizadas para la elaboración y modelación de ladrillos de buena calidad. Estos se van a emplear en la confección de muros, revestimientos horizontales (suelos), o en combinación con otros materiales. Los tipos de ladrillos empleados eran muy variados, en cuanto a sus dimensiones y formas de designarlos. Veamos algunos de ellos:

Los ladrillos «*viejos*» eran de dimensiones poco uniformes debido a su procedencia, generalmente de derribos. Una vez que se habían limpiado de restos de tierras e impurezas se volvían a emplear en obras. Cuando no se podían recuperar enteros, a los fragmentos de regulares dimensiones se les denominaban *ripio* o *raspa* de ladrillo, siendo de mucha aplicación en las cimentaciones y en la formación de muros mixtos, etc.

El ladrillo *tosco de contrata* o simplemente de *contrata*, tenía unas dimensiones de veintiocho de largo, catorce de ancho y entre cuatro y cinco centímetros de espesor, dependiendo esta última dimensión de la localidad de fabricación y del *tejar*. Esta denominación comienza a aparecer a mediados del siglo XIX, después de haber salido a la luz, la primera legislación que regulaba la *contratación* en obras públicas. El ladrillo *común* tenía las mismas dimensiones que el *contrata*, excepto en el espesor, ya que era un poco más fino. El ladrillo *coriano* tomaba el nombre de su lugar de procedencia, Coria del Río. En la actualidad, aún se sigue apreciando su empleo en obras de características especiales.

Para el empleo del ladrillo como revestimiento horizontal, se utilizaba el



Tipos y dimensiones de los ladrillos (Aljarafe siglos XVIII y XIX).

ladrillo *raspado para solería*, que no era más que un ladrillo *común* o *contrata* que se raspaba y preparaba para su empleo en solería. El ladrillo *mazarie*, es de vocablo claramente árabe. Su forma es cuadrada, utilizándose mayoritariamente en el solado de patios, porches, entradas, etc. Aún hoy en día se pueden ver bien conservados en patios de haciendas y casas de labor. Las *losetas de barro cocido* tenían un proceso de obtención similar al de los ladrillos, su forma es también cuadrada, denominándose en algunos documentos como *loseta de a cuerta* por la longitud de sus lados, los cuales podían medirse con una mano abierta. A diferencia del *mazarie*, la loseta se colocaba casi siempre en el interior.

Cuando el ladrillo se iba a emplear como ornamentación en fachada, formando cornisa o algún dibujo, podía traerse ya *aplantillado*, o bien se podía *asperonear* en obra hasta encontrar la forma deseada. Según la documentación de la época «Estos ladrillos deben ser de buena calidad, duros, bien cocidos, sonoros, de fractura uniforme y sin cuerpos extraños, ni "caliches". Los utilizados en el suelo eran finamente raspados, de figuras paralelogramicas, sin grietas, ni desplicados en sus ángulos» (6).

#### El procedimiento de fabricación

La obtención de ladrillos se realizaba en las ladrilleras, que proliferaban en la comarca. Estas ladrilleras eran más conocidas por *tejares* o *tejar*, debido a que en ellos y por un procedimiento prácticamente igual al del ladrillo, se obtenían las *tejas moriscas*.

Este nombre ha perdurado aunque hayan dejado de fabricar tejas desde hace años. Alrededor del tejar se desarrollaba toda una forma de vida, centrada en un conjunto de producción familiar, al que se unían algunos brazos más, en las épocas de abundante trabajo. Aunque era bastante frecuente la existencia en los siglos XVIII y XIX de tejares en muchas localidades, dos de ellas, Sanlúcar la Mayor y Coria, son las que han perdurado como fabricantes de ladrillos y tejas.

La elaboración artesanal y manual del ladrillo casi ha desaparecido, solamente en la localidad de Coria del Río y en la vega de Triana quedan algunas familias que se siguen dedicando a esta labor. En Sanlúcar la Mayor, de gran tradición ladrillera, la producción artesanal se ha conservado hasta finales de los sesenta, pasando posteriormente a industrializar su fabricación forzados por las exigencias del mercado.

Cuando escribimos estas líneas están a punto de desaparecer varias ladrilleras, que aún se conservan en las inmediaciones de lo que será la Exposición Universal, y que deberán dejar estos terrenos para acondicionamiento de la misma. Enorme contraste que, para mostrar los últimos avances tecnológi-

cos, tengamos que suprimir un legado cultural y tecnológico que ha perdurado durante tantos siglos.

La localización de estos tejares en Coria, Sanlúcar o Benacazón no es casual, éstos se colocaban cerca de la *cantera* o lugar donde se va a extraer el «barro» materia prima. El tejar debía de contar con una extensión llana suficientemente grande, un pozo con abundante agua, una pila para el pisado del barro y uno o varios hornos. Generalmente la vivienda de la familia estaba en las inmediaciones y junto a ella alguna edificación para guardar las herramientas de trabajo.

Las fases del proceso de fabricación siguen siendo en la actualidad las mismas que ya existían en los siglos que estamos estudiando. La primera de ellas, el amasado; una segunda fase llamada desecación, que es donde el ladrillo pierde el agua y una última fase denominada cocción que es donde el ladrillo se endurece y pierde el agua definitivamente.

Es importante que antes de empezar el proceso se seleccione adecuadamente el material. El barro de los aldeaños del río Guadimar es muy fuerte, su color es amarillento-azulado-albarizo y, generalmente, hay que mezclar con otras arcillas a fin de rebajarlo en su composición. Otras veces se empleaba cáscara de arroz o incluso restos de paja triturada y machacada, que se depositaba en la pila para mezclarlo y conseguir mayor docilidad. Lo ideal, en palabras de los viejos ladrilleros, era el barro *cascarillado* o capa superior de la cantera que, por estar a la interperie, ya ha sufrido una primera desecación. Cuando esto no es posible, conviene dejarlo algunos días para que se «oree» junto al pilón.

Una vez en la pila comenzaba la primera fase: el amasado que constaba a su vez de tres partes. Primero se *tiraba el barro para atrás* con una azada, simultáneamente a esto, se iba haciendo el *repicado*, que consistía en golpear los terrones más grandes y duros con el mocho de la azada, una vez hecho esto se *volteaba* con las manos. Durante este tiempo, el operario estaba metido con los pies descalzos dentro de la pila, operación que era conocida con el nombre de *pisado*. Para realizar esta labor, los ladrilleros preferían a los zagales u operarios ligeros de peso, pues en esta faena es más importante la habilidad que la fuerza. La pila estaba en las inmediaciones del pozo, pues en todo el amasado había que ir suministrando el agua precisa para que la masa saliese perfectamente plástica.

Una vez amasado, se transportaba a la *era* o *mantillo* en unos recipientes de forma redonda, fabricados de esparto o palma, de un diámetro aproximado de cuarenta o cincuenta centímetros, llamados *teneas*. Su capacidad era de un par de *embozos* o *pellas* (7). En la era, la masa se colocaba en la *tabla*, denominándose así a una extensión de terreno, que había sido previamente regularizada con un mantillo o arena fina, que servía de soporte para la colocación de las *pellas*. Estas tablas estaban limitadas por unos *padrones*, formados por ladrillos viejos.

La masa o mezcla se iba colocando en el *pez* perpendicularmente a los *hilos*. Ambas denominaciones corresponden al sitio para depositar la mezcla necesaria para la ejecución de los ladrillos sobre la tabla. A medida que se iban colocando los peces, con una separación entre ellos de dos pasos aproximadamente, se iniciaba el *cortado* del ladrillo. Por lo tanto, para que el *cortador* pudiese llevar a cabo su labor trabajando sobre los hilos era imprescindible que el peón hubiese depositado la mezcla sobre los peces con la suficiente antelación para no paralizar el trabajo, pero no excesivamente, ante el peligro de que la mezcla allí depositada se orease y perdiera plasticidad.

El *cortado* del ladrillo era una de las tareas principales en todo el proceso, se realizaba con unos instrumentos o moldes de madera llamados *gaveras* (8) preparados para recibir el barro que manejaba el operario una vez que se había mojado ligeramente las manos en el *albañal* o recipiente con agua, que se colocaba al lado. Se enrasaba la *gavera* con la propia mano y, por último, se limpiaba con unas gotas del mismo recipiente. Una vez *cortado*, se esperaba unas cuatro o seis horas, dependiendo del clima, para proceder al *canteado* o acción, como su propio nombre indica, de colocar de canto los semiendurecidos ladrillos, operación que se realizaba a mano, limpiando ligeramente el lomo del ladrillo para quitar las *rebabas* que le hubiesen quedado. La colocación de canto se hacía en *espina de pez*, dejando suficiente espacio entre ladrillos para poder introducir el pie al ir trabajando.

Una vez *canteado*, se entraba en la segunda fase del proceso o *desección*. Esta duraba entre tres y cuatro días, si el tiempo era bueno. Si las condiciones atmosféricas no eran las más favorables, y amenazaba lluvia, se les colocaba *enrejillado* junto a los *padrones*, cubiertos por unas hileras de tejas para preservarlos de las lluvias. Una vez que había perdido bastante agua se podía dar por terminada la *desección* y daba comienzo la última fase o *cocción*; para ello, los ladrillos se transportaban al horno, generalmente en brazos.

La colocación en el horno es otra de las muchas técnicas que el ladrillero debía dominar para conseguir un ladrillo de calidad, tarea ésta que se conocía en el argot como «*encañao*». A la primera hilera se le denominaba *daga* y se colocaba en contacto con los *zabaletes* del horno. Posteriormente se iban colocando varias *largas* «*encaná*», así hasta que el *enrejillado* llegaba arriba. Terminada esta faena se preparaba la caldera, metiendo primero un *hornillón* de leña, que servía para alcanzar la temperatura necesaria de la primera *cocción*. Las leñas empleadas eran de la tierra, pino, olivo, etc..., especialmente recomendado el «borujo» o huesos de aceitunas.

Una vez que habían pasado siete u ocho horas desde el *encedido* del horno, se *mantenía* durante diecisiete o dieciocho horas ininterrumpidas. La forma de mantenerlo iba a condicionar la calidad y «*cochura*» del producto. En la comarca era habitual introducir leña durante veinte minutos y esperar unos tres

cuartos de hora. Todo buen artesano reconocía cuándo se había acabado la cocción por el color de las llamas, al salir por las chimeneas del horno. Una vez concluida esta fase se esperaba de dos o tres días para sacar los ladrillos.

Tarea no menos importante era la clasificación de los mismos, dependiendo de su color, obtenido según el lugar del horno donde hayan sido ubicados. Los rojos eran los ladrillos situados en la parte superior del horno en el momento de la cocción y denotaban poca cochura. Los sonrosados eran los que se colocaban debajo de los rojos y estaban un poco más cocidos. Los blancos eran los más bañados por las llamas, ya que estaban situados directamente sobre los *zabaletes*. Los mejores para su empleo en construcción eran los amarillos, también llamados *encerados*, que eran los situados en el centro.

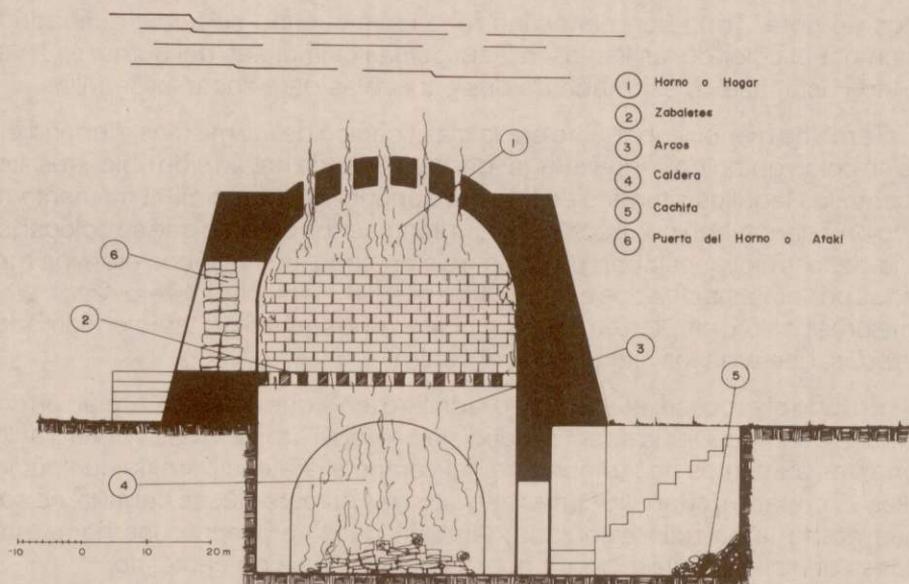
En todo el proceso, el artesano o ladrillero tenía que dominar la relación con su entorno y tiempo. Debía saber predecir la cercanía de las lluvias y controlar los importantes aumentos de temperatura del verano aljarafeño para no quemar los ladrillos. El cortado del ladrillo comenzaba con las primeras luces del alba, no sólo porque era la tarea más esforzada, también para aprovechar las horas más rigurosas de sol, para desecar un poco el ladrillo antes de cantearlo.

La tarea de cocer comenzaba a la caída de la tarde y se mantenía durante toda la noche. A lo largo de la misma, las fuertes temperaturas tenían que controlarse en el horno con precaución, para no estallar, y refrescar el interior y exterior del cuerpo con agua fresca para aliviar la fatigosa tarea. La mejor época para ejecutar estas tareas era el espacio de tiempo comprendido entre los meses de Abril y Septiembre. En este tiempo, el ajetreo del *tejar* era extraordinario y la jornada laboral no tenía límites de tiempo desarrollándose todas las actividades de la vida cotidiana en función de la faena.

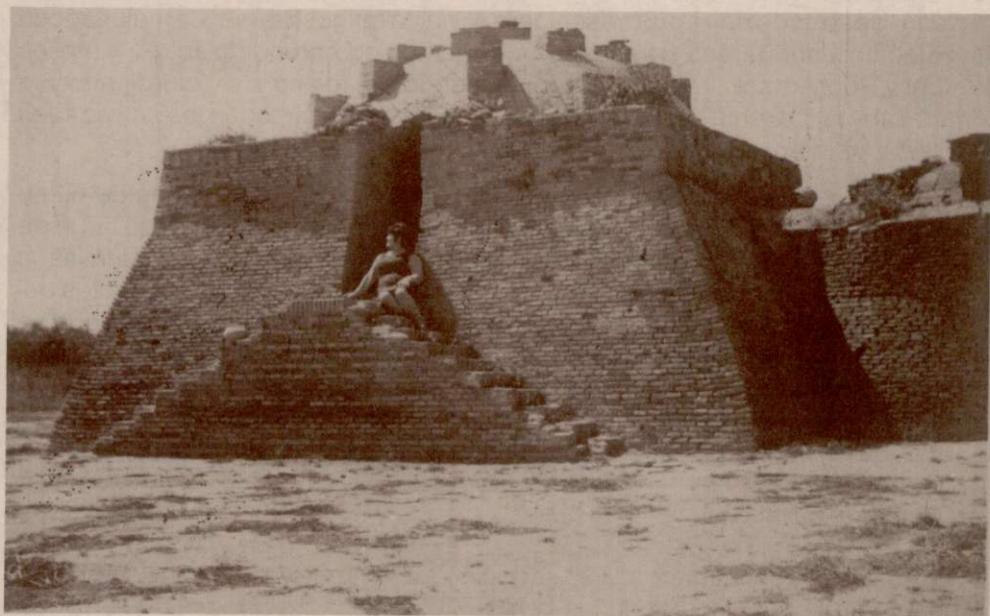
El mejor símbolo de actividad de los tejares eran las columnas de humo negro, alzándose sobre los viejos tejados de los pueblos aljarafeños a lo largo de todo el verano. En el invierno, cuando la ausencia del astro rey no permitía el trabajo, se aprovechaba para repasar el material y arreglar los desperfectos del horno, sobre todo, los recubrimientos de los arcos de la caldera, para lo que se empleaba unas *manos de adobe*, procurando cubrir las pequeñas fisuras que se habían abierto a lo largo de la temporada. La calidad de un tejar estaba, en muchos casos, condicionada por el cuidado del horno.

## Los hornos Moriscos

Antes de continuar con la descripción de los materiales, conviene hacer una breve alusión a la forma de los *hornos Moriscos*, a los que por su humildad no podemos definir como edificación, pero que denominaremos como *construcción-instrumento* para la obtención de los materiales básicos de la edificación,



*Sección horno morisco.*



*Horno morisco hacia finales de los sesenta. Benacazón.*

como son los ladrillos y las tejas. En la actualidad estos hornos están en desuso y a punto de desaparecer. Se pueden apreciar algunos de ellos, aislados y abandonados, en las inmediaciones de Sanlúcar la Mayor, Benacazón, Coria, etc... Aún quedan varios hornos activos en Coria del Río, y un par de ellos han funcionado este verano, quizás el último, en el umbral de Triana, como ya referimos anteriormente.

Podemos dividir estos «elementos» en varias partes bien diferenciadas. La parte superior, a la que se llama *hogar* o propiamente *horno*. Puede estar descubierto o bien tener un número suficiente de chimeneas u orificios de salidas de humo. La base del horno puede estar indistintamente más alta o más bajo que el nivel del terreno, sobresaliendo los robustos muros coronados a veces por una coqueta cúpula o media naranja.

Debajo del horno, bajo el nivel del terreno, se encuentra la *caldera*, donde se realiza la combustión de las leñas. Consta de unos arcos, sobre los que apoyan unos *zabaletes*, que servirán de soporte a las hiladas de ladrillos ya desecados. Las bocas de estas calderas, orientadas al poniente, reciben en las tardes calurosas del verano una ligera brisa fresca, que permite la uniformidad en el fuego, facilitando la calidad de la cocción.

En las cercanías de la caldera está la *cachifa*, estancia destinada a almacenar las leñas que se van a emplear en la cocción. Este nombre de «cachifa» se ha utilizado también para denominar el recinto donde los labradores y braceros esperaban para comenzar la jornada junto a la lumbre o chimenea en las haciendas de la comarca. La construcción y ejecución del horno, se realiza generalmente por el propio artesano, auxiliado por algún «experto». Para ello se emplearán los mejores ladrillos y se dotará a todos los elementos constructivos (muros, cúpula, cimientos, etc...) de la suficiente robustez para poder soportar las importantes diferencias de temperatura que debe sufrir.

### Las tejas

Junto a los ladrillo vamos a referirnos, por su similitud en el proceso de obtención, a las tejas. De distinta manera van a nombrarse a lo largo de estos dos siglos que hemos estudiado. Una de sus designaciones es la de *techumbre*, referida al tejado o conjunto de tejas. Es usual encontrar, en los documentos de archivos, documentaciones de gastos en los que aparece el término de *canales*(9). En otros escritos se especifica *canal* o *cobija*, pero, sin duda alguna, la designación más generalizada es la de *canal* y *redoblón*, considerando a la primera para colocar debajo y de mayor tamaño que el *redoblón*, que se colocaba en forma de cobija.

En la localidad de Benacazón, hemos encontrado canales de grandes

dimensiones, probablemente recuperadas de edificaciones mucho más antiguas, aunque a veces se pueden confundir con otros tipos de tejas de la misma época, denominadas *alajá*, cuya fabricación era distinta a la denominada teja morisca. Para su puesta en obra, éstas debían ser de «buena arcilla y cochura en término que al tocarlas, produzcan un sonido claro y sonoro, sin gabarras, ni picaduras, que las hagan permeables» (10).

### El procedimiento de fabricación

La elaboración de tejas era similar a la de los ladrillos, con algunas matizaciones que a continuación expondremos. El amasado se realizaba de la misma forma, la diferencia estribaba en el barro empleado, que, en terminología del gremio, debía ser *puro*, sin mezcla de ningún tipo. Una vez amasado, se pasaba al torno o rueda, donde se moldeaba a manos de un hábil operario.

Pocos eran los útiles que el *alfarero* utilizaba, un recipiente o albañal con agua, para mojarse de vez en cuando las manos, una cuerda para que, una vez acabado el *cilindro*, pudiese despegarse del torno, y una cañita pequeña, que sirva para marcar la mitad de la pieza con una ligera línea superficial, esta cañita servía como patrón para introducirlo en el cilindro y marcar la altura de las tejas. Un buen artesano podía, en un día natural de trabajo, realizar entre ciento cincuenta y doscientos cilindros. Estos cilindros se colocaban a la *sombra* (11) durante varios días, transcurridos los cuales, se trasladaban a las inmediaciones del horno, donde el «experto» bracero, de un ligero golpe, separaba ambas partes del cilindro, dando origen a la teja. La cocción es prácticamente igual a la de los ladrillos.

### La cal

Pocos materiales van a ser tan identificables con Al-xaraf de Sevilla como la cal. La blancura de las casas aljarafeñas ha sido motivo de inspiración para poetas y escritores. «Los pueblecitos del Aljarafe superan a los de cualquier otra parte por el gusto de sus habitantes, interior y exteriormente, de tal modo que con sus paredes de cal, son como estrellas blancas en un cielo de olivos verdes». Al-Xagundi (12)

Pero, no sólo se va a utilizar la cal como elemento de ornamentación o decoración; se empleará como aglomerante para la fabricación de morteros, en la confección de hormigones en cimentación, para el *enjalbergado* de paredes, para encalar, etc... Además de sus cualidades constructivas, se le reconocen otros valores como elemento de desinfección. Se empleaba mucho para la limpieza de *tinahones* o *caballerizas*.

De la proliferación de caleras durante los siglos XVIII Y XIX en la comarca, ha quedado constancia en suficientes documentos de la época. Por ello, no es de sorprender que, aún hoy, se reconozcan en los pueblos el apodo de *calero* para designar a una persona, o la denominación de *calera* a alguna finca en la que antaño se ubicó un horno de cal. Dentro de la comarca existen varias manchas importantes de tierra caliza, que justifican este aprovechamiento de la cal.

Para la extracción de la piedra, se utilizaba el *hacho*, herramienta que por un lado tenía forma de pico y por el otro forma de fina azada. Una vez extraída se pasaba al horno para su cocción. Estos hornos, que hasta hace unos años proliferaban en toda la comarca, son de dimensiones más reducidas que los empleados en la fabricación de ladrillo y tejas. La leña empleada era *ramón* de olivo, pino, *monte*, *seguazo*, romero, etc... También aquí la calidad de la cal, va a depender de la técnica empleada para realizar una buena cocción. De toda la cal conseguida por este procedimiento, sólo una mínima parte se podía emplear para encalar. Una vez acabada la calcinación, se extraía la cal del horno, mediante azadas y se depositaba en unos esportones quedando preparada para su venta. Anteriormente al empleo generalizado de este tipo de horno y técnica, se utilizó mucho en la comarca, el *horno de pollo*, aunque la mala calidad de la cal obtenida por este método, fue desaconsejando su empleo. Estos hornos eran de una gran sencillez, bastaba con abrir una fosa en el terreno, depositando en el suelo de la misma, la leña necesaria para la combustión. La colocación de las piedras se hacía en círculos concéntricos, sobre la capa de leña.

Las formas de las fosas, dimensiones y profundidad eran tan variables, como caleros podían haber en la comarca, dándole cada uno un toque personal, al no ser una construcción estable. La cal obtenida por cualquiera de estos procedimientos, empleando calizas de la zona, se utilizaba mayoritariamente como aglomerante en una u otra proporción. Para el enjabergado y encalado de paredes, se traía cal de Morón, bien desde esta localidad, o desde los almacenes situados en Sevilla, por ser de más calidad.

La documentación de los proyectos redactados a finales del XIX demuestra que se era muy exigente con el empleo de la cal. «Antes de ser utilizada en obra, la cal tiene que ser "*grasa*" provenir directamente del horno, apagándose en obra por cualquiera de los medios conocidos. Estar bien cocida o calcinada, no conteniendo huesos y deberá, cuando menos, producir el doble de volumen después de apagarla, para que sea admitida; no lo será la que por el transcurso del tiempo, se hubiera apagado espontáneamente» (13).

## Yeso

Es otro de los materiales utilizados frecuentemente para la construcción en el Aljarafe, aunque no con la intensidad de la cal. Era muy utilizado en los «reparos menores» de las casas. Se empleaba bien cocido, exento de toda parte terrosa y piedra, bien molido, pasado por el tamiz para determinados usos y empleos. Procedía directamente del horno y se desechaba el que estaba ya apagado o *muerto* por el transcurso del tiempo. Podemos distinguir dos tipos de yesos: el denominado *prieto*, para los trabajos menores y el yeso *blanco*, para terminaciones más finas o mejor acabadas.

Normalmente, el yeso blanco costaba el doble que el yeso prieto o negro. Su unidad de medida era el quintal. Aunque en muchos escritos no se especifica la procedencia del mismo, sí parece, que a mediados del siglo XIX, se produce yeso en la localidad aljarafeña de Sanlúcar la Mayor como queda recogido en «El proyecto para la construcción de unas escuelas públicas» (14).

## Los áridos

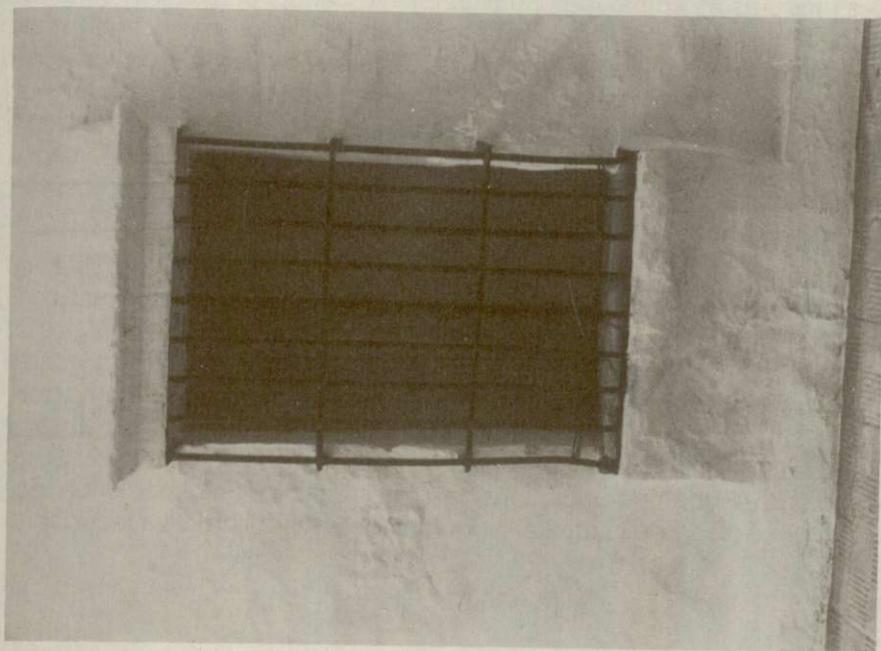
Hablar de ellos es tanto como hacerlo del Río Gúadiamar, principal proveedor de este material. Cuando viajamos en dirección a Huelva, pasado Sanlúcar la Mayor, a la altura de «La Herrería» (15), podemos observar, cómo las máquinas clasificadoras seleccionan los áridos, para, posteriormente, ser transportados a los distintos lugares donde se van a emplear. La continua extracción de arenas ha abierto una serie de lagos artificiales en los alrededores y ribera del río.

Antigüamente, muchas calles de los pueblos del Aljarafe, estaban revestidas con piedras procedentes del Gúadiamar. Hoy en día aquellos empedrados han sido sustituidos, en algunos casos, por el adoquín y, mayoritariamente, por el hormigón y el asfalto. Estas piedras eran de las denominadas *de puño*, por ser de dimensiones semejantes a un puño cerrado. Aún quedan restos de estos empedrados en alguna hacienda antigua (16). Las arenas, que en la actualidad son prácticamente imprescindibles en la construcción, en aquellos años sólo se empleaban para la ejecución del hormigón de cimientos y poco más.

A finales del siglo XIX, se empieza a generalizar su uso en la confección de morteros, mezclándose con cal. Para su empleo en obra, «debía ser, de grano uniforme, aspera al tacto, produciendo al oprimirse con la mano, el ruido característico de la buena arena; debía también, estar perfectamente limpia de materias terrosas» (17). El tamaño del grano dependía del uso que se le iba a dar, zarandeándose o cribándose anteriormente.



Ladrillos asperoneados. Monasterio de Ntra. Sra. del Loreto.  
Claustro. Espartinas.



Ventana y reja antigua. Calle Los Jaenes. Benacazón.

### La madera

Aunque hemos de reconocer, como cierta, la afirmación de algunos investigadores (18), de que no eran buenas las maderas del Aljarafe para su utilización en obras, podemos afirmar que su empleo fue masivo. Para ello nos basamos en una enorme cantidad de manuscritos que hacen referencia al empleo de *Pinos de la tierra* en obras (19). Otro argumento lo da el estudio del mapa productivo de la comarca en los siglos XVIII y XIX. Muy distinta era la imagen de la comarca hace unos siglos «Aproximadamente, una cuarta parte del suelo del Aljarafe se hallaba ocupado por dehesas y prados, pinares y encinares, monte bajo y otros herbajes, plantíos y matorrales por el estilo» (20).

Con respecto a la localidad de Umbrete «Teniendo esta villa hacia la ciudad de Sanlúcar y Benacazón. Sólo el límite del término de cuatro leguas. Casi todo él lo ocupa la dehesa y pinares de la Dignidad Arzobispal» (21).

Toda la comarca tenía una configuración parecida, destacando por la importante extensión de pinares, el término de Aznalcázar. Todavía hoy, se conservan algunos «moños» de pinos, principalmente, en las inmediaciones de la mencionada Aznalcazar, Cuatrovita, Marlo, Lopas, etc... En el resto de la comarca, se conservan ejemplares aislados, que se han mantenido por servir de separación y como marca de linderos de distintas fincas.

Las maderas se empleaban principalmente para la confección de armaduras de cubiertas, bien de ejecución sencilla o de *cuchillos* más complicados. También se empleaba en la ejecución de los dinteles de puertas y ventanas, en la elaboración de *zaquizamis*, en la construcción de andamios, etc... Para los trabajos más delicados, se colocaban maderas de la Sierra de Segura. Estas se traían a Sevilla a través del río Guadalquivir hasta los almacenes Reales situados en el llamado Barranco, a donde se desplazaban los aljarafeños por ellas, con carretas o cualquier otro medio de transporte.

El marco o dimensiones de las maderas empleadas era variable, no pudiendo encuadrarlo en ninguno de los marcos conocidos. Como denominaciones más usuales estaban, los cuarterones de diferentes escuadras, tablas, tablas de padrón, hojas al tercio, hojas del hilo al medio, cintas, etc... Antes de colocarse en obra, se comprobaban si estaban «*betiderechas* y finas, que no tengan cascós ni repelos o nudos saltarizos, ni venteaduras, y se rechazaban las repelosas y todas aquellas que estaban beticortadas y las que contenían albura» (22). Junto a estos materiales que podemos considerar básicos, encontramos otros, que debido a la proximidad de la capital se podían obtener con relativa facilidad.

### Azulejos, clavos y rejas

Los azulejos no son de uso masivo en ningún momento, notándose una mayor proliferación de su colocación en el siglo XIX, en las viviendas o haciendas importantes. Se colocaban especialmente en zagüanes, zócalos de salón y frentes o tabicas de escaleras. Hasta esa fecha, su empleo estaba prácticamente reservado a los trabajos de ornamentación, fundamentalmente en obras eclesiásticas.

De extraordinaria belleza, son los azulejos de tonos azules existentes en el patio del Monasterio de Ntra. Sra. del Loreto y en la hacienda de Tablantes; el Via Crucis en tonos azules de Umbrete (23) o el policromo de la Iglesia de Sta. María La Mayor de Sanlúcar.

A veces, la ubicación de estos azulejos puede ser utilizada como elemento de estudio urbanístico, tal es el caso del mencionado Via Crucis de Umbrete, situado en un recorrido de calles antiguas, que permiten especular, con la posibilidad de que estas calles fuesen las únicas que tuvieran en esta época cierta relevancia para situar en ellas tan singular iconografía, pudiéndose definir a estas manzanas de viviendas como la parte noble de la población. En ocasiones el azulejo se utilizaba como elemento para designar el nomenclator callejero, quedando como testigo algún azulejo aislado, como el de la calle de «Tía Rosa» en el pueblo de Benacazón.

También se empleaban gran cantidad de clavos que servían para formación de las armaduras de madera y como elemento de unión en general. Los más usuales, eran los llamados *palmares*, los *gemales*, los de *alfajias*, los de entablar, etc... Las rejas eran sencillas y, generalmente, realizadas por el herrero local, cuando la terminación es más sofisticada, se traen de la capital. Todos los herrajes menores, como abrazaderas, *Teses* o *Balsones* se hacían en el mismo pueblo o en las cercanías.

Hasta aquí, hemos visto una relación de materiales empleados en las construcciones rurales del Aljarafe Sevillano. Tanto su obtención, como empleo en obra, generaba una industria artesanal prácticamente desaparecida, o que sólo perdura como una actividad aislada o marginal. Para terminar, me gustaría hacerlo con una pequeña anécdota: En una de las visitas realizadas a los tejares de la comarca, Don Antonio, del que omitimos el apellido por discreción, me contaba que muy pocas personas se interesaban por recordar estas antiguas técnicas y métodos para obtener los ladrillos. Sin embargo hace unos años, cuando el primogénito de la familia, cumplía sus deberes con la Defensa, los militares realizaron un vídeo, donde captaron el proceso completo de elaboración de los ladrillos, que hemos descrito en estas páginas.

Uno se pregunta si simplemente era un buen aficionado a la antropología

quien encargó este vídeo, o si detrás de esto se esconde una preocupación por el futuro, y por las dependencias energéticas pensando que en cualquier momento, vuelvan a estar de actualidad, todas estas técnicas, y la utilización del sol como fuente de energía.

## Notas

- (1) Este trabajo consta de varios capítulos, además del estudio de los materiales, que desarrollamos en estas páginas, se profundiza en las técnicas constructivas, las relaciones sociales, los medios de transporte y medidas relacionadas con la construcción en los siglos XVIII y XIX en la comarca del Aljarafe.
- (2) En 1861 el francés Monier dio los primeros pasos en el estudio del hormigón armado. Hacia 1887 ya se había publicado importante documentación sobre el mismo. Pero no es hasta 1900 cuando empieza a aplicarse en España en algunas obras singulares.  
Cabrera Franco F. y Macías Hidalgo-Saavedra J.M.: *Temas de Construcción*. Edición de la Escuela de Arquitectura Técnica.
- (3) Es la figura del aljarafe una de las más interesantes en el estudio de las construcciones antiguas y de los gremios.  
Toajas Roger M<sup>a</sup>. A.: *Diego López de Arenas*. Diputación de Sevilla. Sevilla 1989.
- (4) Suárez Japón J.M.: «El aljibe, un elemento identificador de la casa salinera en la Bahía de Cádiz». *El Folk-lore andaluz* 2<sup>a</sup> Epoca núm. 2. Fundación Machado, 1988, pág. 221.
- (5) Moreno Navarro I.: *Propiedad, clases sociales y hermandades en la Baja Andalucía. La estructura social de un pueblo del Aljarafe*. Editorial siglo XXI. Madrid, 1972.  
Rodríguez Becerra, S.: *Etnografía de la vivienda. El Aljarafe de Sevilla*. Edit. Universidad de Sevilla. Sevilla, 1973.
- (6) «Proyecto de Construcción de una casa Ayuntamiento para la Villa de Salteras». Archivo Municipal. Legajo núm. 163. Memoria Facultativa. Artículo 5<sup>o</sup> y 7<sup>o</sup>. 1884.
- (7) Se le llamaba así, a una pequeña cantidad de barro ya amasado, que se podía coger con ambas manos.
- (8) Bajo esta denominación se conoce a la herramienta o útil de madera que daba forma a los ladrillos. Sus dimensiones exteriores eran de 32 cm. de largo y 34 cm. de ancho. Estaba diseñada para alojar dos ladrillos al mismo tiempo. Se completaba con un pequeño mango para poder manejarla.
- (9) «Obras en el Palacio Arzobispal y mesón». *Archivo General del Arzobispado*. Umbrete. (Sin ordenar).

- (10) *Proyecto de escuelas públicas para Sanlúcar la Mayor*. Archivo Municipal. Leg. 291 núm. 2. Condiciones Facultativas. Artículo 9.
- (11) Para obtener una buena teja, se procuraba que durante toda la desecación no le diese el sol, pues debido a la calidad del barro, unas temperaturas elevadas podían fisurarla.
- (12) *Sevilla y su provincia*. Edit. Geveer. Sevilla, 1983.
- (13) «Proyecto de construcción de una casa Ayuntamiento para la villa de Saltera». Op. Cit. Artículo 5º.
- (14) «Proyecto de escuelas públicas en Sanlúcar la Mayor». Op. Cit. Estado del valor de los elementos.
- (15) Esta finca es muy conocida en toda la comarca pues en ella se crían los famosos toros de Pablo Romero. En las inmediaciones está situada la charca de los «Marcelinos». Hermosa descripción hace Julio M. de la Rosa en el monográfico dedicado a El Aljarafe. Edit. Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Sevilla.
- (16) En el patio de la antigua hacienda de Benazuza aún se puede apreciar este tipo de empedrado. La noticia de una reciente venta del inmueble como posible hotel, hace presagiar su desaparición.
- (17) «Proyecto de Carretera». Archivo Municipal de Sanlúcar la Mayor. Memoria descriptiva. Art. 12. Leg. 291- N.º 4B. Años 1880-1885.
- (18) Ronquillo Pérez, R: *Las haciendas de olivar del Aljarafe Alto*. Edit. Colegio Oficial de Arquitectos de Andalucía Occidental y Badajoz. Sevilla 1981. Pág. 20.
- (19) Archivo General del Obispado. Op. Cit. Carpeta de Umbrete.
- (20) Herrera García, A.: *El Aljarafe sevillano en el antiguo régimen*. Diputación Provincial de Sevilla., 1981. pág. 283.
- (21) «Dos descripciones del estado de la Villa de Umbrete, en los siglos XVIII y XIX». *Revista El Mochuelo*. Edit. Ayuntamiento de Umbrete, núm. 6. pág. 9. 1982.
- (22) «Proyecto de Construcción casa Ayuntamiento de Salteras». Op. Cit. Art. 8.
- (23) Pleguezuelo Hernández, A.: «Azulejos hagiográficos sevillanos». *Archivo Hispalense*. Tomo LXII, Sevilla, 1979, pág. 177-178.



# MISCELANEA



## AUTOS SACRAMENTALES EN ANDALUCÍA

*María del Carmen MEDINA SAN ROMAN*  
Fundación Machado

El término «Auto» está documentado por primera vez hacia 1300, como pieza religiosa compuesta en un solo acto, sin especialización de tema, recogiendo la tradición de los ciclos de Navidad y Pasión. El gusto por estos autos aumentó a partir de 1550, cuando ayuntamientos y cofradías contratan actores profesionales, especialmente en la fiesta del Corpus. A partir de finales del siglo XVI comienzan a denominarse «Autos sacramentales» y de ellos se ocupan escritores como Lope de Vega y José de Valdivieso, con los que la representación adquiere una forma casi definitiva. Calderón de la Barca perfecciona la alegoría, y dirige el teatro a un público catequizado de antemano. Siguen representándose en España hasta 1765 en que el puritanismo de los neoclásicos considera irreverentes estas manifestaciones de la religiosidad popular.

Andalucía sigue la línea de toda España en cada una de las épocas, comenzando con las representaciones en las fiestas del Corpus Christi en ciudades como Granada y Sevilla, de las que no quedan vestigios en la actualidad. El teatro popular se refugia en localidades pequeñas, que quizás por ello, mantienen sus tradiciones prácticamente sin variación. Ejemplo de ello son las escenificaciones actuales andaluzas en ciclos litúrgicos de Navidad y Semana Santa.

Mención aparte merecen las llamadas Fiestas de moros y cristianos, muy extendidas en toda la geografía española, aunque con características propias en cada una de ellas. Son escenificaciones de carácter histórico-religioso, generalmente en honor al santo patrón de la localidad, de las que en Andalucía se encuentran varios ejemplos.

### 1. *Representaciones de Navidad en Andalucía*

Este tipo de escenificaciones en Andalucía están representadas por la puesta en escena del Auto de los Reyes Magos en dos localidades cordobesas: Alcaracejos y El Viso. Ambas pertenecen al Valle de los Pedroches y distan de la

capital setenta y cuatro y ochenta y cinco kilómetros respectivamente, con un número de habitantes entre los dos mil de Alcaracejos y los tres mil ochocientos de El Viso.

La representación de **Alcaracejos** se conoce con el nombre de «Coloquios de los Pastores». La tarde del cinco de enero, al terminar la Cabalgata de los Reyes Magos, se lleva a cabo sobre el escenario instalado previamente en la plaza del pueblo. Los textos interpretados narran las escenas bíblicas de la aparición del ángel a los pastores, la adoración de los mismos al Mesías, la visita de los magos a Herodes y la adoración de los reyes al Niño Dios, cada una de las escenas separadas entre sí por el canto de Villancicos.

En el caso de la representación de **El Viso** se representan las escenas igualmente al aire libre, comenzando con la llegada de José y María a Belén, la negativa de los posaderos, el hallazgo del portal donde ha de nacer Jesús, llegando hasta la adoración de los Magos y la marcha de los Reyes hacia oriente por un camino diferente, después de que un ángel les alertase, para evitar que Herodes descubra el lugar donde se encuentra el nuevo Rey de Judea. A partir de 1960 los textos se complementan con una serie de villancicos autóctonos, que narran la acción que se va a representar.

Los textos que se escenifican proceden básicamente del libro «Infancia de Jesucristo; poema dramático dividido en doce coloquios» de Gaspar Fernández de Avila, del que en El Viso se conservan dos ejemplares, uno sin fecha y otro datado en Carmona en 1868. En cuanto a la antigüedad de las representaciones, algunos autores hablan de posibles conexiones con el convento de San Alberto del Monte, cercano al pueblo y existente desde el siglo XVI y que perduró hasta la desamortización de Mendizábal. Sin embargo, la más antigua constancia de la representación llega por parte de la tradición oral, que la sitúa hacia 1835.

La forma de elección de los personajes es por designación entre los vecinos del pueblo. Aunque en la representación intervienen aproximadamente cien personajes, entre actores, músicos y cantantes, es todo el pueblo el que se moviliza para preparar el Auto, de una forma absolutamente desinteresada.

Ante la realidad de que cada vez que se representaba se alteraban los textos, en 1980 se crea la Peña de los Reyes Magos para cuidar, potenciar y organizar la representación. Esta establece que se lleve a cabo cada cuatro años, en lugar de cada siete como venía siendo habitual. Incluso se llega al acuerdo de ponerlo en escena en momentos importantes para la comunidad, siempre que todos los vecinos estén de acuerdo.

## 2. Escenificaciones de Semana Santa en Andalucía

Este tipo de escenificaciones tiene sus orígenes, en Andalucía como en todo el mundo cristiano, tras la celebración del Concilio de Trento a mediados del siglo XVI, con una clara intención catequética de aproximación al conocimiento de los misterios de la religión. En sus comienzos tuvieron lugar en el interior de las iglesias, y más tarde en los atrios de las mismas, representándose diversos actos, cuadros o estampas, llamados popularmente *pasos*, de la vida de Jesús. De este tronco común cada localidad fue desgajando algún aspecto, y así, en algunos casos pasaron a representar escenas no sólo del Nuevo sino también del Antiguo Testamento, conociéndose estas representaciones con el nombre común de *paraísos*.

Dentro del área andaluza se observa una concentración de representaciones en esta época del año litúrgico en la zona centro-oriental, especialmente en la provincia de Córdoba, mientras las provincias de Sevilla, Huelva y Cádiz cultivan menos esta muestra de religiosidad popular, quizás por la influencia que ejercen las celebraciones de la Semana Santa de Sevilla capital, con sus desfiles de cofradías como muestra de esa religiosidad.

Para un posible recorrido por la actualidad de estas representaciones, se han agrupado en tres apartados:

**Lugares en que se representan el antiguo y el nuevo testamento.** Existen una serie de diferencias que dan entidad propia a estas escenificaciones dentro de cada una de las localidades que las representan.

En la provincia de Córdoba, Baena, Valenzuela y otras localidades de su entorno realizan la acción el Viernes Santo, en la Plaza, con una participación activa por parte de todos los espectadores. El esquema responde a un desfile procesional que se detiene al llegar a un lugar determinado, previamente acondicionado para el acto; un sacerdote desde lugar elevado, generalmente el balcón del Ayuntamiento, va explicando las escenas de la creación del mundo, mientras personajes vivos van realizando en escena aquello que el sacerdote lee. Al llegar la narración al momento de comienzo de la Pasión, la imagen de Cristo es despojada de su cruz, se adelanta seguida de los apóstoles, y a continuación se desarrollan las escenas correspondientes, hasta que la narración habla de la subida al Calvario, momento en que se organiza de nuevo la procesión camino de un promontorio situado en las afueras de la localidad y conocido con ese nombre bíblico. En el caso de **Baena** es de destacar la importancia escenográfica de los «Judíos», cofrades de dos agrupaciones antagónicas que van tocando el tambor, llevando un casco de coracero con plumero y larga cola de cerdas blancas o negras, según la «mitad» a que pertenece, «coliblanco» o «colinegro»;

esta figura forma parte esencial de todos los actos de la Semana Santa de Baena, y no puede obviarse en cualquier intento de descripción de sus representaciones.

**Iznajar**, dentro de la misma provincia, más al sur, lindando con la de Granada, con una población de casi diez mil habitantes diseminados en su término municipal y unos dos mil en la villa propiamente dicha, pone en escena cada cuatro años el Domingo de Ramos «El Paso» que, según tradición oral, data del siglo XVI y fue prohibida en 1742 bajo pena de excomuniación debido a la gran cantidad de anacronismos e incluso herejías que había ido acumulando su texto al ser transmitido de viva voz. En 1948 fue revisado por el Padre José Julio Martínez y editado en Bilbao con el título «La Divina Tragedia: adaptación de los textos evangélicos». La representación tiene catorce actos y dura aproximadamente cuatro horas, con la intervención de casi cien vecinos que se pasan los papeles como herencia familiar. En otro tiempo la escenificación tuvo lugar por las calles de la localidad, pero actualmente se desarrolla en el interior del templo parroquial.

Anualmente el Jueves Santo, durante la celebración de los Oficios de Institución de la Eucaristía, intervienen doce personajes que representan a los doce apóstoles. Van vestidos con túnicas y llevan caretas de madera rematadas en la parte superior con una aureola con el nombre de cada apóstol; estas caretas permanecen levantadas hasta el momento en el que el sacerdote, representando a Jesús, va a efectuar el Lavatorio de los pies, en el que se las colocan sobre la cara. Tras este acto prosiguen los Oficios y, al terminar éstos se organiza la procesión para llevar la Custodia con el Santísimo Sacramento al Monumento para la adoración de los fieles; los apóstoles van delante y es entonces cuando irrumpen las legiones romanas con mucho alboroto, quedándose dos de los soldados para la custodia del Santísimo hasta el día siguiente.

**Riogordo**, de la provincia de Málaga, con poco más de tres mil habitantes, y a treinta y cinco kilómetros de la capital, representa cada año escenas del Antiguo y Nuevo Testamento en un contexto diferente a los casos anteriores. El Auto Sacramental ocupa dos días, Viernes y Sábado Santos y tiene lugar en las afueras del pueblo, en un lugar comunmente conocido como El Calvario, en un paisaje natural en el que se han construido varias obras de albañilería como el Cenáculo, el palacio de Pilatos, etc., y que se completa con los elementos de la naturaleza: el camino, los olivos, y el arroyo. Intervienen aproximadamente unas cuatrocientas personas, así como los animales necesarios para el desarrollo de los actos. Cada una de las escenas se lleva a cabo con enorme realismo, ya que puede decirse que todos los vecinos «viven» durante el año preparando la interpretación que han de llevar a cabo. Los antecedentes de esta representación pueden remontarse a 1674, en que comenzó a representarse en la iglesia como evolución de los tres pregones que tenían lugar en Semana Santa, que fueron evolucionando hasta dar lugar a esta completa obra que comenzó a desarrollarse

en escenario natural a partir de 1951; en esta primera etapa se representa varios años, pero con el tiempo deja de montarse. En 1968 se pone en marcha de nuevo, tal como se hace en la actualidad; los textos se basan en los documentos antiguos de los tres pregones mencionados, y fueron refundidos como libreto rimado en los años cincuenta por Tiburcio Martín y Fernández Ardavín.

Otras localidades de la provincia malagueña, como **Igualeja**, a pocos kilómetros de Ronda, ponen asimismo en escena cada año escenas de la Pasión.

**Lugares en que se representan uno o varios pasos del nuevo testamento.** La escena de la Última Cena y el Prendimiento de Cristo es la más representada en las localidades andaluzas. Es el caso ya citado de **Iznajar**, así como el de **Priego**, ciudad situada al sureste de la provincia, con un extenso término municipal que abarca numerosas aldeas, y un número de habitantes cercano a veinte y cinco mil. La primera fecha documentada acerca de su origen es de 1875, en que la Cofradía de la Columna solicita permiso del alcalde para la representación; éste consulta con el obispo el cual, quizás influenciado por problemas de ortodoxia, lo deniega.

Tras épocas de auge seguidas de otras en que prácticamente desaparece la representación, se recupera en los años setenta de nuestro siglo gracias al empeño de la Cofradía ya citada. Tiene lugar el Miércoles Santo al atardecer, con el desfile de un escuadrón de romanos que recorren las calles, hasta la Fuente del Rey, lugar donde se ha montado el escenario en que han de desarrollarse los tres actos: Cena e Institución de la Eucaristía, Traición de Judas y Prendimiento, terminando con la formación de una procesión integrada por el personaje de Cristo, precedido de un soldado tocando una campana y rodeado de sayones romanos. La indumentaria está compuesta por túnicas, y cada personaje cubre su cara con un «rostrillo» que lo identifica.

**Pozoblanco**, al norte de la provincia, en la comarca de los Pedroches, escenifica en la madrugada del jueves al viernes la Traición de Judas, en un espacio de unos cincuenta metros, en los que tienen especial relevancia las intervenciones de los sayones romanos; terminada la representación tiene lugar el Pregón de Pilatos, durante el cual recita su Sentencia.

**Cuevas de Almanzora**, en la provincia de Almería, con gran parte de su población dispersa en diversas entidades de orden menor, representa asimismo el Viernes Santo por la mañana parte de la Pasión de manera viva, organizada por la Real Archofradía de Nuestro Padre Jesús Nazareno; durante el transcurso de la procesión, aparece el personaje de Cristo llevando la cruz a cuestas, rodeado de soldados que llevan, uno una linterna que le enfoca constantemente, otro una escalera y otro un cordel para tirar del Redentor cada vez que este cae por el peso de la Cruz. Asimismo, completan la escena ocho judíos con porras, lanzas, etc.;

tras la representación de las Tres Caidas, llega la procesión al Calvario en las afueras del pueblo, donde se da por terminada la representación.

**Lugares en los que solo se pone en escena el Pregón de Pilatos.** Este tipo de representaciones es el más amplio de los que se han visto hasta el momento.

Como ejemplos se pueden citar **Mengíbar**, (Jaen), con unos orígenes que se remontan al siglo XVIII; tiene lugar cada año la medianoche del jueves santo en la iglesia parroquial de San Pedro, comenzando con un sermón por parte del sacerdote, sobre la Pasión de Jesús, organizado por la cofradía de Nuestro Padre Jesús Nazareno; son cuatro pregones cantados por seglares: *el del angel*, cuando la narración llega al Huerto de los Olivos; *el de la sentencia a azotes*, cuando se condena a Jesús a ese suplicio; *el de la sentencia a muerte*, y el de *la justicia recta*, que es el final, que expresa el triunfo de Jesús.

En **Marchena**, ciudad de diez y seis mil habitantes de la provincia de Sevilla, se canta asimismo el Pregón de Pilatos, en el que interviene un niño personificado al ángel que conforta a Jesús.

**Castro del Río**, de Córdoba, tras la procesión de la «madrugá», concentra las imágenes en el lugar denominado El Llano, y comienza la declamación del Sermón del Paso por parte del sacerdote desde un balcón. Terminado éste, sigue la procesión con los sucesivos encuentros de las imágenes con los sayones, con los centuriones, con el cruce de las lanzas y con los enfrentamientos de las imágenes entre sí. Tras la escenificación de las tres caídas de la imagen de Jesús, logradas por un perfecto mecanismo, la llegada al Calvario y la muerte de Cristo, la intervención de José de Arimatea y por último, la bajada del Calvario de todos los castreños, hasta el año siguiente.

En **Arcos de la Frontera** (Cádiz) existieron tres pregones, cada uno de ellos de una de las hermandades que sacaban paso de Cristo, San Juan y la Virgen, y que tenían «armaos» para los simulacros. Se conservan los del Señor atado a la columna y el de la Veracruz, parecidos entre sí y semejantes al de **Rota**, pertenecientes ambas localidades en el pasado al Duque de Arcos. El Pregón del Nazareno tiene aire más culto y está fechado en 1827, aunque no está exento de términos con más o menos sentido.

Estos son solo algunos ejemplos de lugares que conservan actualmente sus pregones, que, como se ha citado anteriormente, representan el campo más extendido de las representaciones escenificadas en la zona andaluza.

### 3. *Fiestas de Moros y cristianos en Andalucía*

Este tipo de representaciones escenificadas se celebran en el área andaluza en tres zonas: La Penibética, con localidades en las provincias de Málaga, Granada y Almería; la provincia de Jaén, y un pequeño núcleo más occidental localizado en Benamahoma, pedanía de Grazalema, en la provincia de Cádiz.

Son un tipo de fiestas generalmente insertas en un programa festero más complejo; se desarrollan en un escenario constituido por el propio pueblo y sus alrededores, y en ellas la participación de los vecinos es muy amplia, ya que suele tratarse de localidades que raramente superan los cinco mil habitantes.

El conflicto central en el caso de las localidades andaluzas es el cautiverio y rescate de la imagen del Santo Patrón; es el caso de la Virgen de la Cabeza en Zújar y Santa Ana en Molvizar, San Sebastián en Quentar y San Luis en Albondón. En algunos casos, especialmente en los núcleos alpujarreños, aparece la defensa del castillo, montado al efecto en la Plaza Mayor, como símbolo de la localidad.

Los personajes que aparecen tienen un carácter histórico, simbólico y, en algunos casos satírico, y son siempre hombres. Recitan unos textos comunmente llamados «papeles» o «relaciones», transmitidos oralmente en la mayoría de los casos, lo que ha dado pie para una posible aduteración de los originales. Básicamente están tomados de textos de comedias de moros y cristianos propias de los siglos XVI y XVII; en algunos casos puede incluso rastrearse un origen común, como los del «Triunfo del Ave María», editado en Granada a finales del siglo XIX.

En cuanto al origen de estas representaciones en Andalucía, parece que su escenificación tuvo lugar por vez primera en Jaén, en 1461, durante la Fiesta de Pascua Florida, ante el condestable Lucas de Yranzo. Aunque en cada localidad hay que constatar una fecha diferente en los comienzos de su celebración, en todo caso hay que resaltar la continuidad de las mismas, ya que llegan, al menos, hasta donde la memoria popular alcanza.

La organización de estas fiestas, en el caso del área andaluza, corre a cargo de hermandades o de mayordomías según los casos; generalmente, cuando se trata de localidades más grandes, es la hermandad constituida la que se encarga de su escenificación, mientras en el caso de entidades pequeñas es la mayordomía.

El esquema de representación es similar en todos los lugares: el Patrón sale en procesión de su ermita o parroquia, custodiado por los cristianos; a lo largo del recorrido, es asaltada por los moros, que se apoderan de la imagen, depositándola en el ayuntamiento o bien en una casa particular hasta el día siguiente en que los cristianos, tras varias escaramuzas y con la ayuda de algún ser sobrenatural, la

recuperan. Al final del día los moros reconocen su «error» y se convierten al cristianismo, pidiendo y recibiendo el bautismo por parte del general cristiano. Cada uno de los encuentros armados va precedido de las «embajadas» o «parlamentos» en las que se recitan los textos. La indumentaria de los personajes que aparecen en escena varía mucho según las diferentes localidades en cuanto a su vistosidad y riqueza; en algunos casos, para los moros, basta con ceñirse una sábana y un turbante por la cabeza, y para los cristianos, algún uniforme de las más variadas procedencias; en otras localidades es la hermandad la dueña de los trajes, y, en esos casos, suele abundar los anacronismos.

El profesor Rodríguez Becerra recoge en 1983 hasta setenta y siete representaciones de este tipo en Andalucía, aunque advierte que algunas de ellas han dejado de celebrarse. En 1984, Brisset sólo en la provincia de Granada detecta la celebración de diez y ocho. Actualmente puede considerarse en alza el interés por este tipo de celebraciones, por lo que podría pensarse que el número de ellas sería aproximadamente el apuntado con anterioridad.

## BIBLIOGRAFIA

- Agromayor, L.: *España en fiestas*. Ed. Aguilar. Madrid, 1987.
- Adarve, Revista número extraordinario de Semana Santa. Priego, 1979.
- Anónimo: *Triunfo del Ave María*. Granada, 1899.
- Brisset, D.: *Fiestas de moros y cristianos en Granada*. Diputación provincial. Granada, 1988.
- Cobos Ruiz de Alda, J. y Luque Romero, F.: «La provincia de Córdoba» En *Guía de fiestas populares de andalucía*. (Director S. Rodríguez Becerra). Junta de Andalucía. Consejería de Cultura. Sevilla, 1982.
- «La fiesta en la provincia de Córdoba: significaciones antropológicas». En *Córdoba y su provincia* Tomo IV. Ed. Gever. Sevilla, 1984.
- Cuevas, J. y J. de las: *Arcos de la Frontera*. Publicaciones Diputación. Cádiz, 1985.
- Gustavino Gallent, G.: *Las fiestas de moros y cristianos y su problemática*. CSIC. Madrid, 1969.
- Leva, R.: «Tambores de caña». *Tambor*. Baena, Abril, 1967.
- Luque Requerey, J. *Antropología cultural andaluza: el viernes santo al sur de Córdoba*. Publicaciones de la Caja de Ahorros y Monte de Piedad. Córdoba, 1977.

- Muñoz Renedo, C.: *La representación de moros y cristianos en Zújar*. CSIC. Madrid, 1972.
- Rodríguez Becerra, S.: «Las fiestas de moros y cristianos en Andalucía». En *Las fiestas de Andalucía*. Biblioteca de cultura andaluza, n.º 28. Sevilla, 1985.
- Rosa, C. de la : «Dos mil judíos tocan el tambor». En *Revista Estampa*, tomo I, n.º 382, 1935.
- Salido Bravo, A.: *Semana Santa en Castro del Río*. Ed. El Almendro, serie historia local. Córdoba, 1984.
- Solano Márquez, F.: *Los pueblos cordobeses de la A a la Z*. Publicaciones de la Diputación. Córdoba, 1976.

## CEREMONIAS DE LA SEMANA SANTA ANDALUZA Y EL TEATRO INGLES MEDIEVAL: HACIA UN ESTUDIO CONTEXTUALIZADO

Rafael PORTILLO GARCIA  
Manuel José GOMEZ LARA  
Universidad de Sevilla

En España, y más concretamente Andalucía, los fenómenos que en torno al ciclo litúrgico se han conservado —en especial la Pasión— sorprenden por su número y variedad. Sin embargo, su estudio ha sido casi siempre enfocado desde un punto de vista antropológico o social. En muy raras ocasiones se han analizado desde una perspectiva dramática, conectándolos con otras manifestaciones similares que abundaron en Europa hasta finales del siglo XVI.

Las coincidencias que a simple vista se perciben entre las dramatizaciones medievales del Corpus Christi en Inglaterra y las actuales ceremonias de la Semana Santa andaluza parecen responder a una misma necesidad: la creación de un lenguaje dramático que partiendo de convenciones comunes a toda Europa —la Biblia y demás literatura religiosa de origen apócrifo o exegético—, intenta hacer llegar el mensaje de la Salvación a los iletrados (1). Valga como botón de muestra de estas similitudes el mismo uso de la palabra «paso» —estructura de madera donde se portan las imágenes—. El término, derivado del latín *passus*, se refiere a un capítulo o parte de un movimiento —en este caso la Pasión de Jesús—. Un sentido muy similar tiene *pageant*, relacionado con *página* por motivos similares. Aparte de esta cuestión léxica hay otros elementos aún más significativos: en primer lugar el protagonismo desempeñado por lo gremios en ambas celebraciones y del que aún quedan restos en los nombres populares de algunas cofradías de Sevilla: Panaderos, Carretería; en segundo, la inequívoca relación de los gremios ingleses y las cofradías sevillanas con la celebración del Corpus, y las conflictivas relaciones entre estas asociaciones de carácter seglar y la jerarquía eclesiástica, ampliamente documentadas en ambos lugares (2); en tercer lugar, la existencia de un *ordo paginarum*, o si se quiere, de un organismo regulador de la procesión. Todos estos detalles nos hicieron pensar en la posibilidad real de relacionar el teatro de los ciclos medievales ingleses con la Semana Santa de Sevilla, pensando que un estudio contextualizado de ambos fenómenos podría ser un método de aproximación eficaz para entenderlos en su más amplia dimensión dramática.

Tras una amplia revisión de los manuscritos de los ciclos ingleses y los documentos que aluden a su escenificación, encaramos la investigación de los fenómenos de Andalucía. Tras el análisis de aproximadamente unas cincuenta ceremonias, encontramos dos modelos de celebración bien diferenciados (3). Así, en las zonas urbanas predomina la procesión de imágenes, que reproducen en los «pasos» los distintos momentos de la Pasión, siendo la presencia de actores humanos escasa o nula, y careciendo de elementos teatrales propiamente dichos, aparte de los que se derivan de la procesión misma. En las zonas rurales, por el contrario, encontramos ceremonias que sin excluir la procesión de imágenes, introducen además ciertos elementos inequívocamente dramáticos. El presente trabajo se centra precisamente en estas últimas. Para ello nos hemos basado más que en textos –escasos y poco documentados– en ciertas representaciones mímicas cuya forma e intención permiten la comparación con momentos y piezas concretas de los cuatro grandes ciclos ingleses; al mismo tiempo hemos intentado relacionar ambas manifestaciones con posibles fuentes comunes.

La primera ceremonia de la que nos ocuparemos es la de los «encuentros». Como su nombre indica, se refiere al encuentro entre los «pasos» de Cristo, la Virgen, S. Juan o la Verónica, incluyendo una reverencia o un «abrazo». La simplicidad y frecuencia de la ceremonia sorprende, sobre todo si consideramos que el único encuentro de Jesús en la *vía dolorosa*, según los evangelios canónicos, es el que tiene lugar con las mujeres de Jerusalén (Lc 23, 27-31), sin que aparezca referencia alguna a las figuras antes mencionadas. Para el análisis de este fenómeno nos ha parecido oportuno una mínima tipificación del mismo. Básicamente el «encuentro» tiene como denominador común la presencia de Jesús, bien como Nazareno –lo cual sitúa la escena en el camino de la amargura– o como resucitado. En el primer caso, los protagonistas pueden ser: a) San Juan; b) La Virgen; c) San Juan con la Virgen y d) La Verónica.

La fuente de todos ellos es la recensión B del apócrifo de Nicodemo (4) donde se cuenta cómo San Juan, tras divisar el cortejo de Jesús y los soldados, corre a avisar a María. Esta, en compañía de las Santas Mujeres, corre al encuentro de su hijo y al verlo, cae desmayada. Tras recuperarse y pese a los esfuerzos de sus amigos, acompaña a Cristo hasta el Calvario.

El texto, aparte de servir de fuente a uno de los motivos líricos más populares de toda la Edad Media –los «plantos» o lamentaciones de Nuestra Señora–, debió gozar de una gran aceptación del público como atestigua su influencia en los ciclos ingleses. Así en el de *York* ocupaba una obra completa –*The Shearmen o The Road to Calvary*– si bien la pérdida de una hoja del manuscrito nos impide seguir el desarrollo completo de la escena. Las palabras de San Juan apuntan ya a la idea del encuentro:

Allas for his modir and opir moo,  
 Mi modir and hir sisteres alsoo,  
 Sittes samen with sighyngis sore.  
 Pai wate nothyng of all pis woo,  
 Forthy to warne pam will I goo ... (5)

«Ah, pues que su madre y las otras mujeres, / mi madre y sus hermanas, / esperan juntas con dolorida angustia, / y nada saben de esta desgracia, / correré hasta ellas para advertirlas...».

Tanto el de *Towneley* como el de *Chester* siguen en esta escena a los evangelios canónicos, pero en el *Ludus Coventriae* es María Magdalena la que avisa a María. Esta última variante, si bien no está documentada en ninguna de las localidades estudiadas, aparecía hasta principios de siglo representada en varios «pasos» sevillanos (6).

El encuentro con la Verónica tiene su origen en otro texto apócrifo –*Mors Pilati qui lesum condenavit*– (7); con él nace la tradición del culto a la Santa Faz, que a través de posteriores recensiones incluidas en la *Legenda Aurea* se difundió por toda Europa. La escena sólo aparece en el *Ludus Coventriae*, donde una acotación señala: «(...) and she whypyth his face with here kerchy». El énfasis en el gesto apunta ya al paño como elemento central y de hecho en los pueblos andaluces, lo crucial del encuentro es el descubrimiento que el personaje –tanto si se trata de un actor como si es una escultura– realiza de la Santa Faz. Para ello, un mecanismo abre el paño, tras haberlo aproximado al rostro de Jesús, mostrándolo seguidamente al público.

Los encuentros de Jesús resucitado con la Virgen son también de carácter apócrifo, pues proceden de algunas recensiones del pseudo-evangelio de San Bartolomé (8), donde se narra la escena utilizando los detalles reseñados en los evangelios canónicos para el encuentro con María Magdalena. Sólo el *Ludus Coventriae* recoge esta variante, combinando con maestría la explicación final de la Resurrección con los elementos efectivos de la reunión entre madre e hijo; así, dice María:

Ffare wel my sone fare wel my childe  
 Ffare wel my lorde my god so mylde  
 myn hert is wele pat ffyrst was whylde  
 Ffare wel myn owyn dere love... (9)

«Adiós hijo mío, niño mío, adiós; / adiós mi Señor, mi dulce Dios; / mi corazón acongojado vuelve a estar sano; / adiós mi más querido amor...».

La alegría de María se visualiza en algunas ceremonias andaluzas mediante saltos y carreras con el «paso» o, como en el caso de Villa del Río (Córdoba), con un espectacular cambio del manto negro de duelo por otro blanco. Estas manifestaciones de júbilo parecen seguir las indicaciones de Jesús en el *Ludus Coventriae*:

Now dere modyr my leve I take  
 joye in hert and myrth 3e make  
 Ffor deth is deed and lyff doth wake  
 now I am resyn fro my graue. (p. 321)

«Ahora, querida madre, llegó el momento de mi partida; / alegra tu corazón y regocíjate, / porque ha muerto la muerte y se alza la vida / conmigo desde la tumba».

En ambos fenómenos se perfila una clara influencia de los sermones de San Bernardo sobre el episodio de la Resurrección, al igual que ocurre con todos los referidos a la liturgia de la Pasión (10).

Otra popular ceremonia de la Semana Santa andaluza es la conocida como «las carreritas». Su nombre hace referencia al ritmo veloz con que los porteadores o «costaleros» mueven el «paso» en determinados puntos del recorrido procesional. Habitualmente viene a coincidir con la celebración de algún «encuentro» y sus fuentes son las mismas. En los ciclos ingleses encontramos anotaciones concretas que sitúan la carrera como una demostración del estado de angustia o alegría extrema de un personaje. Así, en el de *York*, San Juan afirma antes de ir a avisar a la Virgen:

Sen he schall dye as tyte  
 And pei unwarned wore,  
 I ware worthy to wite-  
 I will go faste therfore. (p. 309)

«Ya que su muerte es inminente / y ellas lo ignoran, / he de conseguir avisarlas; / me daré prisa pues».

Mientras la acotación que en el *Ludus Coventriae* precede al encuentro entre María Magdalena y la Virgen tiene el mismo sentido: «(...) and in pe mene tyme marye magdalene xal rennyn to oure lady (...)» (p. 267). No obstante y pese a la clara relación entre estos textos y la ceremonia de las «carreritas», existe un componente social que no debemos olvidar: su práctica permite llevar a cabo competiciones entre los porteadores, como exhibición de virilidad. Estos aspectos rituales de la Semana Santa profundamente imbricados en el tejido social, se superponen al origen litúrgico de las tradiciones, haciéndoles perder en ocasiones su sentido original.

Otra rasgo común a numerosas celebraciones de la Pasión es la importancia dada a la «Sentencia» o pregón de muerte de Jesús. Su lectura suele correr a cargo del propio Pilato o de un ángel, lo cual nos hizo preguntarnos acerca de su posible significado en tales dramatizaciones. Aunque en los ciclos ingleses ningún ángel aparece leyendo la «Sentencia», un curioso cambio pronominal en la obra correspondiente del *Ludus Coventriae* nos puso sobre la pista del carácter del texto. Pilatos comienza su discurso dando las órdenes a los sayones y por

tanto se refiere a Jesús en tercera persona; sin embargo, al llegar a la descripción del tormento en la cruz hay un brusco cambio a la segunda:

(...) and pan to pe cros 3e xal hym bring  
 And to pe crosse pou xalt be fest  
 And on thre naylys pi body xal rest  
 On xal thorwe pi ryth hand go  
 Another thorwe pi lyfte hand Also  
 pe thred xal be smet thour bothe pi feet (...) (p. 294)

«(...) llevadlo entonces a la cruz / y en la cruz clavadlo firmemente / y sobre tres clavos que descansa su cuerpo. / Uno le atravesará la mano derecha / y el otro le atravesará la izquierda; / y el tercero ha de clavarse sobre sus pies unidos».

Como señala R. Owst, el uso de la segunda persona puede ser interpretado como prueba de que el autor utiliza un texto ya elaborado, y aprovecha la sentencia para introducir, en tono profético, el martirio de Jesús como parte de su misión redentora (11). Esta lectura se sustenta en la interpretación exegética del pasaje, en conexión con otros donde Jesús explicita la necesidad de su sacrificio en la cruz, en especial cuando habla con el ángel en el Huerto de los Olivos. En efecto, en el *Auto de la Pasión* de Alonso del Campo dice el ángel:

Verdad es que tu serás  
 a sin culpa condenado,  
 mas así redimirás  
 con tu muerte cuantos has  
 para ti y por ti criado (12).

Y de forma muy similar se expresa el mismo personaje en el ciclo de *York*:

And pou with turmentis be tulyd-but take nowe entente,  
 Thy bale schall be for pe beste,  
 Thurgh pat mannys mys schall be mende.  
 Pan schall pou withouten any ende  
 Rengne in thy rialté full of reste. (p. 237)

«Y serás con tormentos maltratados-pero considera / que grande será el provecho de tus sufrimientos, / pues ellos limpiarán el Pecado del hombre. / Y entonces y para siempre reinarás con majestad en tu reino».

La similitud entre el sentido de la «Sentencia» y el discurso del ángel nos mueve a pensar que en tales «Sentencias» predomina lo teológico sobre el valor narrativo; ello permite la alternancia entre las figuras del ángel y Pilato para esa lectura, y su descontextualización del momento que le precede dentro de la lógica narrativa: el juicio (13).

En consonancia con este tema se encuentra el de los sermones que sirven de fondo a escenificaciones de la Pasión, y cuyo origen hay que buscarlo en las antiguas tradiciones asociadas con el *via crucis*. Esta práctica, apoyada

fervientemente por los franciscanos, originó una amplia literatura que en forma de sermones en lengua vernácula daba continuidad a las diferentes estaciones del *via crucis*. En Inglaterra, por ejemplo, encontramos los sermones conocidos como *The Northern Passion* y *The Southern Passion* (14).

En Andalucía los sermones son posiblemente herederos de esta práctica, ya que la predicación suele tener lugar en el itinerario de antiguos *via crucis*, aunque éstos ya no se celebren. En los ciclos ingleses las dramatizaciones de la Pasión no excluye los sermones, sino que éstos aparecen integrados en las piezas, cumpliendo distintas funciones en relación al texto dramático. En el *Ludus Coventriae*, en el *pageant* conocido como *I Passion Play*, sendos prólogos del diablo y San Juan Bautista explican el sentido teológico del drama de Cristo. En *II Passion Play* son unos doctores los que desarrollan la exégesis de algunos de los pasajes a representar. Así, tras el prendimiento de Jesús, y los «plantos» de la Virgen y María Magdalena, uno de estos doctores declara:

To pe pepyl not lernyd • I stonde as A techer  
Of pis processyon • to 3eve informacion  
And to them pat be lernyd • As a gostly precher  
That in my rehearsyl • they may haue delectation. (p. 269)

«Para explicar la procesión a los iletrados, / hago aquí de maestro. / Y para deleitar a los cultos / hablo como orador sagrado».

Esta doble misión de enseñanza y deleite se completa con una tercera. Tras el prólogo de los doctores, un mensajero se abre paso entre la multitud al grito de «Tydings, Tydings (...)»; su aparición sirve para aliviar la acción dramática, al contar en pasado las partes de la Pasión no representadas, cumpliendo así una misión muy cercana a la de los comentaristas de los distintos episodios que conformaban el *via crucis*.

Para concluir, hemos seleccionado la ceremonia de la *Depositio*, representada en numerosas poblaciones del Aljarafe sevillano, y uno de los más antiguos tropos del drama litúrgico (15). El formato de la misma queda fijado a partir del siglo XIV por tres escenas: Descendimiento, Piedad y Traslado al sepulcro. Los ciclos ingleses recogen la primera y la tercera en todos los casos, mientras que en el *Ludus Coventriae* una acotación nos informa de la práctica de la segunda:

here joseph and nychodemus takyn cryst of pe cross on o ledyr  
and pe tother on An-other leddy and qwan is had down joseph  
leyth hym in oure ladys lappe (...) (p. 311)

«En este momento José y Nicodemo descolgarán a Cristo de la cruz, cada uno subido en una escalera, y cuando lo hayan bajado, lo depositarán en el regazo de Nuestra Señora».

En los pueblos andaluces la ceremonia se lleva a cabo con una imagen articulada de Jesús, que de crucificado se transforma en yacente. El uso de la imagen no parece ser resultado de un cambio de actor a escultura, sino más bien de la continuidad de una tradición bien establecida. No sólo está documentada en descripciones de dicha ceremonia en la Sevilla del XVII, donde se menciona el uso de la imagen articulada para el personaje de Jesús, sino que incluso el tratamiento de la escena en los ciclos ingleses abre la posibilidad de idéntica práctica. Así, si tomamos la obra treinta y cuatro del *Ludus Coventriae* (16) y la comparamos con la treinta y seis del de *York* (17), observamos que en la segunda la muerte de Jesús va seguida de un diálogo entre José de Arimatea y Nicodemo donde expresan su propósito de realizar el Descendimiento y el Traslado, si bien éste nunca se lleva a cabo frente al público. Por el contrario, la muerte de Jesús –que inevitablemente exige la presencia de un actor– ocurre en el *Ludus Coventriae* en una obra distinta a *The Burial*. En ésta y antes de las escenas ya reseñadas, encontramos diálogos entre Nicodemo, José de Arimatea, Pilato, los soldados, la Virgen y Longinos. Nada en el transcurrir del texto hace ver la necesidad de un actor para el papel de Jesús muerto, mientras que el uso de una imagen facilitaría la labor del resto de los personajes y justificaría el detalle con que se acota la milagrosa curación de Longinos:

here longeys showyth pe spere warly and pe blood comyth rennyng  
to his hand and he Auantorysly xal wype his eyne. (p. 310)

«En este momento Longino muestra la terrible lanza, y la sangre desciende por ella hasta su mano; entonces y por casualidad, se limpia los ojos (con la mano ensangrentada)».

Muy pocas pruebas existen a favor o en contra de esta hipótesis, mas conviene recordar que en *York* está constatada la coexistencia de imágenes y actores en los carros de representación (18).

A la vista de lo aquí desarrollado y a modo de conclusiones preliminares podemos hacer las siguientes consideraciones: primero, que los fenómenos relacionados con la Semana Santa en Andalucía contienen una proporción considerable de elementos inequívocamente dramáticos. La casi completa carencia de textos no invalida esta tesis, en tanto que el fenómeno teatral no depende exclusivamente de la palabra, sino que le basta con la presencia de actores, o imágenes que ocupen su lugar, público y la representación de una situación conflictiva. El hecho de que ésta se presente mediante cuadros o grupos sin movimiento ni palabras, por medio de mimo o mediante diálogos, son puros accidentes del hecho teatral.

Segundo, que las ceremonias de la Semana Santa andaluza, lejos de ser fruto de la peculiar idiosincrasia del sur, guardan estrecha relación con fenómenos de otras regiones de España y Europa y presentan numerosos rasgos comunes

con dramatizaciones medievales perfectamente atestiguadas fuera de nuestras fronteras.

Finalmente, aunque la comparación es posible, como esperamos haber demostrado aquí, no hay que olvidar el peculiar desarrollo histórico de Andalucía. Mientras que en Europa los ciclos alcanzan su pleno desarrollo entre los siglos XIV y XV, Castilla, y con ella las tradiciones de la Europa cristiana no inician su penetración en el sur de la península hasta bien avanzado el siglo XIII. Esto supone que el período de asentamiento y aclimatación de las tradiciones dramáticas tienen allí un desarrollo distinto al de cualquier otra comunidad europea y, por supuesto, al de Inglaterra.

### Notas

- (1) El uso de la imagen como medio de hacer llegar la doctrina a los iletrados, aparece ya en los escritos de San Gregorio, y a lo largo de toda la Edad Media encontramos continuas referencias a las imágenes como *libri laicorum*. Véase, para una discusión sobre el tema, Rosemary Woolf, *The English Plays* (London: Routledge & Kegan Paul, 1972), pp. 83-89.
- (2) En el año 1426 William Melton, franciscano, propuso que la ceremonia se celebrara en fecha distinta, para que los festejos teatrales no coincidieran con los litúrgicos; en idéntico sentido, y a propósito de las procesiones sevillanas, se expresaba el cardenal Niño de Guevara en sus capitulaciones sinodales de 1604.
- (3) La principal fuente de información ha sido, junto a las propias experiencias del equipo investigador, Salvador Rodríguez Becerra et al., *Guía de fiestas populares andaluzas* (Sevilla: Junta de Andalucía, Consejería de Cultura, 1982).
- (4) Véase Aurelio Santos Otaro, ed., *Los Evangelios apócrifos* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1985), p. 421.
- (5) Richard Beadl, ed., *The York Plays* (London: Edward Arnold, 1982), p. 309; todas las citas subsiguientes pertenecen a esta edición.
- (6) Véase José Bermejo y Carballo, *Glorias religiosas sevillanas* (Sevilla: Imprenta y librería del Salvador, 1882), pp. 177, 250, 533.
- (7) Véase el texto *Mors Pilati qui Iesum condenavit*, en *Los Evangelios apócrifos*, pp. 496-500.
- (8) Véase el apócrifo de San Bartolomé, en *Los Evangelios apócrifos*, p. 549.
- (9) K. S. Block, ed., *Ludus Coventriae or The Plaie Called Corpus Christi* (Oxford: Oxford Univ. Press for E.E.T.S., 1922; rpt. 1974), p. 296.
- (10) Véase, en especial por sus influencias sobre la iconografía de esta escena, el *Sermo Primus: De Opprobriis Iudeorum*, en *Obras Completas de San Bernardo*, IV (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1986), 66-89.

- (11) G. R. Owst, *Literature and Pulpit in Medieval England* (Oxford: Basil Blackwells, 1966), p. 247).
- (12) Alonso del Campo, *Auto de la Pasión*, en *Teatro medieval castellano*, ed. Ronald E. Surtz (Madrid: Taurus, 1983), p. 75.
- (13) Véase la interpretación exegética que se realiza de ambos pasajes en el *Lignum Vitae* de San Buenaventura, en *Obras de San Buenaventura*, II (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1967), pp. 291 y 296.
- (14) Frances A. Foster, ed. *The Northern Passion*, 2 vols. (Oxford: Oxford Univ. Press. for E.E.T.S., 1913 & 1916; rpt. 1971); Beatrice Daw Brown, ed., *The Southern Passion* (Oxford: Oxford Univ. Press for E.E.T.S., 1927; rpt. 1971).
- (15) Véanse las diferentes ceremonias litúrgicas en *Regularis Concordia Anglicae Nationis Monachorum Sanctimonialiumque*, ed. Dom Thomas Symon (London: Thomas Nelson & Sons Ltd., 1953).
- (16) *Ludus Coventriae*, pp. 307-312.
- (17) *The York Plays*, pp. 331-333.
- (18) Véase Peter Meredith, «The Development of the York Mercers' Pageant Wagon», *Medieval English Theatre*, 1 (1978), 5-18.

## ANDALUCIA EN ETNOGRAFIA ESPAÑOLA

Carmen CASTILLA VAZQUEZ

Universidad de Sevilla

La Revista *Etnografía Española* puede servir de punto de partida para dar a conocer nuestros estudios etnográficos. Esta publicación tuvo su origen en 1981 con la aparición de un primer volumen dedicado a la etnografía española en general y andaluza en particular. Los números del dos al siete, último éste de los volúmenes publicados hasta el momento, son asimismo de indudable valor por su aportación a los estudios que sobre nosotros se han hecho.

Con referencia a Andalucía tenemos que decir que la gran cantidad de artículos que sobre ella se hacen constar en la revista, es prueba de interés por la cultura de esta tierra. La etnografía en Andalucía puede servir para darnos a conocer un sin fin de tradiciones olvidadas, que son parte de nosotros mismos. A través de la descripción de estos trabajos percibimos las necesidades que un pueblo como el andaluz ha sabido satisfacer con esos oficios tradicionales donde queda manifestado, a través de generaciones, su marcado carácter familiar. Un carácter y unas condiciones que con el paso del tiempo y sobre todo con la tecnología y el progreso, quedan relegadas a un segundo plano, cuando no desaparecen.

Puede que con estos estudios, donde se entrelee la dificultad a la hora de encontrar unos informantes adecuados, sobre todo por la desaparición de muchos (alfareros, molineros, panaderos, ebanistas, etc.), se perpetúe el recuerdo de su existencia y sirvan para dejar constancia de unas tradiciones y de unas formas de vida de las que todos nos hemos beneficiado.

Con este trabajo queremos poner de manifiesto el lugar que tienen nuestros estudios en *Etnografía Española*. La revista a la que hoy hacemos referencia nos permite ver la verdad de estas palabras. Andalucía en *Etnografía Española* queda también reflejada a través de los trabajos que hoy vamos a destacar. Son todos ellos estudios que, referidos a las técnicas, oficios tradicionales y cultivos básicos de nuestra geografía, nos hacen conocer un poco más de nosotros mismos.

Los trabajos etnográficos referidos a Andalucía, que aparecen en esta revista, se canalizan a través de artículos dedicados a una serie de oficios y cultivos tradicionales.

Los trabajos referidos a la *alfarería* popular son numerosos. Estos artículos constituyen un estudio técnico y un análisis de la situación actual de la alfarería popular, insertados en un proyecto de investigación, mucho más amplio, sobre el oficio en toda Andalucía. Todos ellos con idéntica metodología pero con unas conclusiones diferentes, están distribuidos a lo largo de los volúmenes de la revista que tratamos.

El primero de los estudios dedicado a este tradicional oficio está realizado por Andrés Carretero Pérez, Matilde Fernández Montes y Carmen Ortiz García, y abarca la provincia de Huelva y la zona sur de Badajoz hasta su límite con la Tierra de Barros (1). En este estudio se sigue un criterio relacional y de influencias, limitándose sus autores a destacar aquellas producciones tradicionales, y excluyendo aquellas otras que, tanto por sus tipologías como por sus técnicas, no lo sean. Este oficio de carácter eminentemente familiar es un trabajo realizado casi exclusivamente por hombres, siendo la mujer relegada a pequeñas ayudas marginales. En lo que se refiere a la edad de los alfareros, ésta suele superar los 40 años, los jóvenes son muy excepcionales (caso contrario al de los molineros, tratados en otro estudio, donde la edad de inicio es muy temprana). Otro de los temas tratados es el económico, el de los ingresos, que difiere según la zona. En el sur de Badajoz y en la sierra de Huelva los ingresos son completados con trabajos en fábricas y trabajos agrícolas, pero en el sur de Huelva la dedicación a la alfarería es exclusiva, sin contar con los asalariados eventuales para quienes la alfarería supone una fuente subsidiaria para sus ingresos en otras ocupaciones. Estas zonas de larga tradición alfarera, salvo la de la sierra de Huelva que carece de ella y parece haberse originado a partir de influencias externas, cuentan con un centro que actúa como director (normalmente el más importante) y al cual se vinculan los demás centros productores de la zona. También es verdad que la industrialización ha provocado el que desaparezcan los centros alfareros que no han podido mecanizarse y hacer frente a los modos de producción y mercado.

Otro artículo dedicado a la alfarería en Andalucía Occidental lo encontramos en el segundo volumen de la revista, referido en este caso a Sevilla y a Cádiz (2). Este trabajo, realizado por los mismos autores que el anterior, se constituye en una segunda parte de aquel. Existe pues entre ellos, una clara unidad en la investigación así como en los criterios metodológicos. Es visible en el trabajo las siempre presentes referencias a la desinstitución del oficio, llegando a mantenerse diez centros alfareros en activo de los veintinueve que se reseñan. Estos centros

trabajan de forma continuada, manteniéndose los patronos tradicionales con una gran cantidad de piezas, muchas de ellas conservadas en el Museo de Artes y Costumbres Populares de Sevilla. A través de la lectura de este estudio se percibe un problema de falta de informantes, todo ello motivado por el abandono de estos centros, cuando no por las transformaciones de los que aun trabajan o la imposibilidad de la observación directa de gran número de procesos debido a su sustitución por máquinas modernas. Como conclusión y dentro del panorama general de la alfarería popular andaluza, las provincias de Sevilla y Cádiz son sin duda las más pobres. Su pérdida de funcionalidad se inscribe dentro de un marco general, común a la alfarería de todo el país, pero en esta zona, al contrario que en otras que por sus técnicas más atractivas para coleccionistas o aficionados se mantienen vivas, la producción es poco variada y no sabiendo o no pudiendo transformar su modo de producción, se ven obligados a abandonar el oficio.

Intimamente relacionado con estos dos artículos, nos encontramos en el volumen III de la revista, el dedicado a la alfarería popular andaluza en la provincia de Córdoba (3) y un segundo referido a la alfarería de la provincia de Jaén (4). Estos trabajos realizados por Andrés Carretero y Carmen Ortiz, el primero y por Matilde Fernández y María de los Angeles Morcillo, el segundo, llegan a las mismas conclusiones. Estos artículos están completados por los dos dedicado a Granada (5) y a Almería (6), repartidos dentro de los volúmenes IV y V respectivamente. El caso de Granada es un poco excepcional, es la provincia que cuenta con mayor número de centros alfareros en activo, ello debido tal vez al menor desarrollo económico de Andalucía Oriental que ha permitido que perdure el carácter funcional del trabajo alfarero.

Otro de los oficios que se estudian es el de los *molineros* y muy relacionado con él, el de los *panaderos*. El artículo de Javier Escalera Reyes en la sierra de Cádiz que aparece en el primer volumen de la revista con el título «Molinos de agua en la Sierra de Cádiz» (7), pretende ser un ejemplo de ello. En este estudio prima la descripción de la tecnología y los elementos del molino con una detallada información económica y social de su situación, dependiente ésta de la existencia o no de agua, y su utilización está en función de la gente que amasa. Este artículo, completado por otro del mismo autor, llega a la conclusión de que la actual crisis del oficio se debe a la disminución de la demanda de harina por la irrupción de la producción de las nuevas fábricas, así como la desaparición del elemento humano, sin el que sería imposible hacer rentable un molino. La situación no es muy alentadora, aquellos que sobreviven se han adaptado o integrado a la economía comercial dominante o sobreviven gracias a la instalación de panaderías, quedando pues, como documentos vivos de una tecnología antiquísima.

Muy emparentado con el apartado anterior sería aquel que Antonio Villegas Santaella nos presenta con el título «El pan en la Sierra de Cádiz» (9 y 10). Este estudio forma parte de uno más amplio sobre los procesos de transformación del

trigo en la Sierra de Cádiz, en el que se incluye una monografía de los molinos de rodezno por Javier Escalera Reyes. Este trabajo establece una distinción entre la panadería comercial y la fabricación de pan en los cortijos, caso éste en decadencia debido al proceso de modernización de estas pequeñas industrias familiares. Este artículo nos ha servido para conocer una muestra de la progresiva modernización que afecta a las panaderías, en diverso grado: por un lado la pérdida del carácter autárquico con una total dependencia del exterior de la sierra (debido a la crisis de los molinos de rodezno y a la aparición de la harina de fábrica) y por otro lado el proceso de concentración de la producción. También sobre el proceso de transformación del trigo nos presenta nuevamente Javier Escalera un artículo dedicado a la Sierra de Aracena (11). Este proceso está muy relacionado con la molienda y la panificación, puesto que el destino final del cultivo y transformación del trigo era la elaboración de pan para el consumo humano; proceso éste que guarda muchas similitudes con las formas y técnicas empleadas en otras zonas ya estudiadas.

Otro trabajo dedicado al cultivo tradicional es el dirigido por Isidoro Moreno Navarro en la Sierra de Sevilla. Este estudio se titula «El cultivo de la viña, la fabricación de aguardiente y la colonia de Galeón: estudio etnológico de la evolución y crisis de las actividades económicas tradicionales de Cazalla de la Sierra (Sevilla)» (12). Un interesante estudio, donde sus autores reflejan el proceso de deterioro de la comarca, así como la descripción etnográfica de las actividades que caracterizan culturalmente el área de estudio: *el vino*, y en estrecha relación con él, *el aguardiente*, dos realidades de importancia tradicional en Cazalla, tanto a nivel económico como cultural. También en Cazalla, Esther Fernández de Paz nos ofrece un estudio sobre artesanías y artesanos (13). Se trata sobre todo de dar una visión de las labores artesanales, tanto aquellas permanentes con dedicación exclusiva como *la carpintería, la herrería, la zapatería, la encuadernación o la panadería artesanal*, como aquellas estacionales, tales como *la alfarería, la fabricación de cisco, el corcho, etc.*, para terminar con los artesanos eventuales y de ocio. Se analizan sobre todo aquellas artesanías que perviven en la actualidad, profundizando en su tradición y en su posible continuidad.

También a la sierra sevillana hace referencia el artículo de Antonio García Benítez sobre «Benalijar» (14), en el volumen II. Se denomina «Consideraciones en torno a las estratificación social de un pueblo de la sierra sevillana». Este trabajo forma parte de uno más amplio realizado durante los años 1972 y 1978. Es un estudio donde se analiza la estructura de las *explotaciones agrarias*, hasta llegar al sistema de clases. En este sistema clasifica las categorías sociales del pueblo, desde los grandes propietarios absentistas hasta los jornaleros fijos y eventuales, pasando por la pequeña burguesía local y los minifundistas. Un interesante estudio sobre una comarca que con carácter marginal en cuanto a actividades agrícolas y ganaderas se refiere, se readapta gracias a la repoblación

forestal o actividades cinegéticas, lo cual trae un abandono de la agricultura y la ganadería o lo que es lo mismo el despoblamiento de la zona.

Hasta ahora hemos visto una serie de datos que hacen referencia al oficio tradicional en Andalucía, los alfareros, molineros, panaderos, etc., donde el papel de la mujer queda en un plano muy secundario. Ahora es el momento de analizar este tema, con el artículo que Alida Carloni nos presenta en el volumen IV titulado, «La mujer en el corral de vecinos sevillano» (15). En este trabajo se recogen datos sobre la vida cotidiana de *las mujeres* que viven en el corral de vecinos de Sevilla, entendiéndose por éste un conjunto de casas cuya característica principal es la estructuración en torno a un patio. Es un ejemplo de la importancia del papel de la mujer, llegando a convertirse en un elemento de identidad cultural.

También dedicado a Sevilla, Andrés Carretero Pérez nos ofrece un curioso trabajo referido a la *ebanistería* (16). Se trata en este caso de una descripción etnográfica de los oficios, de sus técnicas y de algunas de sus implicaciones sociales y económicas. Es un estudio sobre el trabajo de las maderas finas, incluyendo la construcción de muebles y la fabricación de guitarras, oficios estos de gran tradición en Sevilla y que hoy están en proceso de desistitución.

Para terminar con estas referencias a Andalucía a través de su etnografía, queremos mencionar un estudio, diferente si cabe, pero no de menor valor, realizado por Paloma Falque Rey y Francisco García Ferrero sobre «Manifestación y simbología religiosa en la sierra de Cádiz: informe etnográfico» (17). Se trata de una recolección de material etnográfico, referido a la *religiosidad popular* en la sierra de Cádiz. Se analizan datos de interés general como los de localización geográfica y datos históricos, y otros de interés particular como la clasificación de los lugares religiosos, señalando sus funciones y sus prácticas. Finalizando como un ejemplo curioso de una práctica que, realizada por seglares, es de suma importancia; nos referimos a las «capillas domiciliarias», llamadas así porque permanecen durante 24 horas en las casas de los devotos que así la solicitan. Este trabajo como la mayoría de los publicados en la Revista, fue subvencionado por el Ministerio de Cultura (Subdirección General de Arqueología y Etnología) y dirigido por el prof. Salvador Rodríguez Becerra.

\* \* \* \* \*

El panorama etnográfico en España y concretamente en Andalucía, donde realmente nos interesa detenernos, recogido en esta revista, es el fruto del trabajo de campo de muchas personas que combinando la recogida sistemática de documentación sobre el terreno y, a medida que se desarrolla el trabajo, la recopilación de datos sobre el análisis formal y la evolución histórica de las cuestiones a tratar, nos dan como resultado una visión antropológica de los

temas. Así, no se separan por ejemplo, las piezas de cerámica, los instrumentos utilizados en los cultivos, etc., de las circunstancias técnicas y sociales de las personas que las producen. Dentro de esta visión antropológica, el empleo de una metodología que combine la documentación gráfica con los procedimientos de encuesta directa nos conducen a un mayor conocimiento de los hechos. Pienso que no vale decir «que un oficio está desapareciendo», sino hay que realizar un esfuerzo para entrar más de lleno en las razones del complejo mundo de relaciones donde se enmarca ese oficio.

A través de estos trabajos descubrimos la preocupación por mantener vivos unos lazos tradicionales que verán interrumpida su dinámica por intereses ajenos a la comunidad, perdiendo así, esa su herencia cultural tan celosamente guardada. Queda demostrada la pérdida de las tradiciones con la industrialización y la introducción de la tecnología con el progreso. Todos estos estudios llenan el repertorio documental de la etnografía en nuestro país. En efecto, todavía existen algunos oficios tradicionales escasamente descritos que, sin embargo, revisten cierta importancia económica, cuando no interés etnológico, y esto a pesar de la obra de algunos etnógrafos y folkloristas que han dedicado su esfuerzo y su curiosidad, a rescatar diversas tecnologías tradicionales llamadas a desaparecer, frente al inevitable auge de la industrialización. Al trabajo de estos investigadores hay que unir el interés creciente por nuestras tradiciones que vienen mostrando etnólogos de toda España, de cuya obra esta serie de siete volúmenes (hasta ahora y posiblemente para siempre) de *Etnografía Española*, que hemos venido tratando, es una muestra importante.

## Notas

- (1) Carretero Pérez, Andrés y otros: «Alfarería popular en Andalucía Occidental: Sur de Badajoz y Huelva», en *Etnografía Española* (en adelante *E.E.*). Vol. I, Ministerio de Cultura. Madrid, 1980. págs. 99-266.
- (2) Carretero Pérez, Andrés y otros: «Alfarería popular en Andalucía Occidental: Sevilla y Cádiz», en *E.E.* Vol. II, Ministerio de Cultura. Madrid, 1981. págs. 41-186.
- (3) Carretero Pérez, Andrés y otros: «Alfarería popular en la provincia de Córdoba», en *E.E.* Vol. III, Ministerio de Cultura. Madrid, 1983. págs. 7-144.
- (4) Fernández Montes, Matilde y Morcillo Pares, Angeles. «Alfarería popular en la provincia de Jaén», en *E.E.* Vol. III, Ministerio de Cultura. Madrid, 1983. págs. 145-262.
- (5) Carretero Pérez, Andrés y otros: «Alfarería popular en Granada», en *E.E.* Vol. IV, Ministerio de Cultura. Madrid, 1984. págs. 83-208.

- (6) Paleotti Duarte, Celsa y Pérez Casas, Angel: «Estudio etnográfico de la cerámica popular de la provincia de Almería», en *E.E.* Vol. V, Ministerio de Cultura. Madrid, 1985. págs. 135-272.
- (7) Escalera Reyes, Javier: «Los molinos de agua en la Sierra de Cádiz», en *E.E.* Vol. I, Ministerio de Cultura. Madrid, 1980. págs. 267-374.
- (8) Escalera Reyes, Javier: «Los molinos de agua en la Sierra de Cádiz», en *E.E.* Vol. IV, Ministerio de Cultura. Madrid, 1984. págs. 7-50.
- (9) Villegas Santaella, Antonio: «El pan de la Sierra de Cádiz», en *E.E.* Vol. I, Ministerio de Cultura. Madrid, 1980. págs. 375-468.
- (10) Villegas Santaella, Antonio: «El pan de la Sierra de Cádiz», en *E.E.* Vol. III, Ministerio de Cultura. Madrid, 1983. págs. 383-420.
- (11) Escalera Reyes, Javier: «Estudio etnográfico sobre el cultivo del trigo; transformación y elaboración tradicionales del trigo en la Sierra de Aracena (1982-83)», *E.E.* Vol. V, Ministerio de Cultura. Madrid, 1985. págs. 7-74.
- (12) Moreno Navarro, I. (Coord.): «El cultivo de la viña, la fabricación de aguardiente y la colonia de Galeón: estudio etnológico de la evolución y crisis de las actividades económicas tradicionales de Cazalla de la Sierra (Sevilla)», en *E.E.* Vol. II, Ministerio de Cultura. Madrid, 1981. págs. 187-288.
- (13) Fernández de Paz, E.: «Artesanías y artesanos en la Sierra norte sevillana», en *E.E.* Vol. IV, Ministerio de Cultura. Madrid, 1987. págs. 111-170.
- (14) García Benítez, A.: «Consideraciones en torno a la estratificación social de un pueblo de la Sierra sevillana», en *E.E.* Vol II, Ministerio de Cultura. Madrid, 1981. págs. 7-40.
- (15) Carloni, Alida: «La mujer en el corral de vecinos sevillano», en *E.E.* Vol. IV, Ministerio de Cultura. Madrid, 1984. págs. 209-282.
- (16) Carretero Pérez, Andrés: «La ebanistería de Sevilla», en *E.E.* Vol I, Ministerio de Cultura. Madrid, 1980. págs. 469-581.
- (17) Falque Rey, P. y García Ferrero, Francisco: «Manifestación y simbología religiosa en la Sierra de Cádiz: informe etnográfico», en *E.E.* Vol. VII, Ministerio de Cultura. Madrid, 1989. págs. 187 y ss.



# **DOCUMENTOS**



## MEMORIA PARA EL ARREGLO DE LA POLICIA DE LOS ESPECTACULOS Y DIVERSIONES PUBLICAS, Y SOBRE SU ORIGEN EN ESPAÑA

Gaspar MELCHOR DE JOVELLANOS

*En 1786 el Supremo Consejo de Castilla solicitó de la Real Academia de la Historia un informe acerca de «Los juegos, espectáculos y diversiones públicas usadas en lo antiguo en las respectivas provincias de España». Esta lo encargó a D. Gaspar Melchor de Jovellanos que no lo entregó hasta 1790, publicándose en 1796 por primera vez. La obra fue organizada en dos partes; la primera trata de los orígenes de las diversiones y fiestas públicas y la segunda de la influencia de éstas en la vida social, y de las propuestas para su reforma. Reproducimos en esta sección la última parte dado su interés etnológico..*

### SEGUNDA PARTE

Para exponer mis ideas con mayor claridad y exactitud, dividiré el pueblo en dos clases: una que trabaja y otra que huelga; comprenderé en la primera todas las profesiones que subsisten del producto de su trabajo diario, y en la segunda las que viven de sus rentas o fondos seguros. ¿Quién no ve la diferente situación de una y otra con respecto a las diversiones públicas? Es verdad que habrá todavía muchas personas en una situación media; pero siempre pertenecerán a esta o aquella clase, según su situación incline más o menos a la aplicación o a la ociosidad. También resultará alguna diferencia de la residencia en aldeas o ciudades, y en poblaciones más o menos numerosas; pero es imposible definirlo todo. No obstante, nuestros principios serán fácilmente aplicables a todas clases y situaciones. Hablemos primero del pueblo que trabaja.

Este pueblo necesita diversiones, pero no espectáculos. No ha menester que el Gobierno le divierta, pero sí que le deje divertirse. En los pocos días, en las breves horas que puede destinar a su solaz y recreo, él buscará, él inventará sus entretenimientos; basta que se le dé libertad y protección para disfrutarlos. Un día de fiesta claro y sereno, en que pueda libremente pasear, correr, tirar a la barra, jugar a la pelota, al tejuelo, a los bolos, merendar, beber, bailar y triscar por el campo, llenará todos sus deseos, y le ofrecerá la diversión y el placer más

cumplido. ¡A tan poca costa se puede divertir a un pueblo, por grande y numeroso que sea!

Sin embargo, ¿cómo es que la mayor parte de los pueblos de España no se divierten en manera alguna? Cualquiera que haya corrido nuestras provincias habrá hecho muchas veces esta dolorosa observación. En los días más solemnes, en vez de la alegría y bullicio que debieran anunciar el contento de sus moradores, reina en las calles y plazas una perezosa inacción, un triste silencio, que no se pueden advertir sin admiración y lástima. Si algunas personas salen de sus casas, no parece sino que el tedio y la ociosidad las echan de ellas, y las arrastran al ejido, al humilladero, a la plaza o al pórtico de la iglesia, donde, embozados en sus capas, o al arrimo de alguna esquina, o sentados, o vagando acá y acullá, sin objeto ni propósito determinado, pasan tristemente las horas y las tardes enteras sin espaciarse ni divertirse. Y si a esto se añade la aridez e inmundicia de los lugares, la pobreza y desaliño de sus vecinos, el aire triste y silencioso, la pereza y falta de unión y movimiento que se nota en todas partes, ¿quién será el que no se sorprenda y entristezca a vista de tan raro fenómeno?

No es de este lugar descubrir todas las causas que concurren a producirle; sean las que fueren, se puede asegurar que todas emanarán de las leyes. Pero sin salir de nuestro propósito no podemos callar que una de las más ordinarias y conocidas está en la mala policía de muchos pueblos. El celo indiscreto de no pocos jueces se persuade a que la mayor perfección del gobierno municipal se cifra en la sujeción del pueblo, y a que la suma del buen orden consiste en que sus moradores se estremezcan a la voz de la justicia, y en que nadie se atreva a moverse ni cespitar al oír su nombre. En consecuencia, cualquiera bulla, cualquiera gresca o algazara recibe el nombre de asonada y alboroto; cualquiera disensión, cualquiera pendencia es objeto de un procedimiento criminal, y trae en pos de sí pesquisas y procesos, y prisiones y multas, y todo el séquito de molestias y vejaciones forenses. Bajo tan dura policía el pueblo se acobarda y entristece, y sacrificando su gusto a su seguridad, renuncia a la diversión pública e inocente, pero, sin embargo, peligrosa, y prefiere la soledad y la inacción, tristes a la verdad y dolorosas, pero al mismo tiempo seguras.

De semejante sistema han nacido infinitos reglamentos de policía, no sólo contrarios al contento de los pueblos, sino también a su prosperidad, y no por eso observados con menos rigor y dureza. En unas partes se prohíben las músicas y cencerradas, y en otras las veladas y bailes. En unas se obliga a los vecinos a cerrarse en sus casas a la *quedada*, y en otras a no salir a la calle sin luz, a no pararse en las esquinas, a no juntarse en corrillos y a otras semejantes privaciones. El furor de mandar, y alguna vez la codicia de los jueces, ha extendido hasta las más ruines aldeas reglamentos que apenas pudiera exigir la confusión de una corte; y el infeliz gañán, que ha sudado los terrones del campo y dormido en la era toda la semana, no puede en la noche del sábado gritar libremente en la plaza de su lugar ni entonar un romance a la puerta de su novia.

Aun el país en que vivo, aunque tan señalado entre todos por su laboriosidad, por su natural alegría y por la inocencia de sus costumbres, no ha podido librarse de semejantes reglamentos; y el disgusto con que son recibidos, y de que he sido testigo alguna vez, me sugiere ahora estas reflexiones. La dispersión de su población, ni exige, ni permite, por fortuna, la policía municipal, inventada para los pueblos agregados; pero los nuestros se juntan a divertirse en las *romerías*, y allí es donde los reglamentos de policía los siguen e importunan. Se ha prohibido en ellas el uso de los palos, que hace aquí necesarios, más que la defensa, la fragosidad del país; se han vedado las danzas de hombres, se ha hecho cesar a media tarde las de mujeres, y, finalmente, se obliga a disolver antes de la oración las *romerías*, que son la única diversión de estos laboriosos e inocentes pueblos. ¿Cómo es posible que estén bien hallados y contentos con tan molesta policía?

Se dirá que todo se sufre, y es verdad: todo se sufre, pero se sufre de mala gana; todo se sufre, pero ¿quién no temerá las consecuencias de tan largo y forzado sufrimiento? El estado de libertad es una situación de paz, de comodidad y de alegría; el de sujeción lo es de agitación, de violencia y disgusto; por consiguiente, el primero es durable, el segundo expuesto a mudanzas. No basta, pues, que los pueblos estén quietos; es preciso que estén contentos, y sólo en corazones insensibles o cabezas vacías de todo principio de humanidad y aun de política, puede abrirse la idea de aspirar a lo primero sin lo segundo.

Los que miran con indiferencia este punto, o no penetran la relación que hay entre la libertad y la prosperidad de los pueblos, o, por lo menos, la desprecian, y tan malo es uno como otro. Sin embargo, esta relación es bien clara y bien digna de la atención de una administración justa y suave. Un pueblo libre y alegre será precisamente activo y laborioso, y siéndolo, será bien morigerado y obediente a la justicia. Cuanto más goce, tanto más amaré el gobierno en que vive, tanto mejor le obedecerá, tanto más de buen grado concurrirá a sustentarle y defenderle. Cuanto más goce, tanto más tendrá que perder, tanto más temerá el desorden y tanto más respetará la autoridad destinada a reprimirle. Este pueblo tendrá más ansia de enriquecerse, porque estará más seguro de gozarla. Siendo, pues, éste el primer objeto de todo buen gobierno, ¿no es claro que no debe ser mirado con descuido ni indiferencia?

Hasta lo que se llama prosperidad pública, si acaso es otra cosa que el resultado de la felicidad individual, pende también de este objeto; porque el poder y la fuerza de un Estado no consiste tanto en la muchedumbre y en la riqueza cuanto, y principalmente, en el carácter moral de sus habitantes. En efecto, ¿qué fuerza tendría una nación compuesta de hombres débiles y corrompidos, de hombres duros, insensibles y ajenos de todo interés, de todo amor público?

Por el contrario, unos hombres frecuentemente congregados a solazarse y divertirse en común formarán siempre un pueblo unido y afectuoso; conocerán

un interés general, y estarán más distantes de sacrificarse a su interés particular. Serán de ánimo más elevado, porque serán más libres, y, por lo mismo, serán también de corazón más recto y esforzado. Cada uno estimará a su clase, porque se estimará a sí mismo, y estimará las demás, porque querrá que la suya sea estimada. De este modo, respetando la jerarquía y el orden establecidos por la Constitución, vivirán según ella, la amarán y la defenderán vigorosamente, creyendo que se defienden a sí mismos. Tan cierto es que la libertad y la alegría de los pueblos están más distantes del desorden que la sujeción y la tristeza.

No se crea por esto que yo mire como inútil u opresiva la magistratura encargada de velar sobre el sosiego público. Creo, por el contrario, que sin ella, sin su continua vigilancia, será imposible conservar la tranquilidad y el buen orden. La libertad misma necesita de su protección, pues que la licencia suele andar cerca de ella cuando no hay algún freno que detenga a los que traspasan sus límites. Pero de aquí donde pecan más de ordinario aquellos jueces indiscretos que confunden la vigilancia con la opresión. No hay fiesta, no hay concurrencia, no hay diversión en que no presenten al pueblo los instrumentos del poder y la justicia. A juzgar por las apariencias, pudiera decirse que tratan sólo de establecer su autoridad sobre el temor de los súbditos, o de asegurar el propio descanso a expensas de su libertad y su gusto. Es en vano: el público no se divertirá mientras no esté en plena libertad de divertirse; porque entre rondas y patrullas, entre corchetes y soldados, entre varas y bayonetas, la libertad se amedrenta y la tímida e inocente alegría huye y desaparece.

No es ciertamente el camino de alcanzar el fin para que fue instituido el magistrado público. Si es lícito comparar lo humilde con lo excelso, su vigilancia debería parecerse a la del Ser Supremo; ser cierta y continua, pero invisible; ser conocida de todos, sin estar presente a ninguno; andar cerca del desorden para reprimirle, y de la libertad para protegerla; en una palabra: ser freno de los malos y amparo y escudo de los buenos. De otro modo el respetable aparato de la justicia se convertirá en instrumento de opresión, y, obrando contra su mismo instituto, afligirá y turbará a los mismos que debería consolar y proteger.

Tales son nuestras ideas acerca de las diversiones populares. No hay provincia, no hay distrito, no hay villa ni lugar que no tenga ciertos regocijos y diversiones, ya habituales, ya periódicos, establecidos por costumbre. Ejercicios de fuerza, destreza, agilidad o ligereza; bailes públicos, lumbradas o meriendas, paseos, carreras, disfraces o mojigangas; sean los que fueren, todos serán buenos e inocentes, con tal que sean públicos. Al buen juez toca proteger al pueblo en tales pasatiempos, disponer y adornar los lugares destinados para ellos, alejar de allí cuanto pueda turbarlos, y dejar que se entregue libremente al esparcimiento y alegría. Si alguna vez se presentare a verle, sea más bien para animarle que para amedrentarle o darle sujeción; sea como un padre, que se complace en la alegría de sus hijos, no como un tirano, envidioso del contento de

sus esclavos. En suma, nunca pierda de vista que el pueblo que trabaja, como ya hemos advertido, no necesita que el Gobierno le divierta, pero sí que le deje divertirse.

### *Diversiones Ciudadanas*

Mas las clases pudientes, que viven de lo suyo, que huelgan todos los días, o que a lo menos destinan alguna parte de ellos a la recreación y al ocio, difícilmente podrán pasar sin espectáculos, singularmente en grandes poblaciones. En las pequeñas, compuestas por la mayor parte de agricultores, podrá haber poca diferencia en las costumbres de sus clases. Cada una tiene sus cuidados y pensiones diarias. Los propietarios y colonos, granjeros y asalariados, todos trabajan de un modo o de otro, y si en los ricos son menos necesarias las tareas de fatiga, también el destino de mayor parte de tiempo al sueño, a la comida y al descanso, o cuando no, a la caza, la conversación, el juego y la lectura llenan los espacios del día, e igualan muy exactamente la condición de unos y otros.

Esta última reflexión es tanto más exacta cuanto el exceso de fortuna, que suele hacer apetecibles otras diversiones más artificiosas, saca frecuentemente a los ricos de los pueblos pequeños y los acerca a las grandes ciudades, donde, confundidos en la clase que les pertenece, siguen las costumbres, los usos y las distribuciones de los demás individuos de ella, y desde entonces están colocados en la segunda parte de nuestra división, de que hablaremos ahora.

La influencia de la riqueza, del lujo, del ejemplo y de la costumbre en las ideas de las personas de esta clase, las fuerza, por decirlo así, a una diferente distribución de su tiempo, y las arrastra a un género de vida blanda y regalada, cuyo principal objeto es pasar alegremente una buena parte del día. La ociosidad, y el fastidio que viene en pos de ella, hace necesarias las diversiones, y ésta es la verdadera explicación del ansia con que se corre a ellas en los lugares populosos. Es verdad que una buena educación sería capaz de surgerir muchos medios de emplear útil y agradablemente el tiempo sin necesidad de espectáculos. Pero suponiendo que ni todos recibirán esta educación, ni aprovechará a todos los que la reciben, ni cuando aproveche será un preservativo suficiente para aquellos en quienes el ejemplo y la corrupción destruyan lo que la enseñanza hubiere adelantado, ello es que siempre quedará un gran número de personas para las cuales las diversiones sean absolutamente necesarias. Conviene, pues, que el gobierno se las proporcione inocentes y públicas, para separarlas de los placeres oscuros y perniciosos.

Cuando esta razón no bastase para establecer la necesidad de los espectáculos, otra muy urgente y poderosa aconsejaría su establecimiento, cual es la importancia de retener a los nobles en sus provincias, y evitar esta funesta tendencia que llama continuamente al centro la población y la riqueza de los

extremos. Las recientes providencias dadas para alejar de Madrid a los forasteros prueban concluyentemente esta necesidad, pues ciertamente los que se hallaban en la corte sin destino no vinieron en busca de otra cosa que de la libertad y la diversión, que no hay en sus domicilios. La tristeza que reina en la mayor parte de las ciudades echa de sí a todos aquellos vecinos que, poseyendo bastante fortuna para vivir en otras más populosas y alegres, se trasladan a ellas usando de su natural libertad, la cual, lejos de circunscribir, debe ampliar y proteger toda buena legislación. Tras ellos van sus familias y su riqueza, causando, entre otros muchos, dos males igualmente funestos: el de despoblar y empobrecer las provincias, y el de acumular y sepultar en pocos puntos la población y la opulencia del Estado, con ruina de su agricultura, industria, tráfico interior y aun de sus costumbres. Veamos, pues, cuáles son los remedios que se pueden aplicar a estos males.

### *Maestranzas*

Entre varios entretenimientos propios para ocupar la nobleza de las ciudades, hay uno más digno de atención de lo que comúnmente se cree. Hablo de las Maestranzas, cuyo instituto, perfeccionado y multiplicado, pudiera producir grandes bienes. Ningún ejercicio tan inocente, tan saludable, tan propio de la educación de un noble, como el que forma el principal objeto de estos cuerpos. Su gobierno, su policía, su enseñanza metódica, sus regocijos, sus fiestas, no sólo ocuparían y entretendrían hasta cierto punto aquella varonil y bizarra galantería de nuestros antiguos caballeros, de que apenas ha quedado una débil sombra, y que, combinada con las ideas de un siglo más culto e ilustrado, fuera más conforme al espíritu y a los deberes de la nobleza.

Sin embargo, las Maestranzas, tan protegidas en otro tiempo, han sido muy desfavorecidas en nuestros días, y desde entonces, sintiendo su decadencia, han perdido ellas mismas gran parte de sus disciplina y aun de su decoro. No hay provincia que no esté plagada de maestranzas, cuyo título apenas supone ya otra cosa que el derecho de llevar un uniforme, y, entre tanto, las capitales van perdiendo hasta la memoria de sus antiguos *manejos, parejas, juegos de cañas, de sortija, de estafermo, de cabezas, de alcancías*, y semejantes. Se ha declamado mucho contra sus fueros y exenciones; pero en todo hay un medio. ¿No es mejor perfeccionar que abolir? El buen agricultor no destruye; dirige y cultiva sus plantas y saca de cada una todo el fruto que puede.

### *Academias dramáticas*

La corte de Parma ha dado en estos tiempos el ejemplo de otra institución digna de ser imitada entre nosotros. Autorizó una Academia dramática, y la dotó

con proporción a los objetos de su instituto, que se dirige a cultivar todos los conocimientos relativos a este importante ramo de la poesía. Esta Academia propone asuntos para la composición de buenos dramas, los juzga rigurosa e imparcialmente, premia los ingenios que más sobresalen y, finalmente, perfecciona prácticamente y por principios científicos el arte de la declamación, ejercitándola los académicos por sí mismo en teatros privados.

¿Por qué no pudiera verificarse igual institución en muchas de nuestras ciudades, y principalmente en la corte? Fuera de la utilidad que produciría en cuanto a la reforma del teatro, de que hablaremos después, ¡cuán útil y honestamente no ocuparía a nuestros nobles! ¡Cuánto no mejoraría su educación en lo que pertenece a policía, esto es, en aquella parte en que suelen ser tan insuficientes, si no ya enteramente inútiles, las fórmulas de los pedagogos y preceptores! Estos ejercicios enseñarían a presentarse con despejo, a andar y moverse con compostura, a hablar y gesticular con decoro, a pronunciar con claridad y buena modulación, y a dar a la expresión aquel tono de sentimiento y de verdad que es el alma de la conversación, y tan necesario para agradar y persuadir, como raro entre nosotros. Desde él pasarían naturalmente nuestros nobles a cultivar por sí mismos la buena poesía, y para ello las humanidades, y no sería imposible que andando el tiempo se convirtiesen estos cuerpos en unas verdaderas Academias de buenas letras. ¡Qué ocupación más útil, más agradable pudiera presentarse entonces a las personas nobles y ricas!

### *Saraos públicos*

Aunque los saraos o bailes nobles y públicos no sean acomodables a pequeñas poblaciones, rara ciudad habrá en que no puedan celebrarse algunos con lucimiento y decoro. Dirigidos por personas distinguidas, costeados por los concurrentes, arreglado el precio de los boletines de entrada con respecto a su número y a la exigencia del objeto, y bien establecida su policía, ¡cuán fácil no fuera disponer esta diversión, y repetirla en las temporadas de Navidad y Carnaval, en que la costumbre pide algún regocijo extraordinario! Donde hubiere teatro o casa de comedias, el magistrado público pudiera franquearle a este fin. Donde no, tampoco faltaría otro edificio, público o privado, conveniente para el objeto. El magistrado, lejos de desdeñar esta intervención, debiera prestarse voluntariamente a ella, sin tomar en la diversión más parte que la necesaria para fomentarla y proteger el decoro y el sosiego del acto, y aun esto sin forma de jurisdicción o autoridad, que se avienen muy mal con el inocente desahogo.

### *Máscaras*

Tal vez de aquí se podría pasar sin inconveniente al restablecimiento de las

máscaras, que así como fueron recibidas con gusto general, tampoco fueron abolidas sin general sentimiento. Aun parece que la opinión pública lucha por restaurarlas, pues que se repiten y toleran en algunas partes, y que fuera menos arriesgado arreglarlas, puesto que la autoridad puede hacer más cuando dispone que cuando disimula. Una docena de estos bailes, dados entre Navidad y Carnaval, rendirían un buen producto para sostener los espectáculos permanentes en las capitales, así como sucede en algunas de Italia, y señaladamente en Turín. No se diga que las máscaras están prohibidas por nuestras antiguas leyes. Las máscaras y disfraces de que habla una de la *Recopilación* son de otra especie, y por tales lo están y estarán en todos tiempos y países. Puede haber ciertamente en esta diversión, como en todas, algunos excesos y peligros, pero ninguno inaccesible al desvelo de una prudente policía. Si aún se temieren, permítanse los honestos disfraces, y prohibase sólo cubrir el rostro. Cuando haya vigilancia y amor público en los que autorizan estas fiestas, todo irá bien. La licencia y el desorden sólo pueden ser alentados por el descuido.

#### *Casas de conversación*

Hace también gran falta en nuestras ciudades el establecimiento de cafés o casas públicas de conversación y diversión cotidiana, que, arreglados con buena policía, son un refugio para aquella porción de gente ociosa, que, como suele decirse, busca a todas horas donde matar el tiempo. Los juegos sedentarios y lícitos de *naipes*, *ajedrez*, *damas* y *chaquete*; los de útil ejercicio, como trucos y billar; la lectura de papeles públicos y periódicos; las conversaciones instructivas y de interés general, no sólo ofrecen un honesto entretenimiento a muchas personas de juicio y probidad en horas que son perdidas para el trabajo, sino que instruyen también a aquella porción de jóvenes que, descuidados en sus familias, reciben su educación fuera de casa, o, como se dice vulgarmente, en el mundo.

#### *Juegos de pelota*

Los juegos públicos de pelota son asimismo de grande utilidad, pues sobre ofrecer una honesta recreación a los que juegan y a los que miran, hacen en gran manera ágiles y robustos a los que los ejercitan, y mejoran, por tanto, la educación física de los jóvenes. Puede decirse lo mismo de los juegos de *bolos*, *bochas*, *tejuelo* y otros. Las *corridas de caballos*, *gansos* y *gallos*, las *soldadescas* y *comparsas de moros* y *cristianos* y otras diversiones generales son tanto más dignas de protección cuanto más fáciles y menos exclusivas, y, por lo mismo, merecen ser arregladas y multiplicadas. Se clama continuamente contra los inconvenientes de semejantes usos; pero ¿qué objeto puede ser más digno del desvelo de una buena policía? ¡Rara desgracia, por cierto, la de no hallar medio

en cosa alguna! ¿No le habrá entre destruir las diversiones a fuerza de autoridad y restricciones, o abandonarlas a una ciega y desenfadada licencia?

Acaso cuanto he dicho será oído con escándalo por los que miran estos objetos como frívolos e indignos de atención de la magistratura. ¿Puede nacer este desdén de otra causa que de inhumanidad o de ignorancia, que no de ver la relación que hay entre las diversiones y la felicidad pública, o de creer mal empleada la autoridad cuando labra el contento de los ciudadanos? Llena nuestra vida de tantas amarguras, ¿qué hombre sensible no se complacerá en endulzar algunos de sus momentos?

### *Teatros*

Esta reflexión me conduce a hablar de la reforma del teatro, el primero y más recomendado de todos los espectáculos; el que ofrece una diversión más general, más racional, más provechosa, y, por lo mismo, el más digno de la atención y desvelos del gobierno. Los demás espectáculos divierten hiriendo frecuentemente la imaginación con lo maravilloso, o regalando blandamente los sentidos con lo agradable de los objetos que presentan. El teatro, a estas mismas ventajas, que reúne en supremo grado, junta la de introducir el placer en lo más íntimo del alma, excitando por medio de la imitación todas las ideas que puede abrazar el espíritu y todos los sentimientos que puede mover el corazón humano.

De este carácter peculiar de las representaciones dramáticas se deduce que el gobierno no debe considerar el teatro solamente como una diversión pública, sino como un espectáculo capaz de instruir o extraviar el espíritu, y de perfeccionar o corromper el corazón de los ciudadanos. Se deduce también que un teatro que aleje los ánimos del conocimiento de la verdad, fomentando doctrinas y preocupaciones erróneas, o que desvíe los corazones de la práctica de la virtud, excitando pasiones y sentimientos viciosos, lejos de merecer la protección, merecerá el odio y la censura de la pública autoridad. Se deduce, finalmente, que aquella será la más santa y sabia policía de un gobierno que sepa reunir en un teatro estos dos grandes objetos: la instrucción y la diversión pública.

No se diga que esta reunión será imposible. Si ningún pueblo de la tierra, antiguo ni moderno, la ha conseguido hasta ahora, es porque en ninguno ha sido el teatro el objeto de la legislación, por lo menos en este sentido; es porque la escena en los Estados modernos ha seguido naturalmente el casual progreso de su ilustración, y debíose al ingenio de algunos pocos literatos, sin que la autoridad pública haya concurrido a ella más que ocasionalmente. Entre nosotros un objeto tan importante ha estado casi siempre abandonado a la codicia de los empresarios o a la ignorancia de miserables poetastros y comediantes, y acaso el Gobierno no se hubiera mezclado jamás a intervenir en él, si no le hubiese mirado desde el principio como un objeto de contribución.

Pero ya es tiempo de pensar de otro modo; ya es tiempo de ceder a una convicción que reside en todos los espíritus, y de cumplir un deseo que se abriga en el corazón de todos los buenos patricios. Ya es tiempo de preferir el bien moral a la utilidad pecuniaria, de desterrar de nuestra escena la ignorancia, los errores y los vicios que han establecido en ella su imperio, y de lavar las inmundicias que la han manchado hasta aquí, con desdoro de la autoridad y ruina de las costumbres públicas.

### **Medios para lograr la reforma**

#### *1º. En los dramas*

A dos clases pueden reducirse todos los defectos de nuestra escena: unos que dicen relación a la bondad esencial de los dramas, y otros a su representación. Los vicios de la primera, o pertenecen a la parte poética, esto es, a la perfección de los mismos dramas, considerados únicamente como poemas, o a la parte política, esto es, a la influencia que las doctrinas y ejemplos en ellos presentados pueden tener en las ideas y costumbres públicas. Los de la segunda clase pertenecen, o a los instrumentos de la representación, esto es, a las personas y cosas que intervienen en ella, o a los encargados de dirigirla. De uno y otro hablaré con la distinción y brevedad posible.

La reforma de nuestro teatro debe empezar por el destierro de casi todos los dramas que están sobre la escena. No hablo solamente de aquellos a que en nuestros días se da una necia y bárbara preferencia; de aquellos que aborta una cuadrilla de hambrientos e ignorantes poetucos, que, por decirlo así, se han levantado con el imperio de las tablas para desterrar de ellas el decoro, la verosimilitud, el interés, el buen lenguaje, la cortesanía, el chiste cómico y la agudeza castellana. Semejantes monstruos desaparecerán a la primera ojeada que echen sobre la escena la razón y el buen sentido; hablo también de aquellos justamente celebrados entre nosotros, que algún día sirvieron de modelo a otras naciones, y que la porción más cuerda e ilustrada de la nuestra ha visto siempre, y ve todavía, con entusiasmo y delicia. Seré siempre el primero a confesar sus bellezas inimitables, la novedad de su invención, la belleza de su estilo, la fluidez y naturalidad de su diálogo, el maravilloso artificio de su enredo, la facilidad de su desenlace, el fuego, el interés, el chiste, las sales cómicas que brillan a cada paso en ellos. Pero ¿qué importa, si estos mismos dramas, mirados a la luz de los preceptos, y principalmente a la de la sana razón, están plagados de vicios y defectos que la moral y la política no pueden tolerar? ¿Quién podrá negar que en ellos, según la vehemente expresión de un crítico moderno, «se ven pintadas con el colorido más deleitable las solicitudes más inhonestas; los engaños, los artificios, las perfidias; fugas de doncellas, escalamientos de casas nobles, resistencias a la justicia, duelos y desafíos temerarios, fundados en un falso

pundonor; robos autorizados, violencias intentadas y cumplidas, bufones insolentes y criados que hacen gala y ganancia de sus infames tercerías?» Semejantes ejemplos, capaces de corromper la inocencia del pueblo más virtuoso, deben desaparecer de sus ojos cuanto más antes.

Es por lo mismo necesario sustituir a estos dramas otros capaces de deleitar e instruir, presentando ejemplos y documentos que perfeccionen el espíritu y el corazón de aquella clase de personas que más frecuentará el teatro. He aquí el grande objeto de la legislación: perfeccionar en todas sus partes este espectáculo, formando un teatro donde puedan verse continuos y heroicos ejemplos de reverencia al Ser Supremo y a la religión de nuestros padres; de amor a la patria, al Soberano y a la Constitución; de respeto a las jerarquías, a las leyes y a los depositarios de la autoridad; de fidelidad conyugal, de amor paterno, de ternura y obediencia filial; un teatro que presente príncipes buenos y magnánimos, magistrados humanos e incorruptibles, ciudadanos llenos de virtud y de patriotismo, prudentes y celosos padres de familia, amigos fieles y constantes; en una palabra, hombres heroicos y esforzados, amantes del bien público, celosos de su libertad y sus derechos, y protectores de la inocencia y acérrimos perseguidores de la iniquidad. Un teatro, en fin, donde no sólo aparezcan castigados con atroces escarmientos los caracteres contrarios a estas virtudes, sino que sean también silbados y puestos en ridículo los demás vicios y extravagancias que turban y afligen la sociedad: el orgullo y la bajeza, la prodigalidad y la avaricia, la lisonja y la hipocresía, la supina indiferencia religiosa y la supersticiosa credulidad, la locualidad e indiscreción, la ridícula afectación de nobleza, de poder, de influjo, de sabiduría, de amistad, y, en suma, todas las manías, todos los abusos, todos los malos hábitos en que caen los hombres cuando salen del sendero de la virtud, del honor y de la cortesanía por entregarse a sus pasiones y caprichos.

Un teatro tal, después de entretener honesta y agradablemente a los espectadores, iría también formando su corazón y cultivando su espíritu; es decir, que iría mejorando la educación de la nobleza y rica juventud, que de ordinario le frecuente. En este sentido su reforma parece absolutamente necesaria, por lo mismo que son más raros entre nosotros los establecimientos destinados a esta educación. No, nuestro extremo cuidado en multiplicar cierta especie de enseñanzas científicas no basta a disculpar el abandono con que miramos la enseñanza civil; aquella que necesita el mayor número, aun entre los nobles y ricos, y que es tanto más importante cuanto más influjo tiene en el bien general y, sobre todo, en las costumbres públicas.

¿Y por ventura podremos gloriarnos de las de nuestros poderosos? ¿Dónde están ya su antiguo carácter y virtudes? Demasiado funesta fue para el Estado aquella política rastrera, que pretendió labrar el bien público sobre el abatimiento de esta clase. ¿Cuál es el fruto de tan inconsiderado sistema? ¿Fue otro que

despojarla de su elevación, de su magnañimidad, de su esfuerzo y de tantas dotes como la hacían recomendable; que desviarla de los altos fines para que fuera instituida, y entregarla en las garras de la ociosidad y del lujo, para que la devorasen y consumiesen con su reputación y sus fortunas?

Bien sé yo que la educación pública, y señaladamente la de la clase rica y propietaria, necesita otros medios; pero ¿por qué no aprovechamos uno tan obvio, tan fácil y conveniente? Y pues que los jóvenes ricos han de frecuentar el teatro, ¿por qué en vez de corromperlos con monstruosas acciones o ridículas bufonadas, no los instruiremos con máximas puras y sublimes y con ilustres virtuosos ejemplos?

Ni este medio dejaría de mejorar la educación del pueblo, en cuya conducta tiene tanto y tan conocido influjo la de las clases pudientes. Porque ¿de dónde recibiría sus ideas y sus principios, sino de aquellos que brillan siempre a sus ojos, cuya suerte envidia, cuyos ejemplos observa y cuyas costumbres pretende imitar, aun cuando las censura y condena? Fuera de que, siendo el teatro un espectáculo abierto y general, no habrá clase ni persona, por pobre y desvalida que sea, que no le disfrute alguna vez.

Con todo, para mejorar la educación del pueblo, otra reforma parece más necesaria, y es la de aquella parte plebeya de nuestra escena que pertenece al cómico bajo o grosero, en al cual los errores y las licencias han entrado más de tropel. No pocas de nuestras antiguas comedias, casi todos los entremeses y muchos de los modernos sainetes y tonadillas, cuyos interlocutores son los héroes de la *bribe*, están escritos sobre este gusto, y son tanto más perniciosos cuanto llaman y afician al teatro la parte más ruda y sencilla del pueblo, deleitándola con las groseras y torpes bufonadas, que forman todo su mérito.

Acaso fuera mejor desterrar enteramente de nuestra escena un género expuesto de suyo a la corrupción y a la bajeza, e incapaz de instruir y elevar el ánimo de los ciudadanos. Acaso deberían desaparecer con él los *títeres* y *matachines*, los *pallazos*, *arlequines* y *graciosos del baile de cuerda*, las *linternas mágicas* y *totilimundis*, y otras invenciones que, aunque inocentes en sí, están deprevadas y corrompidas por sus torpes accidentes. Porque ¿de qué serviría que en el teatro se oigan sólo ejemplos y documentos de virtud y honestidad, si entre tanto, levantando su púlpito en medio de una plaza, predica *don Cristóbal de Polichinela* su lúbrica doctrina a un pueblo entero, que, con la boca abierta, oye sus indecentes groserías? Mas si pareciese duro privar al pueblo de estos entretenimientos, que por baratos y sencillos son peculiarmente suyos, púrguense a lo menos de cuanto puede dañarle y abatirle. La religión y la política claman a una por esta reforma.

No se crea que tanta perfección sea inaccesible a las fuerzas del ingenio. El imperio de la imaginación es demasiado grande, y el de la ilusión demasiado

poderoso, para que nos detenga este temor. En las tragedias de los antiguos, tan bellas y sublimes, no había estos afeminados amoríos, que hoy llenan tan fastidiosamente nuestros dramas. Consérvese enhorabuena el amor en la escena, pero substitúyase el casto y legítimo a impuro y furtivo, y a buen seguro que se sacará mejor partido de esta pasión universal. ¿Acaso será menos violenta, menos agitada, menos interesante y amable cuando se pinte reprimida por las leyes del honor y de la honestidad? Y ¡qué!, los buenos talentos ¿no sabrán instruir y deleitar sin ella? ¿Qué de objetos, agitaciones y sentimientos, qué de revoluciones, acaecimientos y conflictos no presenta el orden natural y moral de las cosas para interesar y mover el corazón humano y conducir los hombres a la virtud y al bien? Los espíritus rectos se deleitan con todo lo que es bello y sublime; los rudos y vulgares, con lo que es nuevo y maravilloso. He aquí los dos grandes imperios de la razón y la imaginación; las dos fuentes del deleite y la admiración, abiertas al talento, para instruir agradablemente a toda especie de espectadores. Excite el gobierno los ingenios a cultivarlos con recompensas de honor y de interés, y logrará cuanto quiera.

Los medios no son difíciles. Abrase en la corte un concurso a los ingenios que quieran trabajar para el teatro, y establázcense dos premios anuales de cien doblones y una medalla de oro, cada uno, para los autores de los mejores dramas que aspiraren a ellos. El objeto de la composición, las condiciones del concurso, el examen de los dramas y la adjudicación de los premios corran a cargo de un cuerpo que reúna a las luces necesarias la opinión y la confianza pública. ¿Cuál otro más a propósito que la Real Academia de la Lengua, a cuyo instituto toca promover la buena poesía castellana? Penetrando este cuerpo de la importancia del objeto e instruido en cuanto conduce a perfeccionarle, podrá dedicar a él una parte de sus tareas y desempeñar cumplidamente los deseos del gobierno y de la nación, haciéndole un servicio tan importante.

Algún año convendrá reducir la cantidad de los premios y pedir, en lugar de tragedia o comedia, entremeses, sainetes, letras y música de tonadillas, arreglando en los edictos las condiciones de cada uno de estos pequeños dramas, para que nada se vea ni oiga sobre nuestra escena en que no resplandezca la propiedad, la decencia y el buen gusto.

Este sería el medio de lograr en poco tiempo algunos buenos dramas. Acaso convendrá tener al principio una prudente indulgencia, porque el espíritu humano es progresivo, el punto de perfección está muy distante, y llegar a él de un vuelo le será imposible. La Academia, honrando con el premio a los más sobresalientes, deberá elegir los que más se acercaren a los fines propuestos y juzgare dignos de la representación; cuidará de corregirlos, imprimirlos y poner a su frente las advertencias que juzgare oportunas, para que así se vayan propagando las buenas máximas y se camine más prontamente a la perfección.

Fuera del concurso, escriba e imprima el que quisiere sus producciones; pero ningún drama, sea el que fuere, pueda presentarse a la escena, en Madrid ni en las provincias, sin aprobación de la misma Academia; así se cerrará de una vez la puerta a la licencia que ha reinado hasta ahora en materia tan enlazada con las ideas y costumbres públicas.

Si se dudare que tan corto estímulo baste para lograr el alto fin que nos proponemos, reflexiónese que para los talentos grandes consistirá siempre el mayor premio en el aplauso, y que éste jamás faltará a las obras sublimes cuando la escena se hubiere purgado y reinen sobre ella la razón y el buen gusto. ¿Quién sabe lo que puede este resorte? Los aplausos que mereció su *Edipo* mataron de gozo a Sófocles, el primero de los trágicos griegos.

### 2º. En su representación

Perfeccionados así los dramas, restará mejorar su ejecución cuya reforma debe empezar por los *actores* o *representantes*. En esta parte el mal está también en su colmo. Es verdad que, a juzgar por el descuido con que son elegidos nuestros comediantes, debemos confesar que hacen prodigios. ¿Cómo sería de esperar que entre unas gentes sin educación, sin ningún género de instrucción ni enseñanza, sin la menor idea de la teórica de su arte y, lo que es más, sin estímulo ni recompensa, se hallasen de tiempo en tiempo algunos de tan estupenda habilidad como admiramos en el día? En ellos el genio hace lo más o lo hace todo. Pero nótese que tan raros fenómenos se hallan solamente para la representación de aquellos caracteres bajos que están al nivel o más cercanos de su condición, sin que para la de altos personajes y caracteres se haya hallado jamás alguno que arribase a la medianía. La declamación es un arte, y tiene, como todas las artes imitativas, sus principios y reglas, tomados de la Naturaleza, donde están repartidos todos los modelos de lo sublime, lo bello y lo gracioso. La teoría de este arte no ha llegado todavía en nación alguna a la perfección de que es capaz. ¡Qué objeto más digno de las tareas de nuestra Academia Española! ¡Qué muchedumbre de asuntos no ofrece para proponer a los ingenios, que convida por instituto y provoca con premios, a cultivar la bella literatura!

Las Academias dramáticas, de que hablé más arriba, podrían promoverle acaso con más fruto, porque consistiendo la mayor dificultad de este arte en reducir a práctica sus principios, tendrían la ventaja de promover a un mismo tiempo una y otra enseñanza. Entonces los teatros privados, en que la gente noble y acomodada que compondría estas Academias presentase a la imitación los mejores y más dignos modelos, propagarían facilísimamente el gusto de la declamación y el conocimiento de sus principios, descubriendo muchos talentos nacidos para ella, que están ahora del todo ignorados y perdidos.

No sería tampoco, a mi juicio, cuidado indigno del celo y la previsión del gobierno el buscar maestros extranjeros o enviar jóvenes a viajar e instruirse fuera del reino y establecer después una escuela práctica para la educación de nuestros comediantes, porque, al fin, si el teatro ha de ser lo que debe, esto es, una escuela de educación para la gente rica y acomodada, ¿qué objeto merecería más su desvelo que el de perfeccionar los instrumentos y arcaduces que deben comunicarla y difundirla?

Esta enseñanza haría desaparecer de nuestra escena tantos defectos y malos resabios como hoy la oscurecen: el soplo y acento del apuntador, tan cansados como contrarios a la ilusión teatral; el tono vago e insignificante, los gritos y aullidos descompuestos, las violentas contorsiones y desplantes, los gestos y ademanes descompasados, que son alternativamente la risa y el tormento de los espectadores, y, finalmente, aquella falta de estudio y de memoria, aquella perenne distracción, aquel impudente descaro, aquellas miradas libres, aquellos meneos indecentes, aquellos énfasis maliciosos, aquella falta de propiedad, de decoro, de pudor, de policía y de aire noble que se advierte en tantos de nuestros cómicos, que tanto alborota a la gente desmandada y procaz y tanto tedio causa a las personas cuerdas y bien criadas.

Algunos premios anuales, destinados a recompensar los actores más sobresalientes en talento, juicio y aplicación; algunas gratificaciones extraordinarias, repartidas en casos de particular y sobresaliente desempeño; algunas distinciones de honor, a que no serán insensibles cuando, pasando el teatro a ser lo que debe ser, dejen nuestros cómicos de ser lo que son; y, en fin, alguna colocación o decente destino fuera del teatro, dado a los más eminentes por recompensa de largos y buenos servicios hechos en él, acabarían de honrar y mejorar esta profesión, hoy tan atrasada y envilecida entre nosotros.

### 3º. *En la decoración*

Aun no bastaría esta reforma; el cuidado de mejorar la decoración y ornato de la escena merece y pide también la atención del gobierno. Si en nuestros corrales, en medio y a vista de la corte, apenas hemos llegado a conocer, no digo la ostentación y la magnificencia, mas ni aun la decencia y la regularidad, ¿qué será de los demás teatros de España? Ciertamente que, a juzgar por ellos del estado de nuestras artes, se podría decir con justicia que estaban aún en su rudeza primitiva. Tales son la ruin, estrecha e incómoda figura de los coliseos; el gusto bárbaro y *riberesco* de arquitectura y perspectiva en sus telones y bastidores; la impropiedad, pobreza y desaliño de los trajes; la vil materia, la mala y mezquina forma de los muebles y útiles; la pesadez y rudeza de las máquinas y tramoyas, y, en una palabra, la indecencia y miseria de todo el aparato escénico. ¿Quién que compare con los grandes progresos que han hecho entre nosotros

las bellas artes este miserable estado del ornato de nuestra escena no inferirá el poco uso y mala aplicación que sabemos hacer de nuestras mismas ventajas? El teatro es el domicilio propio de todas las artes; en él todo debe ser bello, elegante, noble, decoroso y en cierto modo magnífico, no sólo porque así lo piden los objetos que presenta a los ojos, sino también para dar empleo y fomento a las artes de lujo y comodidad y propagar por su medio el buen gusto en toda la nación.

#### 4º. En la música y baile

¿Y qué diremos de la música y el baile, dos objetos tan atrasados entre nosotros y capaces de ser llevados al mayor punto de mejoramiento y esplendor? ¿Qué otra cosa es en el día nuestra música teatral que un conjunto de insípidas e incoherentes imitaciones, sin originalidad, sin carácter, sin gusto y aplicadas casual y arbitrariamente a una necia e incoherente poesía? ¿Qué otra cosa nuestros bailes que una miserable imitación de las libres e indecentes danzas de la ínfima plebe? Otras naciones traen a danzar sobre las tablas los *dioses* y *las ninfas*; nosotros, los *manolos* y *verduleras*. Sin embargo, la música y la danza no sólo pueden formar el mejor ornamento de la escena, sino que son también su principal objeto, porque, al fin, entre los concurrentes al teatro siempre habrá muchos de aquellos que sólo tienen sentidos.

#### 5º. En la dirección y gobierno

Para dirigir esta reforma es preciso encargarla a personas inteligentes. ¿Qué se podrá esperar de la escena abandonada a la impericia de los actores, a la codicia de los empresarios o a la ignorancia de los poetas y músicos de oficio? En tales manos todo se viciaría, todo iría de mal en peor. Mas si uno o dos sujetos distinguidos de cada capital, dotados de instrucción y buen gusto, de prudencia y celo público, y escogidos, no por favor, sino por tales dotes, se encargasen de este ramo de policía y cuidasen continuamente de perfeccionarle, todo iría mejor de día en día. Donde hubiese Academia dramática, podría fiársele sin recelo este cuidado y el de nombrar entre sus individuos los directores del teatro. Cuantos sirven en la escena deberán estar subordinados a estos caballeros directores; su voz ser decisiva para la disposición, ornato y ejecución de los espectáculos, y sus facultades amplias y sin límites para cuanto diga relación a ellos. Semejante objeto, que abraza una muchedumbre de menudos e impertinentes cuidados, sería demasiado embarazoso para los magistrados municipales, y bastaría por lo mismo que los directores procediesen de acuerdo con ellos, reservándoles siempre cuanto tocase al ejercicio de jurisdicción contenciosa, y pidiese procedimiento formal, discusión, conocimiento de causa, ejecución o castigo. De

este modo trabajarían unos y otros de consuno para conseguir el decoro y buen orden en esta general e importante diversión.

La intervención de la justicia en ella se ha mirado siempre como indispensable, y a nadie dejará de parecerlo a vista de la inquietud, la gritería, la confusión y el desorden que suele reinar en nuestros teatros. Pero ¿quién no ve que este desorden proviene de la calidad misma de los espectáculos? ¡Qué diferencia tan grande entre la atención y quietud con que se oye la representación de *Atalía* o la del *Diablo predicador*! ¡Qué diferencia entre los espectadores de los corrales de la *Cruz* y el *Príncipe* y los del coliseo de los *Caños*, aun cuando sean unos mismos! El hombre se reviste fácilmente de los afectos que se le quieren inspirar, y de ordinario la disposición de su ánimo no es otra cosa que el resultado de las sensaciones que producen en él los objetos que le cercan, combinando con su situación y deseos momentáneos. Así que la forma bella y elegante del teatro, la magnificencia de la escena, la gravedad e interés del espectáculo le inspirarán infaliblemente aquella compostura que exige la concurrencia a toda diversión pública, donde, pagando todos para lograr un buen rato, son perfectamente iguales los derechos y obligaciones de cada uno a la conservación del buen orden.

Falta, sin embargo, una providencia para asegurar esta tranquilidad, y es bien extraño que no se haya tomado hasta ahora. No he visto jamás desorden en nuestros teatros que no proviniese principalmente de estar en pie los espectadores del patio. Prescindo de que esta circunstancia lleva al teatro, entre algunas personas honradas y decentes, otras muchas oscuras y baldías, atraídas allí por la baratura del precio. Pero fuera de esto, la sola incomodidad de estar en pie por espacio de tres horas, lo más del tiempo de puntillas, pisoteado, empujado y muchas veces llevado acá y acullá mal de su grado, basta y sobra para poner de mal humor al espectador más sosegado. Y en semejante situación, ¿quién podrá esperar de él moderación y paciencia? Entonces es cuando del montón de la chusma sale el grito del insolente *mosquetero*, las palmadas favorables o adversas de los *chisperos* y *apasionados*, los silbos y el murmullo general, que desconciertan al infeliz representante y apuran el sufrimiento del más moderado y paciente espectador. Siéntense todos, y la confusión cesará; cada uno será conocido y tendrá a sus lados, frente y espalda cuatro testigos que le observen y que sean interesados en que guarde silencio y circunspección. Con esto desaparecerá también la vergonzosa diferencia que la situación establece entre los espectadores; todos estarán sentados, todos a gusto, todos de buen humor; no habrá, pues, que temer el menor desorden.

### Arbitrios para costear esta reforma

Una reforma tan radical y completa pide sin duda grandes fondos, mas yo creo que el teatro los producirá. Cuando se inviertan en él todos sus rendimientos, el más pequeño y pobre podrá ser tan decente y bien servido como convenga a las circunstancias del pueblo en que se hallare. ¿En qué consiste, pues, la pobreza de nuestros mejores teatros? ¿Quién no lo ve? En haberse hecho de ellos un objeto de contribución. ¿Qué relación hay entre los hospitales de Madrid, los frailes de San Juan de Dios, los niños desamparados, la secretaría del corregimiento y los tres coliseos? Sin embargo, he aquí los partícipes de una buena porción de sus productos. Otro tanto sucede en los que existen fuera de la corte y sucedía en los que no existen ya. La consecuencia es que los actores sean mal pagados, la decoración ridícula y mal servida, el vestuario impropio e indecente, el alumbrado escaso, la música miserable y el baile pésimo o nada. De aquí que los poetas, los artistas, los compositores que trabajan para la escena sean ruinmente recompensados, y, por lo mismo, que solamente se vean en ella las heces del ingenio. De aquí, finalmente, la mayor parte de la indecencia y lastimoso atraso de nuestros espectáculos. ¿Qué no se podría hacer con los abundantes productos de los corrales de Madrid, distribuidos con discernimiento y buen gusto? ¿A qué punto de magnificencia no podrían elevar el aparato escénico? Y aun así, ¡cuánto quedaría distante de la que buscaban los antiguos en sus espectáculos! En cien millones de sextercios se calculó la pérdida causada por el incendio de un teatro provisional que Emilio Scauro hizo erigir en Roma para celebrar la entrada de su magistratura. Y en el glorioso tiempo de Atenas, la representación de tres tragedias de Sófocles costó a la república más que la guerra del Peloponeso. No pedimos tanto; lloraríamos ciertamente al ver consumida en tan locos excesos de producción la renta pública, formada con el sudor del pueblo; pero deseamos, a lo menos, que los productos del teatro se inviertan en su mejora, y que lo que contribuye la ociosa opulencia sirva para entretenerla y divertirla.

La reforma de la escena aumentará por otras razones los rendimientos del teatro, porque, sobre crecer la concurrencia, se podrá alzar el precio de las entradas sin miedo de menguarlas. Esta división, tal cual se halla en el día, es una necesidad para un gran número de personas, ¿y para cuánto mayor número no lo será una vez mejorada en todas sus partes? ¿Cuántos hombres graves, timoratos, instruidos y de fino y delicado gusto, que hoy huyen de las truhanadas, groserías y absurdos de nuestra escena, correrán todos los días a buscar en ella una honesta recreación cuando estén seguros de no ver allí cosa que ofenda el pudor ni que choque al buen sentido? Entonces será el teatro lo que debe ser: una escuela para la juventud, un recurso para la ociosidad, una recreación y un alivio de las molestias de la vida pública y del fastidio y las impertinencias de la privada.

Esta carestía de la entrada alejará al pueblo del teatro, y para mí tanto mejor. Yo no pretendo cerrar a nadie sus puertas; estén enhorabuena abiertas a todo el mundo; pero conviene dificultar indirectamente la entrada a la gente pobre, que vive de su trabajo, para la cual el tiempo es dinero, y el teatro más casto y depurado una distracción pernicioso. He dicho que el pueblo no necesita espectáculos; ahora digo que le son dañosos, sin exceptuar siquiera (hablo del que trabaja) el de la corte. Del primer pueblo de la antigüedad, del que diera leyes al mundo, decía Juvenal que se contentaba en su tiempo *con pan y juegos del circo*. El nuestro pide menos (permítasenos esta expresión): se contenta *con pan y callejuela*.

Quizá vendrá un día de tanta perfección para nuestra escena que pueda presentar hasta en el género ínfimo y grosero, no sólo una diversión inocente y sencilla, sino también instructiva y provechosa. Entonces acaso convendrá establecer teatros baratos y vastísimos para divertir en días festivos al pueblo de las grandes capitales; pero este momento está muy distante de nosotros, y el acelerarle puede ser muy arriesgado; quédese, pues, entre las esperanzas y bienes deseados.

Estas son las ideas que he podido reunir y extender en medio de mis cuidados y con la prisa que la difusión y desaliño de este escrito manifiesta bien. Seguro de que la Academia sabrá mejorarlas con su sabiduría y buen gusto, se las presento con la mayor confianza, pidiéndole muy encarecidamente que no desaproveche esta ocasión, tal vez única, de clamar con instancia al Gobierno por el arreglo de un ramo de policía general de que pende el consuelo y acaso la felicidad de la nación.

Gijón, 29 de Diciembre de 1790



# NOTICIAS



## PREMIOS DEMOFILO DE ARTESANIAS Y TRADICIONES

Dentro del inmenso acervo cultural que Andalucía ha acumulado durante milenios no ocupan un lugar secundario las obras surgidas de la mente y las manos de bordadores, orfebres, tallistas, doradores, guarnicioneros..., de artistas que han sabido elevar a las categorías supremas lo que en un principio fueron humildes trabajos utilitarios.

Estas producciones, vivas desde hace siglos en nuestra tierra, se han conjugado, además, con las festividades que, en cada pueblo y en cada ciudad de Andalucía, marcan el zénit del ciclo anual: la Semana Santa.

Durante estas fechas las obras de artesanías suntuarias, junto con la labor de capataces y costaleros, de músicos, floristeros, cereros y del pueblo conforman ese «Gran Teatro», superador de los Autos Sacramentales, en el que las hermandes y los barrios convierten durante ocho días a Sevilla y que tiene como centro a las imágenes patronales.

Ese vasto conjunto ha superado secularmente toda clase de dificultades y ha sabido salir adelante de cuantas pruebas se le han presentado. No obstante es muy importante que sea enaltecido conforme a sus valores.

En nuestra época existe, afortunadamente, un sentimiento generalizado de defensa del patrimonio natural y cultural que se manifiesta en la protección a espacios y obras.

Caminando en esta línea, la Fundación Machado, nacida para resaltar los valores culturales tradicionales de Andalucía está comprometida en la defensa de éstos, poniendo en marcha cuantos medios sean necesarios a fin de que el espacio y el tiempo de nuestra Semana Santa sean también protegidos y lo mismo suceda con las obras de arte y de artesanía que mantienen su esplendor.

Estos son los motivos por los que hace tres años la Fundación Machado instituyó los Premios Demófilo para contribuir, junto al pueblo sevillano, al mantenimiento de las artesanías y tradiciones de nuestra Semana Santa. Se establecieron entonces tres modalidades: a una tradición o labor continuada, a una obra de carácter permanente y a un trabajo de duración efímera.

En los dos años anteriores, y ateniéndonos a todo ello, el jurado otorgó dichos premios a la familia Font de Anta (1988) y a la Centuria romana de la Hermandad de la Macarena (1989), en el apartado primero; al trabajo de restauración de la túnica del Señor de la Sentencia, de D. José Carrasquilla (1988) y al equipo de Conservación y Restauración de Bienes Culturales del Ministerio

de Cultura por el proceso llevado en la imagen del Santísimo Cristo de la Fundación (1989), en cuanto al premio por una realización de carácter permanente; a la actuación de la cuadrilla del paso de Virgen de la Hermandad de los Estudiantes (1988) y a D. Manuel Palomino, autor del exorno floral del paso de la Virgen del Valle (1989), por el tercer apartado, concedido a una labor efímera.

Este año, el jurado ha estado formado por las siguientes personas: D. Manuel Cepero Molina, D. Javier Criado Fernández, D. José Antonio Garmendía, D. Alberto Fernández Bañuls, D. Angel López López, D. Pedro Piñero Ramírez, D. Fernando Salazar, D. Antonio Sancho Royo, D. Fernando Vilches y D. Antonio Zoido Naranjo.

Después de amplias deliberaciones se han otorgado en esta edición los siguientes galardones:

- El premio a una labor continuada, a la familia *Santizo*, que desde hace cerca de un siglo contribuye decisivamente al esplendor de las estaciones de penitencia de nuestras cofradías, con el arreglo de los pasos.
- El premio a una obra de arte o artesanía de carácter duradero, a la *Orfebrería Delgado* por el diseño y realización de los Candelabros de cola del paso de Virgen de la Cofradía del Cerro del Aguila.
- El premio a una labor efímera a D. *Antonio Burgos Belinchón* por su artículo «Las manos del Gran Poder», publicado el Domingo de Ramos de 1990 en el diario ABC de Sevilla.

La entrega de estos Premios Demófilo se realiza habitualmente el Tercer Viernes de Cuaresma. En la primera y segunda edición el acto de entrega se realizó en el Patio del Oratorio de San Felipe Neri. Los Premios han estado patrocinados por las entidades Clínica del Sagrado Corazón y Banco Meridional. Los galardonados son obsequiados con una escultura obra de la artista *Isabel Garcidíaz*.

## I PREMIO DEMOFILO DE FLAMENCO

La Fundación Machado, que ya concedía los Premios Demófilo de las Artesanías y Labores de la Semana Santa, ha instituido el Premio Demófilo de Arte Flamenco, con carácter bienal, y con el que se pretende reconocer una aportación extraordinaria en cualquiera de las facetas de este arte.

En esta su primera edición, el Premio recayó en el guitarrista lebrijano Pedro Bacán, por su espectáculo «Nuestra Historia al Sur», que se presentó en el Teatro Lope de Vega el día 19 de septiembre de 1990, en la VI Bienal de Arte Flamenco.

El jurado, presidido por D. Manuel Cepero Molina, estuvo formado por D. Francisco Díaz Velázquez, D. Antonio Zoido Naranjo, D. Alfonso Jiménez Romero, D. Francisco Lira Campos, D. Pedro M. Piñero Ramírez, D. Alberto Fernández Bañuls, D. Emilio Jiménez Díaz, D. Federico Moreno Tenor, D. Pedro Peña Fernández y D. Enrique Rodríguez Baltanás, que actuó como Secretario.

El acto de entrega del I Premio Demófilo de Arte Flamenco tuvo lugar el 15 de noviembre de 1990, en el restaurante de El Cortes Inglés S. A. –entidad que copatrocinó el citado Premio en esta edición–, en presencia de casi un centenar de personas representativas de los medios de comunicación, flamenco, cultura e instituciones ciudadanas.

En el mismo acto tuvo lugar la presentación de la obra *Los cantes flamencos* de Hugo Schuhardt, el célebre filólogo alemán, traducida por primera vez al español por Gerhard Steingress, Eva Feenstra y Michaela Wolf.

### **CONVENIOS ENTRE LAS CONSEJERIAS DE OBRAS PUBLICAS Y TRANSPORTES Y DE EDUCACION Y CIENCIA Y LA FUNDACION MACHADO**

El pasado ocho de noviembre de 1990 tuvo lugar la firma de un Convenio Marco de Colaboración entre la Consejería de Obras Públicas y Transportes de la Junta de Andalucía y la Fundación Machado, que rubricaron el titular de dicha Consejería, el Excmo. Sr. D. Juan José López Martos y el Presidente de nuestra entidad, D. Pedro M. Piñero Ramírez. En dicho convenio se reconoce que ambas instituciones poseen un continuo interés por el estudio y la investigación de aquellos temas relacionados con la realidad territorial de Andalucía, estando interesadas en fomentar y difundir la producción tanto científica, técnica como cultural. Partiendo de estos presupuestos, ambas instituciones acuerdan mediante el instrumento jurídico que representa el presente convenio, promover la realización de seminarios, jornadas, conferencias y cualesquiera otras activida-

des de difusión e información sobre aspectos generales o sectoriales de interés en los campos, principalmente, de la arquitectura vernácula, la tecnología hidráulica popular, los medios tradicionales de transporte y comunicaciones y los usos sociales del territorio y sus infraestructuras.

Los fines declarados en dicho convenio se irán materializando paulatinamente mediante su desarrollo a través de convenios específicos. En este sentido, la Fundación Machado va a organizar la presentación en Sevilla de la Exposición creada y dirigida por el Arquitecto belga Jean Déthier, del Centre Georges Pompidou de París, «Chateaux-Bordeaux/Castillos de Burdeos», sobre la rica arquitectura de dicha región vitícola francesa. Dicha exposición tendrá lugar en el Museo de Artes y Costumbres Populares, sito en el Pabellón Mudéjar de la Plaza de América en Sevilla, durante los días once de abril al dieciséis de junio de mil novecientos noventa y uno. Con posterioridad a esta exposición, en el marco del referido Convenio, se prepara asimismo otra sobre los dibujos etnográficos realizados por D. Julio Caro Baroja en su campaña andaluza de 1949-1950. Asimismo se proyecta abordar la realización de una serie de estudios sobre medios hidráulicos tradicionales, mediante la realización del inventario, catalogación y estudio sobre construcciones, técnicas, ritos y formas de uso de agua en nuestra comunidad, que en determinados casos pueden cristalizar en exposiciones, publicaciones e, incluso, en propuestas de restauración y rehabilitación. Como primera etapa de este proyecto, la Fundación Machado se propone el inventario, estudio y catálogo de las construcciones hidráulicas de la cuenca del Guadalete, que habrán de ser inundadas próximamente, por lo que esta investigación reviste carácter urgente dado lo avanzado de las obras de la presa.

Por otra parte, el pasado día once de enero de 1991 se firmó un convenio marco entre la Consejería de Educación y Ciencia, representada por su titular el Excmo. Sr. D. Antonio Pascual Acosta, y la Fundación Machado, representada por su Presidente, D. Pedro M. Piñero, en el que ambas instituciones valoran que la investigación histórica de las raíces de nuestro pasado y sus manifestaciones actuales en los campos de la literatura, las costumbres, la arquitectura y otras manifestaciones artísticas y culturales andaluzas es un objetivo necesario para el adecuado desarrollo de nuestra comunidad autónoma, reconociendo que una de las maneras más fecundas para conocer y valorar mejor nuestro pasado y, por tanto, conocer nuestra sociedad actual es a través de la difusión y utilización del patrimonio cultural de Andalucía en el campo educativo. Siendo así que la Fundación Machado tiene por objetivo el estudio, la difusión y la investigación en los distintos aspectos que componen la cultura andaluza, y que la Consejería de Educación y Ciencia, a través del Programa de Cultura Andaluza, viene desarrollando actividades de formación del profesorado y de conocimientos y difusión del patrimonio cultural de Andalucía, el presente convenio pretende y tiene por objeto sentar las bases para la colaboración entre las partes firmantes en cuanto se refiere al estudio, difusión e investigación de y en los campos literarios, artísticos,

antropológicos y sociales que componen la Cultura andaluza y su implicación en el sistema educativo, y entre ellos muy especialmente los relativos a la literatura de transmisión oral, la expresión oral de la lengua española en Andalucía y la introducción del flamenco en el aula. Para el desarrollo de estos aspectos y realización de estos fines se suscribirán entre estas entidades convenios particulares que puedan ir concretando el presente Convenio marco.

### **CIEN FIESTAS PARA EL 92**

En el transcurso del pasado año, un equipo de investigación de la Fundación Machado ha llevado a cabo un proyecto, denominado «Cien Fiestas para el 92», subvencionado por la Exposición Universal de Sevilla, 1992 Expo'92. Con la ejecución de dicho proyecto se pretendió realizar una labor de conocimiento de las numerosas fiestas populares de España que, de algún modo, reflejan la diversidad de las culturas que la integran. El principal objetivo que marcó la pauta de la investigación fue la elección de aquellas festividades que pudiesen ser representadas en el recinto de la Exposición, bien en sus calles, bien en locales habilitados para actos de este tipo.

Con este propósito, se tomaron dos fiestas por cada provincia que cumplieran unos requisitos fundamentales. En primer lugar, que se tratase de hechos festivos susceptibles de ser representados fuera de su ámbito habitual. En este sentido, se ha procurado seleccionar aquellas fiestas exentas de significado religioso, tarea ésta ciertamente ardua puesto que la mayoría de las celebraciones realizadas en el estado español poseen esta cariz. En estos casos, se ha optado por la posibilidad de ejecutar una representación parcial en la que se encuentre ausente cualquier gesto o símbolo que remita a la esfera de lo sagrado. Sin embargo, se ha recomendado que dichas partes se contextualicen en el todo en el que se hallan inmersas para no desgajarlas de su sentido global. Así, se ha brindado la sugerencia de acudir a medios escritos y audiovisuales que sirvan de apoyo y complemento informativo al público asistente.

La representatividad de las fiestas constituye el segundo criterio de selección; en consecuencia, se han elegido aquellas festividades cuya capacidad identificadora sobrepase los límites locales para alcanzar la comarca, la provincia e incluso, la comunidad autónoma en la que estén enclavadas. Al hilo de ello, se han tomado dos fiestas por cada entidad provincial con el fin de que

ésta quede mínimamente representada, así como la comunidad autónoma en su conjunto. De cualquier modo, en varias ocasiones el afán de buscar la representatividad se ha visto subordinado a la posibilidad de que tales celebraciones pudiesen escenificarse en el recinto ferial.

Por último, la extracción de datos y su posterior redacción se ha orientado según un esquema cuya intención ha sido, por una parte, obtener un máximo de información al respecto y, por otra, ordenar tal documentación de acuerdo a los parámetros escogidos para facilitar su lectura y entendimiento. Dicho esquema consta de cinco apartados comenzando por una breve introducción en la que se reseña el lugar y fecha de celebración así como un sucinto resumen de discurso de la misma. En segundo lugar, se describe, esta vez de un modo amplio, las coordenadas espaciales en la que se ubica la festividad. Así, se define la comarca y la localidad concreta atendiendo a sus características físicas, poblaciones y económicas y se ofrece un somero apunte histórico de aquélla. En tercer lugar, se procede a explicar la fiesta en su decurso a través de la historia, reseñando su origen y causas y su proceso evolutivo en el que se mencionan los momentos de interrupción, las crisis y los cambios. A continuación, en el apartado denominado «Etnografía», se describe la fiesta en su conjunto, tomando como puntos de referencia los preparativos, su desarrollo global, los motivos centrales, la indumentaria, la música, el tipo de participantes, la dramatización, etc. Finalmente, se brinda un intento de explicación de la fiesta tanto a nivel «etic» como a nivel «emic». A modo de anexo, se ha añadido una sección de sugerencias y contactos en la que se facilitan recomendaciones para la puesta en escena de la misma así como direcciones y teléfonos de los agentes organizadores en sus localidades de origen.

*Pilar GIL TEBAR*

## **FUNDACION ANDALUZA DE FLAMENCO (JEREZ) ACTIVIDADES**

La Fundación Andaluza de Flamenco cerró su calendario de actividades públicas de 1990 con la presentación en Sevilla del Disco Pastora Pabón «Niña de los Peines», como homenaje en el Centenario de su nacimiento. El acto contó con la presencia del Consejero de Cultura y Medio Ambiente de la Junta de Andalucía, D. Juan Manuel Suárez Japón, así como de numerosas personalidades del mundo flamenco.

El nuevo año se inició en la Fundación con la presentación en su sede en Jerez del I Circuito Andaluz de Cantes Autóctonos organizado por la Confederación Andaluza de Peñas Flamencas.

Para el mes de Febrero está prevista la aparición del primer Boletín Informativo de la Fundación Andaluza de Flamenco con el que se pretende poner en conocimiento del público las actividades y servicios que ésta institución presta a cuantos aficionados y estudiosos del Flamenco deseen hacer uso de ellos. Entre estos servicios cabe destacar los del Centro de Documentación, compuesto de Biblioteca, Hemeroteca, Videoteca y Fonoteca especializadas.

Coincidiendo con la celebración del Día de Andalucía, se presentará el libro «Andalucía a compás», que recoge toda la obra de inspiración flamenca del poeta Antonio Murciano.

«Andalucía a compás» constituye el Volumen N.º 5 de la colección «Biblioteca de Estudios Flamencos», editada por la Fundación Andaluza de Flamenco y que a lo largo del presente año se verá incrementada con cuatro nuevos títulos, entre ellos: «Antonio Machado y Alvarez. Vida y obra del primer flamencólogo español» de Daniel Pineda Novo, y «El Cante Flamenco. Entre las músicas gitanas y las tradiciones andaluzas» de Bernard Leblon. Así mismo la Fundación editará a lo largo de 1991 tres nuevos volúmenes de su colección discográfica «Tiempo Flamenco» y, como viene haciendo desde 1988, el «Anuario Flamenco y Guía de Festivales 1991».

En Marzo se convocará el II Certamen de Pintura Flamenca, así como los III Seminarios Internacionales de Baile y Guitarra Flamencos. Los seminarios se celebrarán en Julio y serán impartidos, como en ocasiones anteriores, por reconocidas personalidades del Baile y la Guitarra.

Del 13 al 15 de Marzo la Fundación Andaluza de Flamenco celebrará en Ceuta unas «Jornadas Flamencas In Memoriam Francisco Vallecillo», con las que se pretende homenajear, en el aniversario de su fallecimiento, al que fuese gran aficionado y entendido del Arte Flamenco. En el transcurso de estas jornadas se presentará el libro «Gavilla Flamenca» que recoge una selección de artículos periodísticos y poemas de D. Francisco Vallecillo.

En el transcurso del XIX Congreso Nacional de Actividades Flamencas, a celebrar en Linares en Septiembre, se presentará el libro ganador del III Premio de Investigación convocado por la Fundación Andaluza de Flamenco en 1990 y cuyo fallo se conocerá en el mes de Abril.

Para terminar este recorrido por las actividades de la Fundación, añadir que, el 15 de Octubre se celebrará un homenaje al gran cantaor Manuel Vallejo, con motivo de cumplirse el centenario de su nacimiento.

## EL CENTRO DE INVESTIGACIONES ETNOLOGICAS «ANGEL GANIVET». Contexto, justificación, fundación

I. La antropología sociocultural andaluza, tras la «edad de plata» que conoció hace poco más de un siglo en derredor del legendario «Folk-Lore Andaluz», tuvo un largo período de esterilidad, al no encontrar eco suficiente las propuestas intelectuales que fundamentaron aquella revista-movimiento. Sólo desde hace veinte años a esta parte un nuevo grupo de investigadores universitarios radicados en Sevilla, como los folkloristas machadianos, recuperaron el espíritu del movimiento inicial, mas con las improntas científicas, políticas y personales de los nuevos tiempos, entre ellas la de la Academia universitaria. Los actores de ambos momentos históricos son andaluces de la campiña, determinados por un medio de grandes agrupaciones demográficas, con la omnipresencia del latifundio y su eterna dialéctica entre braceros y propietarios. Era lógico, por tanto, que el folklore pasado y la antropología presente tuviesen una orientación eminentemente *social*.

No ocurriría igual con la intelectualidad finisecular de la Andalucía montañosa. Nucleados en Granada, con la revista «Alhambra» como portavoz, rechazarán las corrientes krausistas y modernistas que les propusieron explícitamente los Guichot y Machado. Su noción de lo popular estaba atravesada por el casticismo costumbrista, por lo que prefirieron expresarse en clave literaria o en todo caso en la siempre académica Historia. Los Valladar, Villa-real, Afán de Ribera y tantos otros se debían al pensamiento conservador. Las determinaciones también resultaban evidentes: los pequeños pueblos de montaña y altiplanicie soportaban lo más sustancial del sistema restauracionista caciquil, que llevaba sus redes hasta la intelectualidad, donde a la postre cacique e intelectual venía a coincidir en muchos casos; lo social no tenía sentido lógicamente en aquel medio conservador. El mito alhambresco, divinizado por el Romanticismo europeo, les otorgaba justificación intelectual, y los orientaba hacia la emulación de los literatos-viajeros foráneos. Si acaso, la antropología llegaría sólo desde la física lombrosiana del Dr. Oloriz a la búsqueda de mediciones antropométricas, y subsidiariamente de algún breve dato folklórico. Por demás, Granada apareció siempre impermeable a la renovación disciplinar.

II. La personalidad de Angel Ganivet es todo un símbolo de aquella peculiar manera de ser granadina. Temprano componente de la Granada literaria, alentador de efímeras tertulias, pronto se ausentará de la ciudad «por razones de trabajo», tal que diríamos hoy, como correspondía al hijo de una modesta familia de molineros.

Sus reflexiones sobre España, Granada y la Historia en distintas facetas, tienen la marca de ese estilo de narrar propio de noventayocho, que Navarro Ledesma nominó como el del «pensador», suerte de mezcla de filósofo, historiador y literato. Un pensamiento de su época, de su ciudad, alérgico al modernismo teórico, pero no por ello exento de innovaciones. Entre éstas, la *alteridad*, de quien por mor de su profesión diplomática, se traslada a Finlandia y desde allí utilizando la ficción epistolar analiza las extrañezas finlandesas, haciendo jugosas comparaciones con su siempre tierra natal. En el orden del viaje imaginario también Ganivet penetró en los márgenes del emergente saber antropológico, con su obra de tema exótico, «La conquista del reino maya», cuyo escenario transcurre entre salvajes africanos. Su visión conservacionista de la ciudad y de sus usos y costumbres, plasmada en «Granada la bella», hubiese hilado perfectamente en otro ambiente, cual el del grupo felibrés de Fr. Mistral, en una corriente museística, la única posible frente a la máquina del progreso urbano. Mas no aventuremos en demasía; Ganivet muerto a una edad excesivamente temprana para un humanista –a los treinta y tres años–, deja incipiente e inconclusa una obra, más rica en interrogantes que en definiciones cerradas; entre ellos el de la *alteridad*, hoy en el nuevo fin de siglo tan actual.

III. La renovación de los estudios sociales en la España del finales del franquismo, trajo consigo en Granada la realización de un par de celebradas monografías, que leídas con fruición no crearon sin embargo físicamente escuela, por la radicación de sus autores en otros centros metropolitanos. Fue el impacto del estructuralismo y su argot lo que impulsó decididamente ha pocos años a un grupo de universitarios a formar escuela creando una asociación de antropólogos y una revista. Tradiciones, pues, inconexas, fragmentos de un saber disciplinar cuyo parto se alargó más de lo previsto, dando lugar a la situación actual, en que la demanda social de conocimientos etnológicos supera a las posibilidades académicas.

Herederos de esta situación fragmentaria, mas con el firme propósito de urdir el nexo disciplinar, nace el Centro de Investigaciones Etnológicas «Angel Ganivet», gracias al decisivo apoyo de la Diputación Provincial de Granada y a la colaboración de la Consejería de Educación de la Junta de Andalucía, a la cual se añadirán prontamente otras de instituciones oficiales y privadas. La casa-molino donde viviera el pensador Angel Ganivet, actualmente finalizando su restauración-remodelación, lo albergará próximamente; las virtudes estructurales –idoneidad del edificio–, simbólicas –Ganivet pensador de la alteridad y de la tradición, que en la actualidad no son patrimonio exclusivo del conservadurismo–, y etnográficas –un antiguo molino harinero–, convierten al lugar en el más adecuado para formar un activo centro cultural, que haga compatibles los intereses intelectuales de la población circundante y los del mundo universitario, uniendo lo que hace tiempo corre disperso: rigor y amenidad.

IV. Sintéticamente las funciones del Centro de Investigaciones Etnológicas, que provisionalmente funciona en el Area de Cultura de la Diputación de Granada, son:

1. Fomentar la investigación científica en Antropología Sociocultural, Etnografía, Folklore, Historia Oral e Historia Local, disciplinas todas ellas interrelacionadas. Para ello se arbitrarán diversos medios, tales como:
  - Dotación de Becas para postgraduados universitarios.
  - Creación de un Archivo Fonográfico y Fílmico.
  - Formación de una Biblioteca especializada.
2. Dar a conocer y divulgar mediante publicaciones científicas y exposiciones el patrimonio etnográfico andaluz y granadino en particular. En el apartado de publicaciones el C.I.E. formará colección singularizada, y en el de exposiciones realizará al menos dos muestras anuales de producción propia.
3. Formar y reciclar en Antropología Sociocultural al profesorado de enseñanzas secundaria y primaria, que no han recibido esa formación en sus estudios tradicionales. Anualmente se convocará un Curso de Formación Etnológica de larga duración con ese fin.
4. Contribuir al debate entre los investigadores sociales, mediante la realización de Simposios y Coloquios Internacionales monográficos. En el mismo sentido se pondrán las bases para el intercambio y estancias breves de investigadores del C.I.E. en instituciones similares extranjeras.
5. Conservar, estudiar y divulgar el legado intelectual y material de Angel Ganivet, tanto desde el punto de vista biográfico como en el marco histórico de la España finisecular.
6. Impulsar la coordinación de aquellas instituciones, asociaciones, departamentos universitarios, museos, etc. que tengan relación con las disciplinas arriba mencionadas.

El Centro tiene su sede provisional en la Diputación Provincial de Granada. Palacio de los Condes de Gavia. Pza. de los Girones, 1. 18009 Granada.

*José A. GONZALEZ ALCANTUD*

## «LA TIERRA: MITOS, RITOS Y REALIDADES»

COLOQUIO INTERNACIONAL. GRANADA, 15-19 DE ABRIL DE 1991

El Coloquio Internacional «La tierra: mitos, ritos y realidades», convocado por el Centro de Investigaciones Etnológicas «Angel Ganivet», constituye el primero de cuatro consagrados a los elementos de la Naturaleza. La tierra, como luego lo serán el agua, el fuego y el aire, nos servirán de hilo conductor para construir un discurso que transcurre de la «realidad» (sociedad, economía, naturaleza) al rito y el mito. Trataremos de actualizar, en cuatro años consecutivos, la visión de los tradicionales cuatro elementos tomando como punto de partida el diálogo transdisciplinar.

El Comité Científico del Coloquio ha realizado diez encargos de ponencias a otros tantos antropólogos e historiadores de reconocido prestigio. Otras diez ponencias son de libre concurrencia; para ellas se abre concurso hasta el día 15 de diciembre de 1990, según modelo adjunto.

### Normas del coloquio

1. Los posibles ponentes de libre concurrencia deberán entregar la hoja de inscripción junto a un resumen de treinta líneas de su ponencia y su curriculum vitae antes del día 15 de Enero de 1990.
2. Los ponentes seleccionados serán informados postalmente antes del treinta de diciembre de 1990. La ponencia definitiva deberán hacerla llegar a la organización del Coloquio con anterioridad al 25 de marzo de 1991.
3. Los coloquios resultantes de las ponencias serán publicados, previa selección científica de las intervenciones, en las actas del Coloquio.
4. Los gastos de viaje y alojamiento de los ponentes corren a cuenta del C.I.E.
5. Los asistentes en calidad de oyentes y participantes en los coloquios posteriores a las ponencias enviarán la hoja de inscripción antes del 28 de febrero de 1991, adjuntando curriculum vitae. Las plazas de asistentes serán cuarenta; superada esa cantidad de preinscritos la organización del Coloquio hará una selección conforme a curriculum.
6. Las tasas de inscripción para asistentes serán:
  - Profesionales: 10.000 pesetas.
  - Estudiantes y licenciados en paro: 3.500 pts.

(Incluye una copia de las Actas una vez editadas).

7. El Centro de Investigaciones Etnológicas «Angel Ganivet» -Area de Cultura de la Diputación de Granada- otorgará los diplomas pertinentes a los asistentes inscritos que hayan asistido al menos al 80 % de las ponencias y coloquios.
8. Se convocan cinco becas de asistencia, consistentes en la exención de tasas de inscripción, y cobertura de los gastos de alojamiento y manutención.

Colaboran en el Coloquio: Consejería de Educación y Ciencia de la Junta de Andalucía, Diputación Provincial de Granada. Area de Cultura y Centro de Investigaciones Etnológicas *Angel Ganivet*.

## **PLAN DE ETNOLOGIA DE LA JUNTA DE ANDALUCIA**

La Dirección General de Bienes Culturales de la Consejería de Cultura y Medio Ambiente de la Junta de Andalucía concede, con carácter anual, subvenciones para la realización de investigaciones etnológicas, reguladas por Orden del 22 de Mayo de 1989 de la Consejería de Cultura (BOJA número 43, de 2 de Junio de 1989), dentro del Plan de Etnología e informadas por la Comisión Andaluza de Etnología.

La convocatoria establece que cada año se cerrará el plazo de presentación de solicitudes el 15 de Diciembre y en la misma fecha se entregará un informe-memoria de los trabajos realizados durante el año y la documentación justificativa de la subvención. Asimismo se establece la obligación de participar en las Jornadas de Etnología Andaluza, a celebrar durante el mes de Enero de cada año, y entregar la memoria científica definitiva, preparada para su publicación, dentro del plazo de tres años, contados desde la fecha de la concesión de la última subvención. La Dirección General de Bienes Culturales y las Delegaciones Provinciales de la Consejería de Cultura facilitan los impresos oficiales.

En la convocatoria de 1990 se concedieron las siguientes subvenciones:

- Pilar Gil Tébar y M. Victoria Borrell: «Las salinas de San Fernando: Una forma de vida tradicional en vías de extinción».
- Salvador Rodríguez Becerra: «Análisis de la relación entre una comunidad y su patrona: la Virgen de los Santos de Alcalá de los Gazules».
- Fuensanta Plata García: «Investigación sobre asociacionismo ritual masculino. Segunda fase»
- José Miguel Apaolaza Beraza y Joaquina Cabello Delgado: «La vida social. Elementos configurados del Polígono de Cartuja. Segunda fase».
- Demetrio Brisset Martín: «Estudio etnohistórico de las fiestas tradicionales de la provincia de Granada. Segunda fase».
- Antonio Limón Delgado: «La estructura de la familia en Andalucía. Segunda campaña».
- Esteban Ruiz Ballesteros: «Simbolismo, poder y asociacionismo en la Sierra de Aracena».
- Pedro Antón Cantero: «El culto a la Virgen en la Sierra de Aracena».
- Elvira Ruiz Bueno: «Aprendiendo a ser mujer. Análisis de los patrones de comportamientos sexuales como un proceso de transmisión y adquisición cultural en los rituales del ciclo festivo (Sierra Mágina)».
- Melchor Pérez Bautista y Juan Antonio del Río Cabrera: «Recogida y estudio del cuento popular en la comarca de Osuna».
- M.<sup>a</sup> Cruz Losada Gutiérrez: «Fotografías sobre el ciclo vital en Sevilla y su provincia».
- M.<sup>a</sup> del Carmen Medina San Román: «Análisis de la importancia del Santuario de N.<sup>a</sup>.S.<sup>a</sup>. de Consolación de Utrera en los comportamientos religiosos de la localidad. Segunda fase».
- Felix Talego Vázquez: «Marinaleda. Relación social y político-ideológica».
- Encarnación Aguilar Criado: «Las culturas del trabajo de las mujeres en el Aljarafe sevillano».
- M.<sup>a</sup>. de las Nieves Concepción Alvarez Moro: «Catalogación de la colección Díaz Velázquez. Segunda fase».
- Dolores Morillo Martín: «Procesos migratorios en la Sierra Sur de Sevilla. Modernización y desarrollo agrario».
- Mario Fuentes Aguilar: «Proyecto de documentación audiovisual sobre artes y costumbres populares: Fandangos y bailes andaluces».

- Luis Vicente Elías Pastor: «Las migraciones pastoriles en Andalucía».
- Francisco Javier García Castaño: «Transmisión-adquisición cultural a través del ritual en Andalucía oriental».
- Pedro Romero de Solís: «Catálogo etnográfico de las fiestas de toros en Andalucía».

La Comisión Andaluza de Etnología que informó los proyectos estuvo compuesta por los siguientes profesores: Isidoro Moreno (presidente), Rafael Briones, Javier Escalera, Pedro Gómez, Enrique Luque, Antonio Mandly, Pedro Piñero, Salvador Rodríguez y Elías Zamora (Orden del 15 de mayo de 1989. BOJA de 9 de junio).

En la convocatoria de 1991 se informaron favorablemente los siguientes proyectos:

- Isabel González Turmo: «La transformación de los hábitos alimenticios de Andalucía occidental y su repercusión en distintos contextos sociales».
- José Muñoz Gil: «Trabajo de campo y análisis etnológico del asociacionismo en la comarca de Medina-Sidonia».
- Agustín Coca Pérez: «Análisis de las transformaciones socioeconómicas y de la cultura del trabajo de los obreros agrícolas en Alcalá de los Gazules».
- Antonio Miguel Nogués Pedregal: «Cambio cultural en una comunidad tradicional: Zahara de los Atunes».
- Luis M. Uriarte López: «Cultura de fronteras».
- Demetrio Brisset: «Conflicto y modernización en los rituales festivos de Granada».
- M.<sup>a</sup> del Carmen Castilla Vázquez: «Las relaciones del hombre con lo sobrenatural: estudio a partir de la Virgen Coronada de Calañas (Huelva)».
- Enma Martín Díaz: «Intensificación de la agricultura y cambios de la estructura social y el sistema simbólico en la zona de Palos de la Frontera. Segunda fase».
- Juan Agudo Torrico: «Transformaciones socioculturales en Palos de la Frontera y Moguer. El impacto de la industrialización y el turismo. Segunda fase».
- Pedro Antón Cantero Martín: «Investigación antropológica de la religión en la comarca de Aracena».
- Ester Fernández de Paz: «La estructura de la familia en Andalucía. Tercera campaña: Sevilla».

- Celeste Jiménez de Madariaga: «Reproducción de devociones andaluzas en Madrid».

- Félix Talego Vázquez: «Realidad social y político-ideológica en Marinaleda. Segunda fase».

- M.<sup>a</sup> Jesús Rodríguez García: «La mujer en la fábrica de tabacos de Sevilla: aproximación a una cultura del trabajo».

- Dolores Morillo Martín: «Los procesos migratorios en la Sierra Sur de Sevilla. Modernización y desarrollo agrícola. Segunda fase».

- Encarnación Aguilar Criado: «Las culturas del trabajo de las mujeres en el Aljarafe sevillano. Segunda fase».

En la Comisión causaron baja los profesores Pedro Piñero y Elías Zamora y se incorporaron los doctores Pablo Palenzuela Chamorro de la Universidad de Sevilla y Antonio Limón Delgado, profesor de la misma y conservador del Museo de Artes y Costumbres Populares.

La Dirección General de Bienes Culturales tiene previsto publicar una convocatoria de becas y ayudas de formación e investigación en materia de Patrimonio Histórico (Etnología). La convocatoria establece líneas prioritarias de investigación, becas de formación en España y el extranjero y ayudas para la asistencia a congresos, seminarios, encuentros y reuniones de carácter científico. La anterior convocatoria que sólo contemplaba temas de Arqueología y Patrimonio Histórico fue publicada en el BOJA de 3 de julio de 1990 y fijaba el plazo de entrega el 15 de septiembre del mismo año.

## II JORNADAS DE ETNOLOGIA ANDALUZA

La Dirección de Bienes Culturales de la Junta de Andalucía reunió por segunda vez en una jornadas de trabajo a antropólogos andaluces con el objetivo de dar a conocer los resultados de los proyectos de investigación subvencionados por esta entidad en 1990. El encuentro se desarrolló en el marco de la ciudad de Córdoba, teniendo como escenario el Palacio de Congresos y Exposiciones.

Durante tres días (31 de Enero - 1 y 2 de Febrero) y a través de las 26

intervenciones programadas pudimos valorar resultados parciales y definitivos de trabajos que actualmente se están llevando a cabo en nuestra comunidad. La calidad de algunas ponencias contrastó con la falta de rigor de otras aunque fue visible un interés generalizado por progresar y fortalecer la investigación antropológica en Andalucía.

La inauguración fue presidida por el Dr. Isidoro Moreno Navarro, presidente de la Comisión Andaluza de Etnología, el cual, tras hacer un llamamiento a la paz en el mundo en momentos en que la guerra asolaba el Golfo Pérsico, comunicó la próxima publicación del *Anuario de Etnología*, que recoge los trabajos presentados a las I Jornadas y la colección de monografías, así como la renovación de los miembros de la Comisión. Seguidamente, se desarrolló la conferencia ofrecida por D. Manuel Oliver Narbona sobre «Patrimonio urbano e Identidad cultural», que analizó la ley del Patrimonio histórico e hizo interesantes sugerencias de actuación en la ciudad.

Las sesiones de trabajo agruparon las comunicaciones bajo tres distintos bloques temáticos: Etnografía de la vida cotidiana (una sesión con 7 proyectos); Creencias, símbolos y rituales (dos sesiones con 9 proyectos) e Identidad cultural y cambio social (dos sesiones con 11 proyectos). Cada sesión concluyó con un debate en el que se plantearon dudas y se hicieron sugerencias sobre los trabajos presentados.

Como vemos, los trabajos realizados por estos antropólogos andaluces siguen en su mayoría una misma línea temática susceptible de ser agrupada por intereses comunes aunque con contenidos diferentes. Con respecto a las I Jornadas, han aumentado los proyectos etnográficos dedicados a la catalogación y recogida de cuentos, juegos y danzas, con un incremento también en la utilización de material fotográfico y audiovisual. Las creencias, símbolos y rituales se enfocaron desde distintos puntos de vista: asociacionismo, fiestas, ethnohistoria, antropología de los géneros y procesos de transmisión-adquisición. En cuanto al último y más extenso bloque, identidad cultural y cambio social, comprendía estudios sobre distintos aspectos de la vida social y la estructura familiar, formas tradicionales en extinción, culturas del trabajo, procesos migratorios y de modernización, antropología del campesinado y antropología del turismo.

Continúan predominando las comunidades rurales como ámbito de estudio. La distribución geográfica resulta muy desigual por provincias. Con clara diferencia numérica, la preferencia ha sido para Sevilla, a la que le siguen Cádiz, Huelva, Granada, Córdoba y Málaga; se mantienen olvidadas Almería y Jaén. Algunos proyectos, cinco en concreto, abarcan distintas provincias simultáneamente.

Como respiro entre sesiones de trabajo se realizó una mesa redonda en la que participaron los doctores Salvador Rodríguez Becerra, Manuel Oliver Narbona,

Javier Escalera Reyes, Enrique Luque Baena y Antonio Limón Delgado que intercambiaron opiniones sobre «Patrimonio Etnológico, Antropología y Sociedad en Andalucía hoy». De las distintas intervenciones surgieron propuestas interesantes, sobre la «Ley de Patrimonio Histórico Andaluz» y la conveniencia de unificar las distintas denominaciones dadas a los museos etnográficos y de arte y costumbres populares bajo un mismo término: *Museo Antropológico* especificando sus funciones; también se mostró la preocupación por la aparición de museos locales sin una orientación y dirección efectivas.

Las II Jornadas de Etnología en Córdoba finalizaron con un Acto de Clausura presidido por D. José Girao Cabrera, Director General de Bienes Culturales de la Junta de Andalucía.

*Celeste JIMENEZ DE MADARIAGA*

## **HACIA EL QUINTO CONGRESO DEL CARNAVAL DE CADIZ**

En 1983 dentro de la Semana Cultural Carnavalesca que todos los años, en el mes de Septiembre, organiza la Peña Cultural Carnavalesca La Salle Viña, se celebró, a iniciativa de la Fundación Municipal de Cultura, el Primer Seminario sobre el Carnaval «Ciudad de Cádiz». La idea que provocaba este Seminario era la de fomentar unas jornadas de estudio y reflexión crítica sobre el Carnaval gaditano, que, desde 1977, había entrado en una etapa de renovación y búsqueda de su primitiva identidad, tras el paréntesis -largo y obligado- de las Fiestas Típicas.

Durante tres tardes un numeroso grupo de investigadores, participantes y aficionados a la fiesta, debatieron de forma intensa y rigurosa diferentes aspectos de las celebraciones carnaavalescas, desde la historia, hasta los caracteres, virtudes y defectos de la organización municipal. En total se presentaron once ponencias y otras once comunicaciones, que se entregaban a la mesa en el transcurso de la celebración de los debates. En general fue un encuentro muy participativo, donde primaron los debates sobre las intervenciones monográficas, y su carácter fue eminentemente localista. Las Actas de este primer Seminario se publicaron en 1986. A partir de este año la Fundación Gaditana del Carnaval, con la colaboración de la Cátedra Municipal de Cultura

Adolfo de Castro, decide recuperar la idea del Seminario, aunque ampliando el marco espacial de los debates a los Carnavales de España en general. Desde el punto de vista organizativo se prepararon y encargaron tres ponencias, al estilo clásico, que fueron defendidas por Antonio Burgos, Fernando Savater e Isidoro Moreno. Y se presentaron una veintena de comunicaciones que trataron sobre los Carnavales de Ceuta, Cádiz, Badajoz, Alicante, Jalance, Santoña, Valencia, Robledo Hermoso, Puerto Real, Sevilla, etc., desde distintos campos temáticos. En este segundo Seminario destacó el elevado número de participantes, -cerca de dos centenas-, que se ha convertido casi en número fijo en posteriores ocasiones. Las Actas se publicaron en 1988.

El carácter bianual del Seminario se adoptó pensando en potenciar y facilitar las investigaciones sobre la temática carnalesca. Por ello el Tercer Seminario se convocó en el año 1988. Desde el punto de vista organizativo se mantuvo el esquema del segundo, aunque con algunos matices innovadores. Se dictaron dos conferencias generales, de inauguración y clausura, a cargo de Antonio Limón y Agustín García Calvo respectivamente. Las ponencias fueron monográficas sobre carnavales significativos de España: Bielsa (Huesca) a cargo de Manuel de Benito y Eugenio Monesma; Lanz (Navarra) a cargo de José Echaide y Pedro J. Monteano; y Cebreros (Avila) presentada por un grupo de vecinos de dicha localidad. Sobre el carnaval gaditano se celebró una mesa redonda, que bajo el título «La creatividad del autor en el Carnaval de Cádiz» reunió a Adela del Moral, Antonio Martín, Antonio Villanego, Fernando Villegas, Gómez y Emilio López. Mas de veinte comunicaciones completaban el programa; comunicaciones que, como en el anterior Seminario, trataban distintos aspectos de muy diferentes carnavales.

Para Noviembre de 1990 se convocó el Cuarto Seminario, que vino precedido, como en ocasiones anteriores, por la publicación de las Actas del tercero. El Seminario, creciente, se vió obligado a celebrarse en cuatro días, en lugar de los tres habituales. En esta ocasión los organizadores pretendieron iniciar unas jornadas de estudios del Carnaval a nivel internacional, concretamente los Carnavales de Europa y América. Inauguró el Seminario Paulo de Carvalho-Neto, con una ponencia sobre la «Dinámica del carnaval Latinoamericano», a la que siguieron las de Juan Antonio Iglesias (Uruguay) y Rafael R. Brea López (Cuba). En los días siguientes se desarrollaron las ponencias sobre los carnavales de Cantabria (Antonio Montesinos y Angel Vélez); Galicia (Federico Cocho y Felipe Senén); Euzkadi (José I. Homobono, Javier Sada y José C. Enríquez); País Vasco Francés (Thierry Truffaut); y sendas ponencias sobre el Carnaval gaditano de Francisco González de Posada y Antonio Burgos. Una conferencia de carácter global sobre «La estética de la máscara» a cargo de Ignacio Henares y otra sobre «Fundación de las ciudades europeas carnalescas» a cargo de su Presidente, Henry F. Van de Kroon, completaban el programa de ponencias.

No faltó una mesa redonda dedicada a Cádiz, «Espontaneidad y Teatralidad», en la que participaron Alfonso López Almagro, Paco Leal, Julio Pardo, Joaquín Quiñones, José A. Migueles y Antonio Yélamo, así como dieciocho comunicaciones que completaban las densas jornadas. En el último día un comité elegido durante el Seminario elaboró unas sencillas conclusiones, entre las que destaca la necesidad de convertir el Seminario en Congreso y celebrar el V CONGRESO en el año 1991.

Transcribimos, para finalizar esta breve nota, las conclusiones.

### **Conclusiones y Resoluciones del IV Seminario del Carnaval de Cádiz**

Antes de la clausura del mismo, un comité integrado por los señores que más abajo se señalan se ha reunido para discutir los resultados de dicho evento y, a raíz de ese debate, llegó a las siguientes conclusiones y resoluciones.

#### Considerando:

1. Que este evento fue de un alto nivel en cuanto a la materia presentada, a la cantidad de integrantes tanto nacionales como internacionales y a la excelencia de su organización.
2. Que entre los puntos presentados y discutidos estuvo la temática del Carnaval de las Américas, habiéndose constatado que Cádiz ha sido el punto de irradiación hacia muchos de sus Carnavales;
3. Que se puso de manifiesto la presencia e interpretación de varios rasgos míticos que conforman la base de los Carnavales Europeos y de las Américas.
4. Que siendo necesario dar continuidad al Carnaval como evento se hace imperativo estructurar cursos y talleres sobre diversos aspectos como: la artesanía carnavalesca, la elaboración de letras y músicas, etc...

El comité llegó a las siguientes resoluciones:

1. Se resuelve la necesidad de conferirle mayor jerarquía a estos Seminarios transformándolos en un Congreso;
2. Que se incrementen los medios para efectuar intercambios de grupos carnavalescos afines de las Américas y España;
3. Que se estimule a los especialistas en mitos, leyendas, cuentos e iconografía

su presencia y aporte al conocimiento y a la interpretación de los orígenes de los elementos constitutivos del Carnaval;

4. Que se hace imperativo conformar en Cádiz un centro especializado de información y documentación a nivel mundial, sobre el Carnaval y sus conexiones con la Ciencia del Folklore;
5. Se resuelve la necesidad de establecer cada dos años un premio de investigación (histórico, antrosociológico, lingüístico, etc...) sobre el tema del Carnaval que será otorgado por la Fundación previo juicio de un Jurado Internacional.

Conclusiones y Resoluciones estas que fueron discutidas y aprobadas por este comité en la Muy Noble, Muy Leal y Muy Heroica Ciudad de Cádiz, el día 24 de Noviembre de 1990 y leída ante la asamblea general y público asistente en la sesión de Clausura.

Firman:

Paulo de Carvalho (Brasil), Rafael Brea López (Cuba), Thierry Truffaut (Francia), Henry van der Kroon (Holanda), Juan Antonio Iglesias Villar (Uruguay) y Alberto Ramos Santana (España). Actuando como secretario Antonio Cabrera Capitán.

*Antonio CABRERA CAPITAN y  
Alberto RAMOS SANTANA  
(Coordinadores de los Congresos)*

## **FUNDACION RIOTINTO**

Nace la fundación RioTinto en una época de grave crisis socio-económica debida a las dificultades que se observan en la actividad económica predominante en toda la Cuenca desde tiempos inmemoriales (Crisis del Cobre en 1986) y auspiciada por la toma de conciencia del problema por parte de la compañía Rio Tinto minera (R.T.M.), Unión General de Trabajadores (U.G.T.) y administraciones locales y autonómicas.

La Fundación RioTinto (F.R.T.), para el estudio de la Minería y la Metalurgia,

se define como una Institución Benéfico-Docente, con carácter de Fundación Cultural privada sin ánimo de lucro y naturaleza permanente. Tiene como fin la conservación y restauración del Patrimonio Histórico-Artístico y Medio Ambiental. Además propone como objetivos, no sólo los culturales sino también el presente y futuro de la comarca para lo cual ha pensado en la creación de un *Parque Minero* con fines culturales, turísticos y recreativos:

1. Estudio e investigación de la Historia de la Minería y de la Metalurgia en sus aspectos técnicos, culturales, sociales y económicos.
2. Difundir los valores patrimoniales que encierra el mencionado conjunto ambiental mediante la creación de museos (Minero, ferroviario, etnográfico...), un fondo documental y bibliográfico, relacionado con la historia de las explotaciones minero-arqueológicas y metalúrgicas, la conservación y explotación de una línea minera-ferroviaria con fines de exhibición turística, etc.
3. Promoción y organización (nacional e internacionalmente) de actividades relacionadas con el Parque Minero mediante exposiciones, cursos, publicaciones, etc.
4. Promover la colaboración del sector privado empresarial en las actividades de la Fundación y coordinar la realización de proyectos conjuntos.

La F.R.T., conjuntamente con el Instituto Nacional de Empleo (I.N.E.M.), el Fondo Social Europeo (F.S.E.) y la Junta de Andalucía, desarrolla actividades formativas y culturales, creando la Escuela Taller «Cuenca Minera» en Riotinto (1986), que posteriormente se amplió con un Módulo de Promoción y Desarrollo, y tres nuevas Escuelas Taller.

La creación de Escuelas Taller va dirigida a jóvenes que bien por fracaso escolar, o sin trabajo, puedan realizar estudios encaminados a una profesión e integrase en el mercado laboral.

Los talleres que funcionan en las tres Escuelas son: Arqueología clásica, Arqueología industrial, Forja, Arquitectura, Medio Ambiente, Carpintería, Albañilería, Electricidad y Cartería, cuyos módulos talleres están encaminados en buena medida a aspectos concretos del Parque Temático.

### **Módulo de Promoción y desarrollo**

Su objetivo es llevar a cabo estudios de viabilidad de posibles actividades que permitan la explotación de recursos disponibles en la zona y dar salida a otras alternativas de empleo que no estén directamente vinculadas con la explotación minera.

Actualmente tiene contratados 15 titulados superiores, entre los que se encuentra un antropólogo cultural, 5 titulados medios y 5 administrativos, que constituyen un equipo interdisciplinario eficaz para llevar a cabo estas actividades.

Entre los objetivos del Módulo destacan:

- a) El formar expertos capaces de conocer y analizar los Recursos Naturales y Culturales de la zona, elaborando inventarios para seleccionar posibles actuaciones.
- b) Analizar y desarrollar el programa que las Escuelas Taller tiene como instrumento de intervención en el ámbito comarcal, para conseguir un mejor aprovechamiento de los medios y recursos empleados.

El ámbito de estudio que definen esta comarca son los municipios de: Riotinto, Nerva, Berrocal, El Campillo, Zalamea la Real, Campofrío, La Granada de Riotinto y Valverde del Camino.

Independientemente de los objetivos comunes al Módulo, planteados anteriormente, dentro del campo de la Antropología no se trata solamente de un estudio para la identificación y cuantificación de los ejes sobre los que está basada la economía, ni en los que se está implementando una posible diversidad y cambio de ésta, sino la realización de un análisis que, partiendo de la realidad constatable de las modificaciones que se producen en la base económica, así como de las realidades económicas tradicionales, llegue a identificar las consecuencias que esas posibles modificaciones económicas van produciendo en los habitantes de la Cuenca.

En otras palabras, lo que se pretende averiguar es un caso de cambio de actividad en la base económica, observar cómo y hasta qué punto y qué ámbito del proceso de su evolución la diferencia cada vez más de los clásicos parámetros de su anterior base económica tradicional, y aquellos rasgos que puedan acercarse hacia los rasgos típicos de una sociedad más urbana y «moderna».

Teniendo en cuenta el problema de la crisis de la minería de la zona, podemos decir que nos encontramos con una concreción de lo que en Ciencias Sociales, se define hoy como «proceso de transición» y no sólo como un simple cambio evolutivo normal.

Se están produciendo importantes modificaciones en la base productiva que están afectando a un colectivo importante de la población. Como consecuencia de ello se están originando multitud de nuevas situaciones y de cambios radicales de actividad productiva, al mismo tiempo que se pueden incorporar a la actividad productiva sectores de la población hasta hace poco definidos como económicamente no activos (mujeres, jóvenes, etc...).

Además de este tipo de objetivos generales, se trata además de recoger

y analizar información sobre la «actividad humana» de todos los núcleos existentes en la Cuenca, así como aquellos testimonios que permitan reconstruir la vida de aldeas (como Ventas de Abajo o las Majadas), y también de aquellos poblados mineros hasta hace no mucho en explotación (Palanco, S. Platón o S. José).

En función de una mejor disposición de esta información es necesaria la búsqueda y catalogación de todo posible material etnográfico para su ubicación en la sección de etnografía en el Museo del *Parque Minero*.

## MASTER EN SEXUALIDAD HUMANA

UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACION A DISTANCIA  
FUNDACION UNIVERSIDAD EMPRESA

**Objetivos.** Hasta el momento presente al universitario español no se le ha ofertado la posibilidad de hacer estudios que le formen como especialista en el área de la Sexualidad Humana. Es evidente que tanto por las peticiones que surgen de la sociedad como por la legislación actual y futura, los temas de la educación, formación, información y orientación sexual van a cobrar gran importancia en nuestro país.

Por ello, la Universidad Nacional de Educación a Distancia en colaboración con la Fundación Universidad-Empresa ha establecido por primera vez en la Universidad española un Master en Sexualidad Humana cuyo principal y prioritario objetivo es la formación de profesionales especializados en sexualidad humana.

**Condiciones.** El Master en Sexualidad Humana tiene un contenido multidisciplinar que recoge las aportaciones de distintas áreas de conocimiento. En consecuencia va dirigido fundamentalmente a licenciados de las carreras de Biología, Ciencias de la Educación, Psicología y Antropología. Cualquier universitario en posesión de otra Licenciatura, y siempre que acredite de forma razonada su interés, también podrá optar a matricularse.

**Duración.** El Master se desarrollará a lo largo de dos cursos de cinco meses de duración, entre Enero y Mayo. Una vez que los alumnos hayan superado todas las asignaturas y una evaluación final obtendrán el título de Master en Sexualidad Humana por la UNED.

**Metodología.** La metodología es la propia de la enseñanza a distancia. El alumno dispondrá de material didáctico, en forma de textos impresos y de casetes. La tutorización será de cuatro horas semanales por asignatura con un total de ochocientas horas, divididas en dos mitades: cuatrocientas en cada uno de los cursos. Además se desarrollarán actividades paralelas: seminarios, conferencias, presentaciones con material audiovisual, etc.

Cada asignatura tendrá evaluaciones y un trabajo final.

**Programa.** Las asignaturas a cursar por el alumno son las siguientes:

*Primer curso.*

1. Biología y Psicofisiología de la Conducta Sexual.
2. Sexualidad y Sociedad: Perspectiva Transcultural.
3. Bases Anatomofisiológicas de la Sexualidad y Reproducción Humana.
4. La Investigación de la Sexualidad: Perspectiva Histórica.
5. Educación y Orientación Sexual en el Aula.

*Segundo curso.*

1. Epidemiología y Prevención en Sexualidad Humana.
2. Terapia Sexual.
3. Género y Sexualidad: Roles Femeninos y Masculinos.
4. Sexualidad y Sexismo.
5. La Sexualidad en la Sociedad Contemporánea.

El Master será impartido por especialistas de reconocido prestigio en los diferentes temas a tratar.

**Dirección.** La dirección del Programa está a cargo del Profesor del Departamento de Sociología de la Universidad Nacional de Educación a Distancia, *José Antonio Nieto*, PhD. en Antropología por la New School for Social Research de Nueva York y Asesor de la Organización Mundial de la Salud.

SICUEMA. Fundación Universidad-Empresa  
 Santa Cruz de Marcenado, 33 - Entreplanta, puerta 6  
 28015 Madrid  
 Teléfono: 541 71 32. Fax: 541 72 94

# **RECENSIONES**



George A. COLLIER: *Socialistas of Rural Andalusia. Unacknowledged Revolutionaries of the Second Republic*. Stanford University Press. Stanford (California), 1987, XIV + 251 págs.

Los estudiosos de la cultura e historia andaluzas deberían prestar especial atención a un libro como éste, ya que constituye un interesante intento de mostrar las interrelaciones de fenómenos que las distintas ópticas disciplinares suelen considerar de modo aislado. Aunque el atractivo título y el provocativo subtítulo parecen apelar a lectores interesados por la historia social y política de nuestra región y de nuestro país, el contenido obedece a temas e intereses más convencionales en la literatura antropológica y etnográfica. Esto es, estamos en el ámbito y en el marco de los tradicionales estudios de comunidad: un pequeño pueblo agrícola y serrano, «Los Olivos» -nombre ficticio como el de otros estudios antropológicos anteriores- situado en la Sierra de Aracena, provincia de Huelva.

Sin embargo, tanto el enfoque como la finalidad del autor de esta monografía son bastante diferentes de los usuales en la investigación etnográfica sobre comunidades rurales. En ello estriba, precisamente, su interés principal. El libro de Collier sale muy bien parado frente a las quejas habituales desde los años setenta contra estudios de esta índole: ni el sesgo ahistórico ni el olvido de las relaciones del pueblo con el entorno de la comunidad pueden atribuírsele en modo alguno como defectos. Es más, parece como si todo el plan del libro estuviera concebido desde las premisas opuestas; casi cada página de la obra cuenta con al menos una referencia a los contextos regional o nacional y también al momento histórico en que sucedieron los hechos. También los objetivos que persigue el autor se apartan de sendas más que trilladas: arrojar nueva luz sobre la radicalización del campo andaluz en los años treinta a partir del caso del pueblo estudiado y plantear si no fueron, también en otras zonas de Andalucía, los socialistas más revolucionarios de lo que suelen ser considerados (páginas 1 y 5). La respuesta, afirmativa, late de modo nada imperceptible tras todo el desarrollo del trabajo y es, en definitiva, lo que justifica el subtítulo. Cuestión aparte es en qué medida resulta convincente.

No sólo la finalidad, sino la estructura misma del libro es histórica. Se inicia con un bosquejo del orden tradicional y de cómo éste se ve afectado por el contexto sociopolítico regional y nacional desde finales del siglo pasado. Desde ahí, el estudio sigue un orden cronológico que llega a nuestros días. No obstante, el grueso del trabajo y su mayor interés se centra en la Segunda República y en el estallido de la guerra civil.

Ese periodo, qué duda cabe, cuenta con una muy amplia bibliografía a cargo de escritores españoles y extranjeros. Tal bibliografía incluye aportaciones de

diferentes especialidades pero es extremadamente escasa o lo era –hasta hace poco– en contribuciones antropológicas. La obra que comento descansa en gran medida en fuentes secundarias. Su interés no estriba en eso, sino en algo a lo que ya he aludido. Para mí lo que aporta este libro es el hecho de tomar como central lo que solía ser más bien marginal o, a lo más, telón de fondo de nuestras monografías. Esto es, los cambios y convulsiones políticos de nuestra historia reciente. En consecuencia, temas otrora prioritarios como parentescos, religión o propiedad de la tierra, se contemplan desde esa perspectiva y se organizan alrededor de ese eje. Mediante ese entramado, el lector puede valorar las huellas de los entornos social y político tal como se manifiestan en los cambios producidos en el pueblo antes y después de la guerra civil. Así, a medida que, con la República, se agudizó en el país el enfrentamiento entre derechas e izquierdas, el previo y suave faccionalismo de los Olivos, tamizado por sedes de compromiso y parentesco, se convirtió en aguda división interna del pueblo (pág. 122). Y, de otra parte, el noviazgo estrictamente formalizado de la postguerra, lejos de ser reliquia de tiempos inmemorables, no parece haber sido sino consecuencia de la abrumadora influencia de la moralidad de los vencedores sobre los sectores más humildes de la comunidad. (pág. 180 y ss.).

El libro resulta igualmente convincente en otros aspectos más descriptivos. De ellos querría resaltar uno: las breves páginas acerca de la represión tras la toma del pueblo por las tropas y acompañantes falangistas (págs. 152 y ss.) alcanzan un auténtico climax que evoca a un tiempo horror y repugnancia.

Pero vayamos ya a algunos de los problemas que plantea un trabajo de estas características. Ante todo, lo relativo a los propósitos del autor. Como queda dicho, tienen que ver con ese intento de mostrar que los socialistas fueron realmente esos «revolucionarios desconocidos» que promete el subtítulo. Collier parece oponer a los fines utópicos de los bien conocidos revolucionarios (esto es, los anarquistas y el reparto de la Tierra) los –¿más racionales?– fines de los socialistas (la transformación, el cambio revolucionario en las condiciones laborales y en la organización de la producción). Nadie puede negar que esto formaba parte de los postulados de cada movimiento y, probablemente, era algo claro para los dirigentes de uno y otro; dudo, sin embargo, que de la nitidez participaran los militantes de a pie y la gente en general. El propio autor parece admitir matices en todo esto (pág. 46 y 136), pero más bien para explicar la mescolanza en virtud de similares experiencias represoras tras el Bienio Negro. Yo creo que hay además factores que había que haber tomado en cuenta desde una perspectiva antropológica. Con arreglo a mi propia experiencia etnográfica al otro extremo de Andalucía, las cosas parecen haber ocurrido de modo bien diferente. La propaganda de los líderes, fueran anarquistas o socialistas, no caía en un vacío sino en terrenos culturales, económicos, sociales específicos. Y desde esos terrenos, el mensaje era reinterpretado por específicos receptores que venían a compaginar, por ejemplo, militancia socialista e ideales anarquistas de reparto y amor libre, en

una síntesis local que quedaba oculta para los dirigentes provinciales. Por eso, me temo mucho que etiquetas de partido como las que tan reverentemente respeta esta monografía no hagan sino velar la rica diversidad andaluza, apenas tomada en cuenta por el autor.

Por otra parte, al lector puede asaltarle la duda de si el lugar, el pueblo elegido, no es precisamente el mejor para estudiar el gran problema, que el autor se propone abordar. No hay allí grandes diferencias económicas, hay muchas situaciones de pequeña propiedad y parece (pág. 110) que las situaciones de arrendamiento son meramente residuales o coyunturales. ¿Era fácil, dándose tales circunstancias, una modificación -que no transformación ni revolución- de las relaciones laborales? En todo caso, poco tiene que ver ésta con otras situaciones menos serranas y de más agudas diferencias socioeconómicas del agro andaluz.

Unas palabras, también, sobre fuentes utilizadas y su interpretación. La obra descansa abrumadoramente en información oral de quienes protagonizaron los hechos clave o se relacionaron directamente con ellos. Tal vez por ello había que haber tenido exquisito cuidado a la hora de evaluar una información tan selectiva y apasionada como esa. Ningún hecho de los que aparecen en nuestras monografías es mero *datum*. Mucho menos éstos: necesitaríamos saber más, bastante más, acerca del *significado* que aquellos acontecimientos tuvieron para los actores y tienen hoy en la memoria de la gente.

Por último, resaltar una paradoja de conjunto. La obra de Collier conjuga un enfoque renovador en los estudios antropológicos a partir de los ochenta (historia, interrelaciones sistémicas, economía política) con lo que parecen residuos de cierta ingenuidad inicial, del primer viaje al terreno (valores colectivos de *comunidad*).

Enrique LUQUE BAENA

Miguel GARRIDO ATIENZA: *Antiguallas Granadinas. Las fiestas del Corpus*. Granada, Publicaciones de la Universidad, 1990, 196 págs. Estudio preliminar de J.A. González Alcantud.

El servicio de publicaciones de la Universidad de Granada está editando en facsímil, en su colección *Archivum*, obras ya clásicas, vinculadas con los diversos aspectos de la cultura granadina. Cada obra va precedida por el

correspondiente estudio preliminar, destinado a situarla en su tiempo y en el nuestro. Gracias a esta colección, se ponen a nuestro alcance textos muy interesantes, a veces difíciles de localizar. Tal es el caso del volumen titulado *Antiguallas granadinas: Las fiestas del Corpus*, de Miguel Garrido Atienza. La introducción es de José A. González Alcantud, quien nos evoca al autor en el ambiente intelectual de aquella época finisecular, junto a las vicisitudes del interés por el estudio de las tradiciones populares, acogido bajo el rótulo de *folclore*. También nos desvela algunas claves para una interpretación etnológica de la *Tarasca* (imágen de un dragón a cuyos lomos va una mujer, que desfila entre gigantes y cabezudos como anuncio del comienzo de las fiestas).

El libro de Garrido Atienza se publicó en 1889, aunque había aparecido ya parcialmente en forma de artículos periodísticos. Lleva a cabo una investigación de lo que habían sido las fiestas del Corpus granadino, desde los siglos XVII y XVIII, cuando gozaban del mayor esplendor. Describe el decorado de las calles y plazas, los altares, arcos y empalizadas, las diversiones de la víspera, con sus luminarias y músicas, el desfile de diablillos, tarasca, gigantones y carros triunfales, las representaciones y danzas, la procesión del Corpus Christi, los autos sacramentales y las celebraciones de la octava. En efecto, el autor se propone con acierto *describir* las fiestas y no historiarlas ni hacer su examen crítico, con lo cual ha conseguido preservar mejor para nosotros la vigencia de su trabajo. Maneja todos los libros y documentos que están a su alcance, a fin de ir reuniendo el máximo de información, y la elabora limitándose «casi a una mera ordenación de los hechos», como él mismo declara. Así, lejos de las grandes simplificaciones históricas, se detiene en los entresijos de la pequeña historia concreta, detallada, de lo que ocurre en la fiesta, en su organización y su desarrollo, como si hubiera estado realmente allí, observando y averiguando y anotándolo todo en su cuaderno de campo. Se diría que ha hecho etnografía a través de los documentos, quizá eso que llaman etnohistoria; pero resulta más bien una monografía propiamente etnográfica, precisamente por la recopilación de datos e informaciones y por su excelente reconstrucción de la fiesta del Corpus y su evolución a lo largo del tiempo. Representa lo más que dio de sí aquella generación de *folcloristas* de Andalucía oriental.

De poco servirá lamentar la cerrazón de los intelectuales granadinos de hace un siglo, interesados por las costumbres populares, a los métodos más científicos de la naciente antropología, o su rechazo a la invitación de Alejandro Guichot y Sierra para que crearan una sección provincial de *El Folklore Andaluz*. El costumbrismo de esos autores, sin recursos metodológicos, despreocupado de una visión general y teórica, ajeno incluso a una concepción de conjunto de la cultura andaluza, quedaba escorado hacia un localismo -como subraya González Alcantud-, miope de perspectivas.

Sin embargo, el libro de Garrido Atienza es riguroso y bien documentado.

Paradójicamente, la ausencia de enfoque teórico puede convertirse en una ventaja para el etnólogo y el antropólogo de hoy, al que ofrece unos materiales que no han perdido un ápice de su valor descriptivo.

Pedro GOMEZ GARCIA

Francisco SANCHEZ PEREZ: *La Liturgia del Espacio*. Ed. Nerea. Madrid, 1990. 206 págs.

Las investigaciones antropológicas realizadas en España en los últimos años, si exceptuamos las tesis doctorales, han ido abandonando la forma de monografía clásica que estudia una comunidad en todos sus aspectos, para irse centrado en otros temas con más incidencia. Muchos antropólogos han dado un rápido giro a su propia forma de mirar la cultura para alcanzar los grandes temas de nuestro tiempo en aquello que estudian. Como es sabido la mayor parte de los investigadores se han centrado en el estudio de las formas de identidad que operan en el seno de los diversos agrupamientos humanos de una sociedad. De esta manera la antropología, que es experta en distinguir con sutileza parecidos y diferencias, ha ido legitimando, a veces sin quererlo, las distintas obsesiones endogrupales y endoculturales siempre latentes en el «ethos» de los españoles. Las distintas instituciones autónomas han pagado, y mucho en ocasiones, para legitimar en el presente, con la autoridad de la disciplina, sus propias identidades específicas. La Historia ya había realizado este mismo trabajo mucho antes.

Frente a esta moda, la obra de Francisco Sánchez Pérez que acaba de publicarse y que trata del lenguaje del espacio, supone un giro radical de las tradicionales preocupaciones antropológicas españolas, aproximándose así a las nuevas tendencias de la antropología europea y en particular a la francesa. Aunque el estudio se centra en un pueblo andaluz, no es una monografía convencional, ya que la mirada del autor está mediada por su interés en interpretar el orden sociocultural a través del lenguaje oculto del espacio; es decir, del uso del mismo para comunicar mensajes culturales que presuponen categorías mentales compartidas, como la existencia de espacios masculinos y de espacios femeninos en la comunidad o como la relación de éstos con el mundo de lo social o de lo privado respectivamente.

En la obra se aprecia cómo los distintos espacios de la casa, del pueblo y del campo circundante, están semantizados y configuran verdaderos contextos

que hablan por sí solos; de manera que cualquier interacción que se lleve a cabo en ellos está sancionada o calificada de antemano por el «ethos» cultural local. Francisco Sánchez se plantea tanto el estudio de lo que las gentes dicen del espacio como de lo que, sin decir, el espacio puede explicar acerca del grupo humano. Las barreras, los límites, los lapsos temporales de ocupación o desalojo de espacios, son ejemplos de unidades de ese lenguaje oculto sujetas a una sintaxis que solo se expresa en la pragmática de la vida cotidiana de la comunidad. El conocimiento de este lenguaje se lleva a cabo en un generoso proceso de socialización encomendado a la familia y que es bastante estricto en la enseñanza de las relaciones entre estas categorías proxémicas y las axiológicas. Resulta sumamente interesante constatar cómo el universo femenino aparece protegido y enmarcado entre barreras físicas que tienen movilidad en función de los momentos del día: cuando el elemento masculino se aleja del hogar e incluso del pueblo, el femenino llega a salir de su intimidad y a apropiarse de las calles; cuando el elemento masculino retorna, el femenino se retrae a las casas. Cuando en las comidas o por la noche el masculino vuelve de nuevo al hogar, el femenino se recluye en la cocina u otros espacios propios. El modelo dinámico que cruza lapsos temporales y límites simbólicos espaciales es esclarecedor de gran parte de los fenómenos interaccionales de la cultura. De esta manera, el universo de lo femenino va articulándose a lo largo de la obra a la interioridad, a lo puro, a lo blanco, a la honra; el mundo mental de los hombres se construye en lo exterior a la casa, en espacios públicos susceptibles de impureza y peligro para el mantenimiento de la honra y el buen nombre de la familia.

Este trabajo es una contribución original cuya mirada crítica no pierde la sensibilidad necesaria para que el observado pueda llegar a reconocerse en el propio texto. El autor ha retomado categorías de la semiología de la comunicación identificando toda una sintaxis cuyo nivel formal integra elementos de muy diversa procedencia, fundamentalmente lingüísticos, como discursos verbales; kinésicos, como gestos y posturas y proxémicos, como las distancias y representaciones mentales del espacio. La obra invitará a los antropólogos a abrirse a nuevos problemas como los que ya hay planteados en urbanismo, en arquitectura e incluso en estética y que tradicionalmente estaban clasificados en otras ciencias sociales. Es una pena que el autor no haya dado un paso más mostrando en algún momento de la investigación las categorías teóricas desnudas que lo inspiran, articuladas en un modelo que pudiera ser operativo también en otros contextos sociales. Parece que, o bien quisiera transferirnos a los lectores este esfuerzo, o bien ha preferido no mostrarnos este tipo de liturgias académicas.

Varios autores: *Coronación. Año Mariano 1987-1988*. Santuario del Saliente. Albox (Almería) 1989.

El anuncio hecho por el Papa Juan Pablo II de la celebración en la Iglesia de un *Año Mariano*, como preparación al segundo milenio de la fe católica, fue motivo suficiente y ocasión propicia para que responsables de santuarios marianos, cofradías y hermandades con imágenes marianas de arraigado carácter devocional, programaran la *Coronación* de las mismas. Este tipo de actos había sido muy poco frecuente desde la clausura del Concilio Vaticano II, pero la impronta que marca el pontificado de Juan Pablo II, propició estas manifestaciones populares de religiosidad de masas.

Muchas de estas *coronaciones* fueron la consecución de un viejo anhelo que, por razones diversas, no se pudo alcanzar en épocas pasadas. Este es el caso concreto de la imagen de *Nuestra Señora del Buen Retiro de Desamparados* o *del Saliente*. Dos fueron los intentos fallidos en este siglo. Al tercero, dentro del *Año Mariano 1987/88*, se logró. Con este acontecimiento –que eso fue para Albox– además de satisfacerse una antigua ilusión, se cerraba una etapa de cuatro años de duro forcejeo entre el clero parroquial –que rescató para la Iglesia de Almería el Santuario del Saliente– y los residuos de una vieja clase dominante que desde 1954 controló y ejerció su dominio sobre el Santuario, la imagen de la Virgen y las limosnas que llegaban. A partir del 7 de agosto de 1988, fecha de la *Coronación Pontificia* de la imagen de Nuestra Señora del Saliente, se entró en un período de consolidación de la nueva situación que ponía fin al anacronismo anterior.

De acuerdo con la última reforma canónica, dos son los tipos de coronaciones que se contemplan; la *diocesana* (llamada por algunos litúrgica) y la *pontificia*. La primera es aquélla que el Ordinario autoriza y concede porque la devoción a determinada imagen sobrepasa los límites estrictamente locales y llega a otras zonas geográficas de su Diócesis. La segunda se concede «*nomine et auctoritate Summi Pontificis*» y va acompañada de la expedición de Cartas Apostólicas en forma de Breve. Es el mismo Pontífice quien la lleva a cabo a través de un legado suyo. Para que sea concedida, al menos tres obispos tendrán que certificar que la devoción a la imagen, cuya coronación se solicita, llega a sus respectivas diócesis, y se unirán a las Preces que el Ordinario del lugar eleve a la Santa Sede en el momento oportuno.

La coronación de la Virgen del Saliente tuvo el carácter de *Pontificia* y cerró los actos programados por las parroquias de Albox para celebrar el *Año Mariano*.

Coincidiendo con el primer aniversario de ésta, fue presentado el libro-memoria que reseñamos, obra colectiva que promovió el Santuario del Saliente bajo el patrocinio de Cajalmería.

El libro, bellamente editado, es una memoria detallada de cuantas actividades se desarrollaron con motivo del *Año Mariano* y en él destaca de forma especial todo lo referido a la génesis, desarrollo y culminación de los actos de coronación. Se distinguen dos partes dentro de la obra; la primera consta de cinco capítulos:

1. 1987/1988: Año Mariano.
2. Preparando la coronación.
3. La Virgen del Saliente baja a Albox.
4. Llegó el día grande.
5. Los días que siguieron a la coronación.

La segunda parte es un apéndice documental que recoge:

- I. La documentación enviada a Roma.
- II. Documentos remitidos por la Sagrada Congregación para el Culto Divino.
- III. Otros documentos.
- IV. Publicaciones con motivo del Año Mariano y de la Coronación de la Virgen del Saliente.
- V. Otras realizaciones.

La publicación se abre con una presentación del que fuera obispo de Almería, Dr. Casares Hervás, y una serie de reproducciones fotográficas y de carteles ilustran las páginas interiores.

El hecho mismo de ser concebido este libro con la idea de *libro-memoria*, en el que se narra cuanto ocurrió y describe entornos y circunstancias que rodearon a estas celebraciones, lo convierten en material imprescindible de trabajo para conocer como se concibió, desarrolló y qué significó este acontecimiento en la vida de un pueblo, más allá de la exclusiva liturgia de coronación. De igual forma, es interesante por la serie de noticias que aporta acerca de las costumbres que rodean a las «bajadas» de la Virgen del Saliente a Albox y que todavía perduran.

José Luis MINGOTE CALDERON: *Catálogo de Aperos Agrícolas del Museo del Pueblo Español*. Ed. MAPA. Publicaciones de Extensión Agraria. Madrid, 1990, 273 pp.

En un intento de apoyar la divulgación de la tecnología rural, el Servicio de Extensión Agraria del Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación, ha querido contribuir a este empeño con la publicación de un catálogo. Nada más abrir el libro, nos damos cuenta de que no sólo se trata de una simple lista de aperos perfectamente descritos e ilustrados sino que, además, se detallan las tareas y faenas agropecuarias, en las que se utilizan los mencionados utensilios.

En este trabajo se incluye también un breve resumen del estado actual de los estudios de etnografía en nuestro país. No existe ninguna visión de conjunto, exepctuando la de Aranzadi de 1948, que, claro está, necesita una revisión. El problema se plantea pues, ante la falta de homogeneidad en la procedencia de los datos, lo cual crea una diferencia de los datos, lo cual crea una diferencia en la información en función de zonas geográficas. Sólomente los arados han merecido la atención de los estudiosos a nivel nacional, motivado por el interés que ha suscitado este apero desde antiguo. Posteriormente se desarrolla en este libro un análisis sobre las técnica de cultivo del cereal, la vid y el olivo. Todo ello viene motivado por el hecho de que son precisamente en estos cultivos, donde se emplean la mayoría de las muestras del catálogo. A continuación, nos encontramos con la catalogación, propiamente dicha, de las piezas del Museo del Pueblo Español, de Madrid. Esta se lleva a cabo con una descripción detallada, con fotografías y dibujos que, claro está, ayudan a su comprensión.

La ficha de catalogación se ordena según este esquema: número de inventario, nombre, medidas, materiales, uso, bibliografía específica. Los materiales proceden de toda España. Soria, Asturias, Málaga, Badajoz, Cantabria, Lugo, Orense, Toledo, Segovia y un largo etc. En cuanto a la forma de adquisición, ésta oscila entre el apero obtenido por compra y aquél que ha sido donado, predominando el primer caso. También aparecen aquellos materiales catalogados como fondos antiguos, especificándose sólomente el número de registro.

El modelo que sigue el autor para clasificar estos instrumentos está en función de las diferentes tareas agrícolas, y es el siguiente:

1. Preparación de la tierra y siembra.
2. Mantenimiento.
3. Recogida del producto.
4. Extracción del producto.
5. Otros.

Al observar la catalogación de las piezas, es fácilmente destacable el problema de su identificación. Este problema se achaca a la antigüedad de los objetos y a la inexistencia de tipologías (salvo en el caso de los arados, considerado el más importante a nivel nacional) en el momento de su recogida. Así, exceptuando las referencias que Caro Baroja hace de los arados, la mayoría de los autores que analizan estas piezas sólo incluyen el número de inventario, el nombre y el lugar de procedencia.

Finalmente, presenta este catálogo un interesante repertorio bibliográfico sobre estos temas, completado por unos cuestionarios para la recogida de datos sobre las técnicas de cultivo y los aperos agrícolas. Los libros que se citan son básicamente españoles, aunque también se destacan obras de autores extranjeros.

Es pues esta obra, una aportación a la escasa bibliografía existente sobre la clasificación del utillaje agrícola. Sirva este libro, entonces, para alimentar el interés por esta cultura material así, como para que, con su difusión, contribuya a un mayor acercamiento de los investigadores hacia el estudio de la Etnografía española.

M.<sup>a</sup> Carmen CASTILLA VAZQUEZ

Remedios REY y Bernardo ROMERO: *La Cocina de Huelva*. Diputación Provincial Huelva, 1990

Si es opinión común que no existe más brillante tesoro que aquél que es descubierto, la Cocina Andaluza puede presumir todavía de esa tan dudosa virtud de la virginidad y de ser aún un cofre perdido en el fondo del océano. Nadie duda que la misión de buceo y búsqueda la tendremos que asumir nosotros mismos, amantes de la aventura gastronómica, para no tener que esperar que algún buque americano rasterador de galeones nos haga el trabajo de casa. En este panorama de escasez bibliográfica, cualquier novedad es celebrable, cualquier aportación enriquece y completa esta laguna tan sangrante en la investigación de la Cultura Andaluza. *La Cocina de Huelva*, libro de Remedios Rey y Bernardo Romero, hermosamente editado por la Diputación Provincial de Huelva, pretende dar una visión bastante amplia de lo que, en cocinas domésticas y públicas, se realiza en la provincia. Aquí la labor, pesada aunque imprescindible, de la encuesta personal por los pueblos, fue sustituida por la

convocatoria de un concurso. Método que aún reconociéndosele el éxito de respuesta –más de 3.000 recetas recibidas– y el que haya permitido esta publicación tan interesante, no deja de ser criticable pues excluye, entre otras, a personas sin suficiente nivel de alfabetización como para concursar por escrito, pero poseedoras de riquísimos recetarios de tradición oral, en peligro cierto de perderse. Hecha esta importante objeción al método de elaboración del libro y, al margen del hecho anecdótico del resultado del concurso –fallado por importantes especialistas como Manuel Arroyo, José Carlos Capel y Nines Arenillas, en un admirable y ejemplar intento de prestigiarlo por parte de la Diputación convocante–, queda apuntar algunas consideraciones sobre la sistematización de recetas y la edición misma del libro. La división, prevista por el concurso, de las recetas en *tradicionales* e *imaginativas*, con buen criterio se elimina en el recetario: bajo un título tan amplio como el de *Cocina de Huelva*, cabe toda la cocina que se elabora en la provincia y evita una clasificación siempre polémica y para la que, aún, no existe una investigación histórica suficiente. Se echa en falta, no obstante, alguna aclaración de los autores en su prólogo sobre los conceptos que manejan, especialmente las diferencias que existen entre cocina popular y tradicional. Un debate que queda sin plantear y sin el que difícilmente se podrán dotar de soporte teórico u obtener conclusiones futuros trabajos sobre el tema.

Siendo la gastronomía una ciencia pluridisciplinar, se ha venido echando en falta, en lo publicado hasta ahora, un tratamiento precisamente científico de las recetas obtenidas, cayendo con frecuencia en la mera exaltación voluptuosa de las mismas. Siendo ésta una actitud por lo demás disculpable en una ciencia tan pasional, creemos estar en un buen momento para que el rigor abunde más en lo que se publica. En esta dirección, *La Cocina de Huelva*, supera anteriores excesos con seriedad y aporta –algo verdaderamente novedoso en gastronomía, aunque no en otros estudios sobre otras manifestaciones de la cultura popular, como el romancero –la identificación de los informes de cada receta. El libro queda así configurado como colectivo y está más cercano a la verdadera realidad culinaria de la provincia que describe: no existirá una receta «exacta», sino que cada receta pervive en infinitas variantes. Este interesante hallazgo del libro que nos ocupa, debería haber sido ampliado con un dato importante que se omite: la edad de los informantes y, de haber sido posible, una breve referencia del aprendizaje de la receta.

El libro se completa con algunos artículos a modo de introducción –sobre temas puntuales de gastronomía onubense, destacando el que sobre setas comestibles de la provincia realiza la bióloga Marta Romero Llanes, o el dedicado al jamón ibérico, por el veterinario Javier Forero Vizcaino. Extraña, desde luego, la endeblez con la que el Consejo Regulador de la Denominación de Origen «Condado de Huelva» presenta sus caldos y, sobre todo, la ausencia total de

referencia al queso de la sierra de Aracena y el Andévalo, o a la importante miel de eucalipto de la provincia.

Manuel J. RUIZ TORRES

*El Tiempo Detenido. Cantillana 1857-1963. Fotografías.* Ed. El Monte. Caja de Huelva y Sevilla y Excmo. Ayuntamiento de Cantillana. Sevilla, 1990, 181 págs.

En los últimos años de la pasada década han ido apareciendo algunos libros y catálogos de exposiciones de fotografías antiguas en zonas concretas de la geografía española. Archivos de fotógrafos profesionales o álbumes familiares han sido revisados en busca de fotos posteriormente recogidas y reunidas por investigadores tenaces; estos documentos empiezan a iluminar un área tan abandonada de la investigación en nuestro país como es la de la fotografía histórica.

Bajo el título *El tiempo detenido*, resucitan ante nosotros una serie de imágenes de un siglo de vida en Cantillana que un grupo de personas ha rescatado de cajas y baules, para sacar a la luz rostros, lugares y objetos de la vida del pueblo.

Las reproducciones de las fotografías son de buena calidad y están ordenadas en siete apartados temáticos: personas, niños, grupos y costumbres, urbanismo, el río, la nevada y las fiestas, cada uno de ellos con un pequeño texto introductorio. El libro concluye con unas notas a modo de agenda sobre la historia local y la historia de la fotografía. Algunas de estas se deben a reconocidos profesionales como Godínez, Ramírez de Arellano, Dubois o Sánchez del Pando.

Del papel de la imagen en el mundo actual, de su fuerza persuasiva, utilizada continuamente en medios como la publicidad o el periodismo, podemos encontrar algunos estudios desde diferentes campos de las ciencias sociales. Muy escasos son en cambio, los dedicados a esas imágenes espectrales y fantasmagóricas que son las fotos antiguas, y sin embargo, la magia de la imagen, el más explotado juego de ilusionismo de nuestra época, está ya presente en ellas.

Delante de aquellos «aprendices de brujos» que fueron los primeros fotógrafos, en este caso los que trabajaron en Cantillana, pasó la vida y la muerte de toda una comunidad. La cámara ha sido la caja mágica en la que los personajes quedaron fijados en un momento: niños en sus caballos de cartón o con sus muñecos, señoritas recatadas, caballeros bigotudos, abuelos, el «taxi de Maquile», las «fuerzas vivas», los pintores representando su propio papel, los grupos de escuela o de familia, gente posando para el fotógrafo con sus atributos de trabajo o de diversión.

A los que hoy las contemplamos, estas imágenes nos provocan la nostalgia y la melancolía que proviene de la ilusión de realidad de lo que ya no existe o ha cambiado substancialmente, o incluso la ensoñación de lo que nunca se ha vivido pero que aparece, debido al guiño fotográfico, como algo veraz.

Aunque este catálogo se limita prácticamente a presentarnos las fotos y dejarlas hablar por sí mismas, es muy importante que localmente se lleven a cabo labores como esta de localización, recolección y difusión de unas imágenes que forman parte del pasado de una comunidad, no por la pura recreación nostálgica, sino porque una mirada crítica al pasado puede dar más sentido a la vida presente, prolongándose hacia el futuro.

Cruz LOSADA GUTIERREZ

Serafín ESPEJO POYATO y José GONZALEZ RUIZ: *Cuentos y romances populares de la Comarca de Linares*. Centro de Profesores. Linares, 1990

Este libro es resultado de un proyecto de cultura andaluza llevado a cabo durante el curso 88/89 en la EE.PP. «Sagrada Familia» de dicha localidad jiennense, coordinado por Serafín Espejo Poyato. Editado por el CEP de Linares, tiene 84 páginas que comienzan con un breve estudio preliminar e incluye 27 cuentos y 17 romances, distribuidos de la siguiente forma: tres cuentos y seis romances de Guarromán, un romance de Baños de la Encina, seis cuentos de Torreblascopedro, dieciocho cuentos y nueve romances de Linares y un romance del que no se indica procedencia, aunque probablemente fuera recogido en una de estas cuatros localidades.

Antes de plantearse su publicación, ya conocíamos los cuentos al estar en

contacto con el coordinador del proyecto, al que facilitamos en su día la clasificación por tipos de Aarne-Thompson, que ellos han incluido a pie de página, al tiempo que les comentábamos brevemente su difusión en Andalucía y en el mundo hispánico.

Lamentablemente, puesto que todos sabemos la importancia que tiene, se omite todo detalle sobre el trabajo de campo que haya podido realizar los alumnos, la orientación y la metodología que han dado como fruto estos textos. Se echan en falta también aclaraciones sobre los «inevitables retoques» de los que se habla y, aún más, la aplicación didáctica que ha tenido el proyecto, que a nuestro entender sería lo más interesante, tanto por lo que significa introducir formas de la cultura andaluza, en este caso de la tradición oral, en los centros, como por la guía que podría haber sido para otras muchas experiencias similares. La publicación de los cuentos y romances debía haber sido el colofón a un proyecto que, seguramente, se ha llevado a cabo pero cuyo desarrollo se omite completamente.

De todas formas, la intuición que han mostrado los autores del proyecto ha proporcionado textos de indudable interés y el lenguaje no denuncia demasiados elementos ajenos a lo que presumiblemente se recogiera. Sobre todo al tener en cuenta que, salvo alguna versión de Merchén, estos son los primeros cuentos de esa provincia, que sepamos, que ven la luz escrita. Entre los cuentos se pueden destacar los números 7 «Juan Grillo», 10 «El agua del Castillo de Irás y no Volverás», 12 «El Vaso de agua», 14 «La adivinanzza del cortijero», 17 «El tonto de Ubeda», 19 «El zapatito de oro», 20 «El hombre que no tenía "cosa"», 21 «Las escrituras» y 26 «La leche cocida» por criterios de calidad de texto y distribución.

De nuestra catalogación y por causa de la edición, hay que corregir los siguientes errores:

«Cabecita de ajo» es del tipo 700.

«El borrigo, el toro y el gallo» contiene los tipos 130 y 125.

«El pago de un buen servicio» corresponde a los tipos 154, III y 155.

«El agua del castillo de Irás y no Volverás» contiene los tipos 551 y 554.

«El príncipe encantado» es del tipo 425 B.

«La leche cocida» es del tipo 1567 E.

Y por último «El quinquillero» es del tipo 1410.

*Juan Antonio del RIO CABRERA y  
Melchor PEREZ BAUTISTA*

*Gran Enciclopedia Extremeña*. Ediciones Extremeñas S.A. Mérida, 1989. 10 vols., 3.200 pág., 6.000 fotos, mapas, planos y gráficos a todo color.

La obra ante la que nos encontramos responde al hecho social mediante el cual se ha pasado de la enseñanza dirigida a una élite socio-económica a la educación generalizada de una mayoría que puede y quiere acceder a la cultura. Asimismo, la realidad de las autonomías ha hecho aparecer en todo el territorio español una serie de Enciclopedias que vienen a plasmar cuanto hay de distintivo en el marco geográfico que les corresponde.

En este contexto aparece la obra que nos ocupa; estamos ante una monumental obra de divulgación de la que, hasta el momento, han aparecido cuatro de los diez volúmenes proyectados.

Para conseguir los objetivos propuestos, se ha dividido el proyecto en doce áreas, al frente de las cuales están uno o varios responsables de la coordinación y supervisión del abundante trabajo de los más de trescientos colaboradores. Las áreas que componen el proyecto son: Actualidad, Antropología Cultural, Arte, Ciencias y Pensamiento, Derecho e Instituciones, Economía, Ecología, Educación, Geografía, Historia, Lengua y Literatura y Medicina.

Su finalidad es informar de manera ágil de todos los acontecimientos y personajes que han llenado la vida de Extremadura durante más de dos mil años. Esto se consigue a través del desarrollo de las voces, ordenadas de la A a la Z, redactadas con estilo claro y conciso. A través del texto aparecen numerosos asteriscos (\*) que remiten a otras tantas voces que aparecen o irán apareciendo a lo largo de los diez tomos. Siguiendo la pista de estos remitidos, el lector puede ampliar sus conocimientos de cualquier dato. Se ha dado gran importancia a las voces correspondientes a Toponimia y Biografías.

Al frente del área de Antropología Cultural se encuentran Salvador Rodríguez Becerra, director del Museo de Artes y Costumbres Populares de Sevilla y Javier Marcos Arévalo, antropólogo, profesor de la UNED y Director del Museo Etnográfico comarcal de la Sierra y la Campiña Sur de Extremadura. Ellos supervisan y dirigen a un importante elenco de profesores y estudiosos de los temas relacionados con costumbres, tradiciones, fiestas, devociones, creencias populares, gastronomía y, en general, todo aquello relacionado con las señas de identidad del pueblo extremeño. La extensión de cada una de las voces tratadas es muy diversa, ya que en ocasiones se ciñe a una explicación del término, y en otras se explicitan por medio de verdaderos artículos que incluyen una bibliografía más o menos amplia. Teniendo en cuenta el sentido de «cultura de frontera» que presenta la zona extremeña, se tratan voces como ACULTURACION y otras relacionadas con

este tema. Para mostrar una idea de la importancia dada en el total de la obra al tema de Antropología Cultural, podemos decir que, en el primer tomo, las voces de esta área ocupaban aproximadamente un siete por ciento, teniendo en cuenta que son doce las áreas tratadas.

Por último, hay que destacar el diseño de la obra, así como su encuadernación, corcho natural, materia que da gran prestancia al conjunto.

Estamos, pues, ante una obra de conjunto que viene a tratar de llenar parte del vacío bibliográfico a que ha estado sujeta la comunidad extremeña. En cuanto al área de Antropología, la lectura de los trabajos realizados aunan, al menos en la mayoría de los casos, la rigurosidad de su contenido con la facilidad de lectura inherentes a un medio de estas características. El conjunto de la obra aparecida hasta el momento pone de manifiesto que el esfuerzo editorial realizado ha valido la pena.

*María del Carmen MEDINA SAN ROMAN*

**Debemos dar cuenta de los hechos religiosos en términos de la totalidad de la cultura y en la sociedad en que se hallan, intentando comprenderlos como un hecho total**

**(Evans-Pritchard)**

AUTORES TEXTOS Y TEMAS  
ANTROPOLOGÍA

LA  
PO

III. H  
Y SA

C. Álve  
y S. R

AUTORES TEXTOS Y TEMAS  
ANTROPOLOGÍA

LA  
PO

II. VII  
LA IN

C. Álve  
y S. R

AUTORES TEXTOS Y TEMAS  
ANTROPOLOGÍA

# LA RELIGIOSIDAD POPULAR

## I. ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

C. Álvarez Santaló, María Jesús Buxó  
y S. Rodríguez Becerra. (Coords)



ANTHROPOS  
EDITORIAL DEL HOMBRE

Fundación Machado



Fundación Machado

ANTHROPOS  
EDITORIAL DEL HOMBRE

Apdo. 38/ 08190 SANT CUGAT DEL VALLÉS  
(Barcelona) Tel. (93) 674 60 04  
Norte 23, bajos izqda. 28015 MADRID  
(91) 522 53 48

# ROEL

## CUADERNOS DE CIVILIZACION DE LA CUENCA DEL ALMANZORA

### CONSEJO DE REDACCION:

Director: Antonio Fernández Ortega  
Secretario: Manuel Domínguez Bédmar  
Vocales: Victoriano del Cerro Bex  
Pedro M.<sup>a</sup> Fernández Ortega  
Antonio Rueda Moreno  
Manuel Espinar Moreno

«Es la Virgen del Saliente,  
lucero de amanecer  
que quiso poner su ermita  
en la cima del Roel».  
(Popular albojense)

En la Sierra del Saliente, al norte de la provincia de Almería, dentro del conjunto montañoso de Las Estancias, se encuentra el Monte Roel que acoge humilde y silencioso a un santuario del siglo XVIII. En él, la imagen barroca de Nuestra Señora de los Desamparados y del Saliente, recibe la veneración y el cariño de los comarcanos del Almanzora que nos acogemos a su protección maternal. Este centro de espiritualidad mariana es lugar de unión y puesta en común de anhelos y esperanzas de los hombres y mujeres de una tierra que, a pesar de su sequedad desnuda, aman la geografía, a veces ocre y a veces gris, de su paisaje.

Un grupo de personas, conscientes de que el paso previo al amor es el conocimiento, nos

hemos lanzado a la aventura de rastrear las huellas de nuestro ayer e ir haciendo posible este encuentro con nuestras «señas de identidad», a través de artículos y trabajos fruto de la investigación pausada y serena madurez que dan la reflexión y el contacto con la venerable vejez de los legajos de archivo.

Pensamos que, sin prisa, pero sin pausa, debe hacerse la Historia de la comarca del Almanzora, sin especulaciones ni suposiciones, en su conjunto, con la seriedad que merece. Con esta finalidad nace este volumen.

Cualquier trabajo o investigación referida a las tierras del Almanzora, encontrarán en estas páginas la acogida más afectuosa, fraterna y hospitalaria.

ROEL ve la luz, pues, bajo el signo de la unidad, el esfuerzo y la búsqueda de un mañana solidario entre los hombres que nos acogemos al «hermano Almanzora».

### PEDIDOS:

Librería DE LA CRUZ  
Avenida Pío XII, 2  
04800 ALBOX (Almería)

## TEMAS DIDACTICOS DE CULTURA TRADICIONAL

### CENTRO ETNOGRAFICO DE DOCUMENTACION DIPUTACION DE VALLADOLID

#### Números publicados

1. Mapa de instrumentos populares en Castilla y León
2. Danzas de palos
3. Instrumentos musicales
4. Juegos infantiles
5. Guía de romances
6. Molinos tradicionales
7. Juegos de ingenio
8. Papiroflexia tradicional
9. Arquitectura popular
10. La matanza del cerdo
11. Didáctica del folklore
12. Costumbres de otros tiempos
13. Juguetes infantiles
14. El ciclo del año para el labrador
15. Los rollos jurisdiccionales
16. Melodías tradicionales para jugar y bailar
17. Adivinanzas y trabalenguas
18. El traje en Valladolid
19. Refranes agrícolas de meses y santos
20. Arquitectura popular: construcciones secundarias

Pedidos:  
Editora Provincial  
Excma. Diputación Provincial de Valladolid  
47071 Valladolid

## PUBLICACIONES DE LA FUNDACION MACHADO

Autor	Título	Co-edición	Precio
Pedro M. Piñero y Virtudes Atero	<i>Romancerillo de Arcos</i>	Diputación de Cádiz, 1986	660
Pedro M. Piñero y Virtudes Atero	<i>Romancero de la Tradición Moderna</i>	Fundación Machado, 1987	1.400
	<i>El Folk-lore Frexnense y Bético Extr.</i>	Diputación de Badajoz, 1987	1.600
Benito Mas y Prat	<i>La Tierra de María Santísima</i>	Bienal de Arte Flamenco, 1988	2.547
G. Doré y Ch. Davillier	<i>Danzas Españolas</i>	Bienal de Arte Flamenco, 1988	2.300
G. Doré y Ch. Davillier	<i>Danzas Españolas, (Láminas)</i>	Bienal de Arte Flamenco, 1988	5.200
	<i>El Folk-Lore Andaluz (2ª época)</i>	Fundación Machado, n.º 1, 1987	800
	<i>El Folk-Lore Andaluz (2ª época)</i>	Fundación Machado, n.º 2, 1988	800
	<i>El Folk-Lore Andaluz (2ª época)</i>	Fundación Machado, n.º 3, 1989	900
	<i>El Folk-Lore Andaluz (2ª época)</i>	Fundación Machado, n.º 4, 1990	900
	<i>El Folk-Lore Andaluz (2ª época)</i>	Fundación Machado, n.º 5, 1991	900
C. Alvarez Santaló, Mª J. Buxó y S. Rodríguez Becerra	<i>La Religiosidad Popular</i> Tomo I, Antropología e Historia Tomo II, Vida y Muerte: La imaginación religiosa Tomo III, Hermandades, Romerías y Santuarios	Anthropos Ed. del Hombre, 1989	6.100
Juan Manuel Suárez Japón	<i>La Casa Salinera de la Bahía de Cádiz</i>	Consej. Obras Públicas, Junta A. Diputación de Cádiz, 1989	1.297
Actas del IV Coloquio	<i>El Romancero: Tradición y Pervivencia</i>		
Internacional del Romancero	<i>a fines del siglo XX</i>	Universidad de Cádiz, 1989	5.000
José de la Tomasa, Equipo Arriate	<i>Alma de Barco</i>	Procuansa, 1990	1.200
Hugo Schuchardt	<i>Los cantes flamencos</i>	Fundación Machado, 1990	2.170
Alfonso Jiménez Romero	<i>La flor de la florentena. Cuentos trad.</i>	Consej. Educ. y Ciencias, Junta A.	

**Pedidos: Centro Andaluz del Libro S.A. Tormes, 5. 41008 Sevilla. Tlf. (95) 435 89 90  
y en las principales librerías**





## NOTA PARA LOS EDITORES

La Revista dará noticia de cuantas publicaciones sean remitidas a la Redacción, haciendo recensiones de aquellas más relacionadas con los propósitos de *El Folk-Lore andaluz* (Antropología social y cultural, folklore, literatura oral, flamenco, etc.).

Asimismo se intercambiará con publicaciones nacionales o extranjeras periódicas u ocasionales, de igual o similar temática. Los interesados deben dirigirse al Director de la Revista con sus propuestas.

