

EL FOLK-LORE ANDALUZ

«Homenaje a Paco Vallecillo»

«Paco Vallecillo, mairenista, charlista y escritor»

«Los andaluces ante la muerte: una aproximación desde la Antropología Cultural»

«La vida contradictoria de la beata (una aproximación a la realidad jiennense)»

«El toro y el agua: algunos indicios de acuotaurolatrías en la Sierra del Segura»

«Los jarritos. Fiesta del agua»

«La fiesta mayor de Verdiales»

«Una hipótesis sobre el origen del término "flamenco"»

«Las zambras de los moriscos del reino de Granada»

«Una canción popularizante de don Luis Montoto y Rautenstrauch (1851-1929), tradicional entre los sefardíes de Oriente»

«Danza de espadas de Puebla de Guzmán»

«Memoria de la Fundación Machado»



Fundación Machado

2.
EPOCA

NORMAS PARA LA PRESENTACION DE TRABAJOS

La presentación de originales (artículos, recensiones 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 entrecomillado, 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 recensiones 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 recensión.
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

99.12.805





EL FOLK-LORE ANDALUZ

REVISTA DE CULTURA TRADICIONAL

2.ª época - Número 7

FUNDACION MACHADO

ANDALUCIA - SEVILLA

1991

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.

EL FOLK-LORE ANDALUZ

Revista de cultura tradicional

Director:

Salvador Rodríguez Becerra

Editor:

Antonio Zoido Naranjo

Consejo de Redacción:

Jesús Cantero Martínez
Francisco Díaz Velázquez
Alberto Fernández Bañuls
José M.^a Pérez Orozco
Pedro M. Piñero Ramírez
Enrique J. Rodríguez Baltanás
Juan Manuel Suárez Japón

Gerente:

Manuel Cepero Molina

Secretarios de Redacción:

Carmen Medina San Román
José Muñoz Gil

SUMARIO

«Homenaje a Paco Vallecillo», por Pedro M. Piñero Ramírez	13
«Paco Vallecillo, mairénista, charlista y escritor», por Manuel Martín Martín	15

ARTICULOS

«Los andaluces ante la muerte: una aproximación desde la Antropología Cultural», por José Muñoz Gil	21
«La vida contradictoria de la beata: (una aproximación a la realidad jiennense)», por Manuel Amezcua	33
«El toro y el agua: algunos indicios de acuotaurolatrías en la Sierra de Segura», por Pedro Romero de Solís	45
«Los jarritos. Fiesta del agua», por Pedro Antón Cantero Martín	77
«La fiesta mayor de Verdiales», por Esther Fernández de Paz	91
«Una hipótesis sobre el origen del término "flamenco"», por Mario Penna	101
«Las zambras de los moriscos del reino de Granada», por Reynaldo Fernández Manzano	129
«Una canción popularizante de don Luis Montoto y Rautenstrauch (1851-1929), tradicional entre los sefardíes de Oriente», por José Manuel Pedrosa	149
«Danza de espadas de Puebla de Guzmán», por Angel Acuña Delgado y Francisco Javier Santamaría Díaz	157

MISCELANEA

«Un romance popular de Coria del Río», por Daniel Pineda Novo	183
«Ayer y hoy del flamenco en Alcalá de Guadaira», por Manuel Ríos Vargas	187

DOCUMENTOS

«Una romería a la Virgen de la Sierra», por Juan A. de la Corte y Ruano	195
--	-----

NOTICIAS

Memoria de actividades de la Fundación Machado. 1985-1991	205
Ha muerto José Miguel de Barandiaran (1889-1991)	247
III Congreso de Folclore Andaluz	248
El centro de cultura tradicional de Salamanca	252
Programa de Doctorado en Antropología Social y Cultural. Universidad de Granada. Bienio 1991-93	255
Programa de Doctorado en Antropología Social y Cultural. Universidad de Sevilla. Bienio 1991-93	258
Título Oficial de Licenciado en Antropología Social y Cultural	259
Seminario Hispano-Alemán de Romancero: la encuesta de la Sierra de Aracena	263

RECENSIONES

F. Gutiérrez Carbajo: <i>La copla flamenca y la lírica de tipo popular</i> (E. J. Rodríguez Baltanás)	269
C. Spínola: <i>Gastronomía y Cocina Gaditana</i> (M. J. Ruiz Torres)	270
M. J. Ruiz Fernández: <i>El Romancero Tradicional de Jerez: estado de la tradición y estudio de los personajes</i> (N. Vázquez Recio)	272
<i>Romancero tradicional de la provincia de Madrid</i> (M. J. Ruiz)	274
E. J. Rodríguez Baltanás: <i>Flamenco y Literatura</i> (D. Pineda Novo)	276
A. Murciano: <i>Andalucía a compás. (Mi poesía flamenca, 1950-1990)</i> (E. J. Rodríguez Baltanás)	279
V. Atero y M. J. Ruiz: <i>En la baranda del cielo. Romances y canciones infantiles de la Baja Andalucía</i> (C. García Tejera)	280
J. Escalera Reyes: <i>Sociabilidad y Asociacionismo: Estudio de Antropología Social en el Aljarafe Sevillano</i> (J. Muñoz Gil)	282
<i>La flor de la florentina. Cuentos tradicionales</i> (A. J. Pérez Castellano)	284

**Este número de El Folk-Lore Andaluz
se dedica a la memoria de Paco Vallecillo**



Francisco Vallecillo Pecino (Los Barrios, 1914 - Sevilla, 1990)

Homenaje a Paco Vallecillo

Conocí personalmente a Francisco Vallecillo sólo unos años antes de su muerte. Todavía no habíamos puesto en marcha la Fundación, y un buen día, en una reunión de amigos Alberto Fernández Bañuls y José María Pérez Orozco nos presentaron. Creo que era por el otoño de 1981 o 1982. Corrían los años primeros de mis investigaciones romancísticas y recuerdo que hablamos de gitanos y de romances. Vallecillo se interesó por mis trabajos y me indicó que en la discografía de Antonio Mairena podía encontrar el repertorio de los romances que el maestro conocía y cantaba, que no eran pocos. De todo me facilitó una información precisa, y quedamos en encontrarnos con Antonio Mairena para hablar del asunto. Aquella entrevista no se celebró, y bien que lo lamento. Me pareció Paco Vallecillo un hombre atento y cordial en su trato y un buen conocedor de lo que habíamos estado hablando. Por entonces no volví a encontrarme con él hasta que, años después, en 1985, la Fundación Machado iniciaba sus trabajos. Ya había muerto, un cinco de septiembre de 1983 el maestro Mairena, tan admirado -y tan amigo- de nuestro Paco Vallecillo.

Al crearse la Fundación, Vallecillo figuró en la nómina de los socios fundadores. Tengo que confesar que creí que como era coordinador de las actividades flamencas de la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, lo hacía sólo por indicación de don Javier Torres Vela, entonces Consejero. Y tengo que confesar, que, desde luego, me equivoqué. Y bien que me equivoqué.

Paco Vallecillo se zambulló de lleno en los afanes, proyectos y trabajos de la Fundación, y lo hizo con un entusiasmo más que juvenil. Desde el principio formó parte del Patronato y de la Comisión Ejecutiva, de modo que nuestras relaciones se hicieron, por momentos, estrechas y nuestro trato, frecuente. Entonces fue cuando yo empecé a conocer, de verdad, a este Paco Vallecillo que ahora todos recordamos con la gratitud de haber participado de su amistad y de habernos beneficiado de su hombría de bien.

En aquellos años iniciales de nuestra institución, cuando todo era problema, encontré siempre en él el apoyo cálido, la orientación acertada y la palabra amistosa de aliento. Era el primero en llegar a todas las reuniones que teníamos, y en las largas horas de discusión su experiencia nos orientaba. No le faltaba

vehemencia en sus planteamientos ni constancia en la defensa de sus opiniones, pero siempre lo hizo cuidando las maneras y escogiendo las palabras para no herir. Se preocupaba, sobre todo, de las actividades que de alguna manera pudieran incidir en el flamenco, y cuando se creó la Fundación Andaluza de Flamenco -que en buena medida fue el resultado y fruto de sus desvelos- sirvió siempre de puente cordial entre ambas instituciones. Recuerdo ahora su participación en el IV Coloquio Internacional del Romancero que celebramos en junio de 1987, donde, en una comunicación en colaboración con Manuel Martín, nos habló de Antonio Mairena y el romancero de los gitanos, como continuando la primera conversación que tuve con él. Conservo las numerosas cartas y misivas que me fue enviando a lo largo de estos primeros de la Machado -los últimos de su vida-, respondiendo, siempre a vuelta de correo, con extremada solicitud, de las más mínimas noticias que pudieran interesar a la Fundación. Había conservado hasta el final *-rara avis entre nosotros-* el gusto por la escritura epistolar.

Mientras que vivió no se proyectó nada ni se realizó ninguna actividad en la Fundación sin su colaboración y su presencia. Comprendí, a lo largo de estos años, que Paco Vallecillo había entendido en su más nítida esencia los objetivos de nuestros proyectos fundacionales, se había ilusionado con ellos y los había asumido como propios. Eran también los suyos. Y ésto cuando ya se sentía cansado por la edad y los achaques debilitaban sus fuerzas, pero no embotaron sus entusiasmos. Y así, hasta el final de sus días. Ahora, con estos trabajos, desde la revista que fundamos juntos, queremos rendir el homenaje a su memoria.

Pedro M. Piñero Ramírez

Presidente de la Fundación Machado

PACO VALLECILLO, MAIRENISTA, CHARLISTA Y ESCRITOR

Manuel MARTIN MARTIN

Fundación Antonio Mairena

Para mis anchas incapacidades, no es empresa fácil escribir del amigo al que se ha querido y del flamenco que nos ha de servir de modelo para el futuro. Son tantos los atributos por reseñar a fin de dibujar un perfil que no desmerezca del original, que uno ya no sabe qué admirar más, si la magna lección que ha impartido como aficionado ejemplar o su gesto de benefactor hacia los demás.

Como andaluz espectacularmente humilde, el que su altruismo mereciera tardíamente la Medalla de Andalucía no es cosa que le envaneciera o preocupara. Para Vallecillo siempre tuvo la extraordinaria virtud de prescindir de sí mismo, y no por una consideración de falsa modestia, sino por escrúpulos de cortesía ante los verdaderos protagonistas del flamenco.

Radical e intransigente con las adulteraciones, jamás cedió ante los problemas que genera la defensa de la pureza jonda. Cuando menos dió la cara en los conatos de polémica entre impugnadores y defensores. De ahí que fuese la desesperación de los malos cantaores, la pesadilla de los ventajistas y la guía de los buenos aficionados. Eso sí, expresándose con su acostumbrada sinceridad no exenta de delicadeza para no herir la falibilidad de los oportunistas.

Por su modo tan personal de sentir el cante gitano-andaluz (guardó fidelidad a la máxima mairenista de que «el cante me duele porque ha sido toda mi vida»), se le ha juzgado en ocasiones contradictoriamente, sobre todo por quienes escriben y hablan de oído. A Francisco de la Brecha, azote de los insensatos, algunos no lo comprendieron o no lo quisieron comprender —como decía Gerardo Diego—, porque la comprensión era obligada.

Sus ideales reivindicadores, permanentes y actuales, respondieron al crédito y al prestigio que supo ganarse año tras año. Y sesenta años invirtiendo su tiempo y sus ahorros, sacrificando a la familia incluso, por dignificar este arte,

son muchos como para que no perpetuemos su nombre en la lista de los valedores insobornables del flamenco.

Quien tuvo el corazón de un niño, el alma de genio y una inteligencia fuera de lo común para lo jondó, ha visto su nombre impreso, con gruesas letras de oro, en el libro de las grandes gestas andaluzas. Gracias le sean dadas desde Andalucía en nombre del flamenco y de los flamencos. Ni los alanceadores de moro muerto conseguirán, pues, que su ausencia resulte cada día más visible.

Al tiempo presente, mientras desempolvo una pesada caja de cartón donde conservo el material que me fue enviando Paco Vallecillo desde que me lo presentara el maestro Mairena, los recuerdos se suceden cargados de nostalgia. En la última imagen que retengo aparecen como testigos los responsables jaeneros de la Revista Candil, entre los típicos olores y el monacal silencio de una clínica sevillana. Un cómodo sillón en el que tomé asiento, se ajustaba separando las dos camas de la habitación. Sobre el borde de una de ellas, los amigos de Jaén. En la otra, postrado sobre el lecho del dolor, mi admirado amigo. Su conversación, amena y densa pese a los males, propia en un hombre de elevada cultura mediterránea, giraba en torno a sus vivencias y a los inminentes artículos que juntos pretendíamos publicar acerca del «flamenco light».

Cuantas evocaciones acuden ahora a la memoria funden su personalidad dentro de un mundo reducido por incomprendido, pero siempre lleno de vida. Sin perder nunca de vista el ámbito en el que se realiza, hemos de tener presente que si Antonio Mairena había conseguido hacer una síntesis casi simbiótica entre el discurso gitano y su música máspreciada, su entrañable Paco Vallecillo persiguió los mismos objetivos, aunque por camino distinto. En cualquier caso, ambos se reflejaron recíprocamente, dejando entrever un fondo común: su amor por el cante verdad.

A nadie debe extrañar, por tanto, que quien tenía un modo estético preconcebido, acabara uniéndose a la contemporaneidad del mairenismo y a una afinidad conceptual que le harían propender a una no menos palpable solidaridad con dicho movimiento. Y ello fue notorio tanto en sus diálogos privados como en las charlas públicas (nunca admitió el término conferenciante).

En este sentido, quien fuera director cultural de la Fundación Antonio Mairena, se mostraba chispeante, mordaz e ingenioso en la intimidad, y de una inteligencia poco común entre los flamencos charlistas de su tiempo.

Paco Vallecillo, a mayor abundamiento, es el personaje destacado de una época dorada sobre la que supo elevarse a fin de retratarla fielmente en el escenario de una conversación. Su especial juego dialéctico le permitía hermanar palabras que derivaban en la fecundación de un lenguaje culto, claro y directo. De ahí que una fina capacidad expresiva le posibilitara dibujar tan sugestivos ambientes de nocturnidad que dieron pie a que otros los contáramos en primera

persona. Igualmente, su gran carga de humanidad nunca impidió que su visión sobre este hecho cultural o sus comentarios referente a los protagonistas, equivalieran a un bisturí que hurgaba en lo más profundo del alma, en la auténtica esencia del rito.

También como escritor acertó a interpretar y reflejar escrupulosamente gustos y sentimientos del cante gitano de su tiempo. En sus reflexiones palpitaba un corazón sincero, generoso y desapasionado, sin dejar por ello de frecuentar el campo del análisis político, en el que consiguió trabajos de un nivel muy estimable.

Echando una ojeada a sus testimonios, observamos la casi total ausencia de tópicos y elementos superfluos, atajando siempre el verdadero núcleo que subyace en la ceremonia jonda. Así, enfocada con una nueva óptica los postulados de Ricardo Molina, y a medida que aparecen sus escritos, éstos destrozan inmediatamente los convencionalismos previos y no pocos aficionados siguen sus huellas por la inmediatez y la hondura de unos análisis marcados con indudable acento reivindicador. Por el contrario, justo es resaltar a los muchos escritores que, aún haciendo causa común, todavía no han descendido de las etéreas nubes del flamenco trivial.

Así las cosas, con Paco Vallecillo se subraya el matiz moreno del cante, con el sentimiento noble de la recuperación y exaltación de la expresión gitana por mor de unos intérpretes, si no más populares e importantes, cuando menos no tan corrompidos a los ojos de la Jondología en decadencia, lo cual es un eco próximo a los principios mairenistas.

En los últimos años, a tan ilustre andaluz, sus observadores lo contemplaban como aislado y sin continuidad. Había un especial interés por atacarle vílmente por la espalda y parecía existir un abismo insalvable entre la desinformación de sus críticos y la realidad. Con todo, sus amigos de verdad, entre los que tuve el honor de encontrarme, sabemos que con él se llega a la cima de una larga lista de nombres de la historia flamenca, por más que, quien dedicó al flamenco su vida y sus mejores esfuerzos, asomado últimamente al despacho de la desilusión y el descontento, se haya ido físicamente cuando vivimos un momento de seria tensión en el arte de siempre.

Pese a ello, aquellos ejemplos suyos que incidieron directamente en los avatares de la escena flamenca, no han caído en el olvido. Paco Vallecillo ocupará durante mucho tiempo un lugar preeminente en nuestra historia y en nuestras vidas, tanto por sus iniciativas en el campo de la creación –Revista Flamenco, Tertulia Flamenca de Ceuta, ITEAF, Confederación Andaluza de Flamenco, Fundación Antonio Mairena, etc.–, como por sus aportaciones doctrinales en el terreno de la investigación.

ARTICULOS

LOS ANDALUCES ANTE LA MUERTE

Una aproximación desde la Antropología Cultural

José MUÑOZ GIL

Universidad de Sevilla

*«Mi niña quedó tranquila,
dolido mi corazón.
¡Ay, lo que la muerte ha roto
era un hilo entre los dos!»*
(Antonio Machado)

Una breve mirada a la historia de la cultura humana pone inmediatamente de manifiesto la agigantada presencia de la muerte, cuyas manifestaciones aparecen en las muestras artísticas de todos los pueblos conocidos; todas las religiones de la Tierra han pretendido dar su respuesta ante el fin del hombre, y, en muchas ocasiones, la muerte ha sido el centro en torno al que se ha organizado la vida.

De ahí se deduce que acercarse al tema de la muerte es una empresa no exenta de dificultades. Si desde la perspectiva científica los problemas derivan de la falta de estudios consistentes, en el ámbito de la antropología, las dificultades provienen de lo mucho que se ha dicho, pensando o creado en relación con la muerte. Porque cuando se trata de la muerte de un ser humano los fenómenos fisiológicos no lo son todo, pues al acontecimiento humano se sobreañade un conjunto complejo de creencias, emociones y actos que le dan un carácter propio.

La muerte de un ser querido deja siempre un vacío muy difícil de llenar. Ante este hecho, la reacción de duelo que experimenta una persona pasa por tres fases bien diferenciadas: negación, aceptación y recuperación. La intensidad y duración de estas fases depende de muchos factores, particularmente del grado de significación de la persona fallecida y de si la muerte acontece de forma repentina o, por el contrario, es esperada. En líneas generales, el sentimiento más profundo de desolación se experimenta en los primeros momentos de la pérdida de la persona querida y va decreciendo con el paso de los años. En algunos casos

la pena es tan intensa que es necesario ayudar a la persona a superar estos momentos. En concreto, las personas que se han quedado viudas reducen significativamente sus contactos sociales, sufren más su soledad y presentan un índice más elevado de suicidio y muerte que las casadas. Algunos antropólogos afirman, que jamás el hombre ha aceptado globalmente, como individuo o como grupo, que la muerte sea algo natural y lógico, el final necesario de toda vida. Por eso ha seguido preguntándose, ha reflexionado con la filosofía a su alcance y ha buscado en los ritos religiosos un sentido a la turbadora e inaceptable evidencia de la muerte.

Muerte y Cultura

La opinión más extendida en nuestra cultura es que la muerte se cumple en un instante. El plazo de dos o tres días que se intercala entre el deceso y la inhumanación no tiene otro objeto que el de permitir los preparativos materiales y la convocatoria de parientes y amigos. Después de esta brusca catástrofe comienza un luto más o menos prolongado, y en determinadas fechas, especialmente a primero de Noviembre, se celebran ceremonias conmemorativas en honor del difunto. Pero los hechos que presentan otras culturas no entran en el mismo esquema «los cuerpos muertos sólo están en la sepultura donde se les colocó en principio a modo de depósito» (Hertz, 1990:15), ya que después de cierto tiempo son objeto de nuevas exequias. Esta diferencia en la práctica no es un simple accidente, sino que exterioriza el hecho de que la muerte no siempre es representada y sentida como lo es entre nosotros. Los pueblos del archipiélago Malayo no acostumbran a transportar inmediatamente el cadáver a su última sepultura hasta que se cumpla un período más o menos largo, durante el cual el cuerpo permanecerá depositado en un asilo temporal. Este modo de sepultura provisional, aunque sea al parecer el más extendido en el archipiélago Malayo, no es el único existente. Este período de espera tiene una duración variable, algunos autores mencionan un plazo de siete u ocho meses a un año entre la fecha de la muerte y la celebración final o «Tiwah», que consiste en una fiesta que dura varios días, y a veces incluso un mes y tiene una importancia extrema para los nativos; para ello precisa unos preparativos laboriosos y unos gastos tales que suelen dejar en la miseria a la familia del muerto; numerosos animales se sacrifican con este motivo, siendo consumidos en grandiosos banquetes.

La muerte no se limita a poner fin a la existencia corporal visible de un vivo, sino que además destruye al ser social inserto en la individualidad física, a quien la conciencia colectiva atribuía una importancia y dignidad más o menos fuerte. Ahora bien, este ente ha sido constituido por la sociedad mediante auténticos ritos de consagración, poniendo en juego energías proporcionales al valor social del difunto. Por ello, los pueblos «primitivos» no ven en la muerte un fenómeno natural,

sino siempre la acción de influencias espirituales. Sin embargo, en nuestra cultura la Iglesia cristiana garantiza a los que están plenamente integrados en ella «la resurrección y la vida». Por medios de los ritos adecuados, aquello que es obra de la propia colectividad se convierte en atributo de una persona divina que, por su muerte-sacrificio, triunfa sobre la muerte y libera de ella a sus fieles. De este modo la resurrección, en lugar de ser efecto de una ceremonia determinada, es efecto de la gracia de Dios.

Así como la muerte para la conciencia colectiva es claramente el tránsito de la sociedad visible a la sociedad invisible, análoga operación tiene lugar cuando el joven es extraído de la sociedad de las mujeres y de los niños e introducido en la de los hombres adultos. Esta integración nueva implica un cambio profundo de su persona, una renovación de su cuerpo y su alma. El estrecho parentesco que une los ritos funerarios y los de nacimiento o matrimonio; al igual que la muerte, ambos sucesos provocan una ceremonia importante donde la alegría se mezcla con cierta angustia. En nuestra sociedad las etapas sucesivas de nuestra vida están escasamente marcadas y dejan percibir constantemente la trama continua de la vida individual. Sin embargo, en las sociedades simples con una estructura interna más compacta y rígida, conciben la vida de un hombre como una sucesión de fases heterogéneas.

El hecho brutal de la muerte física no basta para consumar la muerte en las conciencias; la imagen del que acaba de morir forma aún parte del sistema de cosas de este mundo, y sólo se separa de él poco a poco, a través de una serie de desgarros interiores. Por eso se impone la noción de «un estado intermedio entre la muerte y la resurrección, durante el cual se supone que el alma se libera de la impureza mortuoria y del pecado que le quedaba» (Hertz, 1990:15). Así pues, si se precisa cierto tiempo para desterrar al muerto del país de los vivos, es porque la sociedad, sacudida por el choque, ha de recuperar poco a poco su equilibrio. En la cultura tradicional andaluza, los muertos comunes, no sólo los héroes, conviven de alguna manera con los vivos, conviven en el recuerdo y son recordados, a veces suceden fenómenos de apariciones, que se manifiestan a través de los ruidos, luces e incluso la presencia «física» del difunto. «Algunos informantes me contaron algunos sucesos ejemplares y terribles en los que familiares vivos recibieron la visita de las almas en pena de sus olvidados e insatisfechos parientes fallecidos» (Brandes, 1989:109). Estos fenómenos se reflejan muy bien en la tradicional sentencia: «¡Descanse en paz!», descanso que se le desea al muerto, pero sobre todo a los vivos. También cuando se menciona a un difunto se suele decir: «¡Que en gloria esté!», esta vez referido a que el difunto se libere de la impureza mortuoria. Así pues la familia necesita recuperar su equilibrio y tranquilizar su conciencia. En este sentido los muertos influyen en la vida de los vivos, porque éstos se perciben como si estuvieran presentes y fueran conscientes «las mujeres de Montero [Cazorla] crean un lazo de unión temporal

de los familiares vivos con los muertos. Ellas son las encargadas de los fallecidos y las que les demuestran que son recordados. Los hombres despiden de este mundo a los muertos mientras que las mujeres les cuidan en el otro; ambas operaciones son necesarias para asegurar la tranquilidad del alma del fallecido» (Brandes, 1989:112). A veces, también se invoca a los difuntos, en la socialización de los menores, es frecuente escuchar a las viudas decir: «¡Si tu padre levantara la cabeza!», cuando éstos se resisten a acatar las normas sociales.

Ritos y costumbres

El duelo está generalmente regido por un estricto protocolo y es al mismo tiempo un deber religioso y social; su expresión externa certifica ante el difunto la certeza de que no está olvidado, creando a la vez una nueva relación con los antepasados muertos y fortaleciendo en consecuencia la unidad social, que sufriría un debilitamiento si faltasen los ritos de luto con toda su tremenda carga de significados.

El primer rito funerario-comunitario es el velatorio, donde amigos y parientes acuden a la casa del difunto y van relevándose unos a otros hasta la hora del entierro. En los velatorios existe la tradición de invitar a los asistentes con café, dulces y licores. En este acto es donde comienza el luto -el duelo en sentido formal-, las mujeres se recluyen y visten de negro durante meses o años, dependiendo del parentesco del difunto o circunstancias personales. En todo caso, el rigor y la duración del luto para las mujeres es mayor que para sus maridos. Los procedimientos funerales que tienen lugar después de la vela pueden ser divididos en cuatro partes diferentes: el cortejo de la casa del fallecido a la iglesia, la misa funeral, la procesión de la iglesia al cementario y por último el entierro del cadáver. Hecho el sepelio vuelven los acompañantes a la casa mortuoria, y al llegar se sitúan en dos filas para que pase el duelo. Por lo general a los nueve días después del sepelio se celebra la primera misa de difunto, transcurrido el novenario hay misas a las que asisten la familia y amigos, esta práctica está muy extendida en casi todos los pueblos andaluces, sobre todo las misas «cabo-de-año». En las localidades que existe Hermandad de Animas, muy generalizada en el sureste de Andalucía: Alpujarra granadina y almeriense, y comarca de los Vélez (Almería) ésta costea nueve misas a todo el que fallezca en estas poblaciones, pertenezca o no a la Hermandad. Todas las cofradías y hermandades mantienen este compromiso con sus hermanos difuntos. Algunas conservan la tradición de aportar su «Paño de Difunto» en el sepelio de sus hermanos, como es el caso de las cofradías de penitencia de Alcalá de los Gazules (Cádiz), además su hermandad patronal «Ntra. Sra. de los Santos» ofrece el suyo a todos los alcalaínos fallecidos. Pero para los estratos sociales más deprimidos, con el entierro terminan sus prácticas religiosas.

La gastronomía va siempre unida a las celebraciones festivas, así pues los ritos relacionados con los difuntos también tienen como base la comida -no hay que olvidar los banquetes funerarios ligados a infinidad de culturas, incluida la nuestra-. Para estos primeros días de Noviembre, en numerosos pueblos de nuestra geografía se hacen panecillos con almendras, huevos y azúcar, así como una variada gama de dulces de aceite.

Manifestaciones funerarias

El cuerpo, una vez cadáver, no es abandonado a la descomposición, sino que existe una preocupación constante por el reposo postrero, pues hay que proporcionarle unos cuidados concretos y una sepultura regular, no sólo como medida de higiene, sino por obligación moral. La inhumación o enterramiento consiste en depositar el cuerpo del difunto en el interior de la tierra. Este gesto, aparentemente trivial, estuvo y está vinculado aún en muchos hombres a antiquísimas convicciones religiosas, así como la cremación o incineración, práctica frecuente de los pueblos antiguos, y hoy tan actual en las grandes urbes andaluzas. Al igual que cualquier otro grupo humano, el pueblo andaluz ha asumido la muerte de los miembros que componen su colectividad desde su propia cultura. Estas manifestaciones funerarias que la cultura andaluza nos ha legado, sirven para interpretar los planteamientos y las soluciones sucesivas que los habitantes de esta Tierra han venido dando a este hecho de la muerte.

Una de las manifestaciones culturales perdurables «in situ» son los monumentos funerarios de la época megalítica, los dólmenes del «Romeral», Antequera (Málaga) y «Cuevas de la Pastora» en Castilleja de Guzmán (Sevilla), son testimonio de cómo en torno a la muerte y a los muertos se edificaban las construcciones más monumentales. En la Bética romana, el cementerio tenía que estar a las afueras de la ciudad, y estaba prohibido enterrar a los muertos «in urbe», la Necrópolis de Carmona (Sevilla) testimonia esta práctica. Sin embargo, con el tiempo los muertos van a entrar en las ciudades, este fenómeno comienza con los mártires. A éstos, según la norma, se les daba sepultura en las afueras de la ciudad, después sobre su sepultura, se edificaba una basílica, y llega un momento en que la distancia entre la ciudad y este lugar desaparece. Las prohibiciones se trasgreden, y cementario e Iglesia acaban por confundirse.

Así pues, durante la Edad Media se realiza una aproximación entre el mundo de los vivos y el lugar de descanso de los muertos; en la Edad Moderna esta proximidad se va a mantener. Las capillas laterales de las iglesias eran los lugares destinados a las sepulturas. Estas capillas funerarias pertenecían a hermandades y cofradías, o bien eran capillas familiares. Entre los deberes y obligaciones de estas hermandades figuran la asistencia al moribundo en el momento de la «preparatio mortis», la de suministrar una sepultura en un lugar

santo, y la de ofrecer sufragios por el alma del difunto, práctica que aún se conserva en pueblos y ciudades. En este cementerio de la iglesia no pueden enterrarse moros, judíos, herejes, excomulgados ni ninguna otra persona que no profese la religión católica. El hecho de que los muertos hayan entrado en las iglesias no es impedimento para que este patio o atrium se convierta en lugar público. El cementerio no era sólo lugar de enterramiento sino también asilo; es un lugar de comercio, de bailes y danzas o, simplemente, lugar de paseo. La muerte era un espectáculo familiar, y vivos y muertos conviven en un lugar sagrado del que puede ser ejemplo perfecto el cementerio parisino de los Santos Inocentes, según algunos autores.

Sin embargo, durante el siglo XVII comienza a elevarse las primeras voces contra esta práctica, aunque es ya en el siglo XVIII cuando, por razones de presión demográfica y de higiene, se formulan las primeras críticas fundamentadas. En España, las primeras normas prohibitivas contra esta práctica se darán durante el reinado de Carlos III. En Noviembre de 1868 se autorizó el primer cementerio municipal de Madrid. La autorización y la nueva nomenclatura que se daba al cementerio significaban que se atribuía al Estado un derecho que siempre la Iglesia había creído exclusivo. La Iglesia reaccionó vivamente considerando esta secularización como un nuevo expolio de la propiedad eclesiástica, sirva de testimonio el cementerio de Constantina (Sevilla), que está administrado por el párroco y aún conserva la inscripción de «Cementerio Parroquial». A partir de 1900 se agudizan las tensiones, hasta que con la proclamación de la II República acaba con la situación. La ley de 30 de Enero de 1932 plasmaba en su artículo 1º una nueva realidad jurídica y política, en relación con los enterramientos. «Los cementerios municipales -decía este artículo- serán comunes a todos los ciudadanos, sin diferencias fundada en motivos confesionales. En las portadas se pondrá la inscripción Cementerio Municipal y la autoridades harán desaparecer las tapias que separan los cementerios civiles de los confesionales, cuando sean contiguos...». El día 10 de Diciembre de 1938, el general Franco derogaba toda la legislación republicana. De hecho, no se llevó a cabo la aplicación de esta disposición legal, sino que hubo, sin duda, una gran flexibilidad en su interpretación y puesta en práctica.

Hasta el siglo XIX no hubo cementerios públicos en Sevilla; con anterioridad existían tres empalizadas, una situada en el barrio de Triana «en frente de la alcantarilla que se llamaba de la Pava» (Hauser, 1882:94); otra próxima a la venta de Eritaña (Cementerio de San Sebastián) y otra pasando el Hospital de San Lázaro. A estas empalizadas se llevaban los cadáveres de los pobres que carecían de medios para pagar sepultura, sobre todo en los casos de epidemias, pues los que tenían recursos eran enterrados en las iglesias. El 1 de Enero de 1853 se inauguró el *Cementerio de San Fernando*, para el cual se destinaron unas 20 hectáreas de superficie. «Su terreno se destina a tres clases de sepulturas de diferente precio, además las hay individuales para párvulos. Después hay

comunes donde se inhuma los cadáveres con cajas y otras donde se entierran sin ellas. Hay también una fosa común, donde se depositan los cadáveres de los que no pueden pagar; y por otro lado hay panteones más o menos suntuosos. También hay osarios que se adquieren para depósitos familiares» (Hauser, 1882:95). El día 14 de Diciembre de 1931, el alcalde de Sevilla: «señor La Bandera dio un simbólico empujón a la pared divisoria del cementerio civil con el católico y pronunció unas palabras relativas a la puesta en vigor del artículo 27 de la Constitución Republicana» (Jiménez, 1978:214). Sin embargo, hasta hace muy poco tiempo, este camposanto disponía de unos terrenos conocidos con el nombre de «corralito», donde se enterraban judíos, moros, protestantes, suicidas y vagabundos. En la actualidad el Cementerio de San Fernando es uno de los más artísticos de Andalucía, por ello numerosos artistas y personajes populares desean ser enterrados en este camposanto, aunque no sean de Sevilla, en él se encuentran, en lujosos mausoleos, Joselito el Gallo, Juan Belmonte, Paquirri, Enrique el Cojo, Antonio Machín, La Niña de los Peines, etc.

La mayoría de los cementerios son considerados como lugares tétricos y están situados en parajes muy apartados, o por el contrario forman parte del paseo vecinal, como es el caso del camposanto de Zahara de la Sierra (Cádiz). Otros están situados en pintorescos paisajes con maravillosas vistas, como el de Casabermeja (Málaga), escalonado sobre una colina, construido en el siglo XVII, recientemente declarado monumento histórico-artístico, o el de Benadalid (Málaga), ubicado en el interior de un castillo árabe. Pero lo usual es que estén fuera del pueblo y suelen tener una capilla o ermita, una sala de autopsia y en ocasiones una casa para el enterrador. Además cuentan con varios patios rodeados de muros, en ellos se encuentran los nichos, las bóvedas y sepulturas para varios cadáveres de una misma familia. En los primeros patios suelen estar los mausoleos y panteones pertenecientes a instituciones religiosas, los cuales son de propiedad, en algunos aparece el rótulo que lo indica; las sepulturas más frecuentes son bóvedas de ladrillos adosadas al mismo (nicho) y en tierra, ocupadas por las clases modestas en régimen de alquiler. Las lápidas de los nichos son de mármol blanco por lo general, y llevan inscripciones referidas al difunto y alguna imagen de santos. En la actualidad los difusores de estos santos son los propios marmolistas, ya que las lápidas son elaboradas en series, sin embargo en el pasado pesaba más la influencia de los santos locales y las órdenes religiosas. Los mausoleos, que alojan a grandes familias se adornan con cruces, estatuas, candelabros, floreros, etc. También existen pequeños nichos destinados a osarios particulares, que suelen ser de propiedad o en régimen de alquiler, además de un osario o fosa común. Los nichos suelen adornarse con crucifijos, imágenes, fotografías, etc. Ultimamente están muy extendidas las lápidas y cruces de altos precios, generalmente costeadas por familiares emigrantes, pero abundan más los nichos con lápidas modestas en cuya inscripción aparece el nombre del que allí yace y la fecha de su muerte. En las viejas lápidas se

encuentran epitafios que expresan una amplia gama de sentimientos, como dice una lápida del cementerio de Málaga:

*«La deuda que los mortales
contrajeron al nacer
pagó dejándolo de ser»
(Pedro Alcántara)*

Celebraciones

El culto y la preocupación por los difuntos que vagan penando por sus culpas, ha formado parte de la mentalidad colectiva de las civilizaciones más antiguas; tradición que tiene un fuerte arraigo popular, tanto en la Alpujarra Baja como Alta, citadas anteriormente. La panda de Animas de Vélez-Blanco, agrupación folklórica compuesta principalmente por hombres mayores, que tañen los más sencillos instrumentos (panderos, triángulos, castañuelas, pitos y guitarras...), sale a la calle para interpretar coplas improvisadas cuyo objeto es el recaudar dinero para celebrar misas en sufragio de las almas del purgatorio. Este culto de las ánimas, puesto en manos de los jóvenes se convierte en pretexto festivo, de cita, de encuentro y contacto entre sus habitantes, cuyos asentamientos son muy dispersos. «Como toda manifestación festiva tiene aspectos lúdicos, estéticos, y como forma recaudatoria pública, encierra todas las connotaciones de manifestaciones de la propiedad personal, situación social, prestigio y protagonismo ante la comunidad» (Fernández, 1989:153). Es una fiesta que tiene por objeto recaudar en dinero o especie, fondos para el culto de las ánimas; asimismo, esta recaudación ayuda a los gastos del entierro de los más pobres. Esta manifestación lúdica y de religiosidad popular está en ascenso en los últimos años, motivado, entre otras razones, por la afluencia de emigrantes y desplazados en estos días y la necesidad de identificación social con su comunidad en tiempos de crecimiento urbano y disgregación social.

En el vigente calendario religioso-festivo los «muertos», «ánimas» o «fieles difuntos» se conmemora el día 2 de Noviembre con la visita ritual a los camposantos y el adorno floral de sus tumbas. En Cazorra (Jaén), el día 1, festividad de Todos los Santos, la gente visita las tumbas de sus familiares, vigilando que las velas estén encendidas, rezando y visitando las diferentes tumbas de la familia. Al final de la tarde, justo antes de anochecer, hay una misa en el cementerio en honor de los muertos. En Zahara de la Sierra (Cádiz) tienen la costumbre de velar a los difuntos durante toda la noche y por la mañana todo el pueblo visita el camposanto, ocasión que aprovechan para estrenar las prendas de invierno.

Los días que preceden a esta festividad es aprovechada por los familiares de los difuntos para arreglar los nichos. Estas tareas preparatorias consisten

principalmente en blanquear las paredes de las tumbas y darle un repaso general de pintura, además aprovechan la ocasión para renovar las flores artificiales y colocar jarrones con flores naturales, exorno que no suele faltar durante todo el mes de Noviembre. En las pequeñas localidades existe la costumbre de «adecentar» los nichos de las familias ausentes del pueblo, bien por la emigración o por falta de familiares. Este ritual familiar lo realizan fundamentalmente mujeres, que aprovechan la ocasión para iniciar a las adolescentes en esta práctica; ya que suelen acompañar a sus madres para hacer estas labores. «En la vida cotidiana las mujeres son las encargadas de cuidar la limpieza. En el día de Todos los Santos este rol se transfiere a las tumbas familiares donde las mujeres friegan y abrillantan lápidas y las adornan con cirios y flores» (Brandes, 1989:114). En Cazorla, al igual que en la mayoría de los pueblos andaluces, el cementerio se concibe como una extensión colectiva de hogares individuales.

Sin embargo, en las grandes urbes estas prácticas preparatorias están decayendo, debido a que la unidad familiar es menos numerosa y algunos difuntos no tienen parientes próximos, o bien los familiares más allegados optan por pagar los servicios de limpieza y mantenimiento a una limpiadora del camposanto, contratando sus prestaciones para todo el año, práctica muy generalizada entre las mujeres trabajadoras. A pesar de ello, en estos macrocementeros es donde se observa mayor abandono, en contraposición con los camposantos de los pueblos, donde la solidaridad vecinal está más generalizada, ya que los familiares suelen preparar su sepultura y las contiguas si observa signo de abandono. En este sentido, en estos pequeños cementerios el proceso preparatorio es más comunitario e intenso que en las ciudades, que centra la festividad de fieles difuntos a la tradicional ofrenda floral del día 1 de Noviembre, asistiendo numerosas personas, sobre todo parientes del difunto que aprovechan este acto para reunirse en familia.

Conclusiones

El pueblo andaluz ha asumido la muerte de los miembros que componen su colectividad desde su propia cultura, al igual que los demás pueblos de nuestra geografía. Podríamos decir que también los andaluces hemos producido una cultura en torno a este hecho de la vida que es la muerte, porque la muerte está indisolublemente ligada a la vida, siendo parte y expresión de ella. Consecuentemente, son los que viven los que protagonizan la cultura de la muerte.

Así pues, culturizar la muerte es humanizarla, integrándola en un contexto de símbolos, de ritos y de manifestaciones sociales y artísticas, atendiendo al conjunto de significados y dimensiones que engloban la religiosidad popular andaluza, caracterizada por el sentimiento fatalista de la vida, la obsesión por la muerte y el sufrimiento, la relación utilitarista y pragmática con la divinidad y el

carácter emotivo de la identificación con lo religioso. Estas manifestaciones religiosas forman parte de las propias tradiciones y cultura, son una expresión de la identidad del grupo al que pertenecen y sirven por tanto de vehículo y símbolo de identificación y de pertenencia de una colectividad. Esto explica el hecho de que personas y grupos poco practicantes se identifican de hecho con estas expresiones, que aunque han perdido en parte sus significado religioso, se conservan como parte de las tradiciones y de las raíces de nuestro pueblo. A lo largo de los siglos, la tradición ha ido forjando ritos que, en Noviembre, hablan más que nunca de la vida y de la muerte. Sin embargo, en nuestra cultura urbana, la muerte está dejando de ser una celebración. Los cementerios, excepto en estas fechas, se visitan cada vez menos, además se va a «lo justo», a dejar unas flores, a rezar una oración, y rápidamente fuera. En este sentido, las muertes en las grandes ciudades son anunciadas pero no celebradas, además más que un rito de paso a otra situación, como en otras culturas es una ceremonia final y, consecuentemente, la presencia de los muertos en nuestra vida urbana es menos relevante que en los pueblos andaluces.

Bibliografía

- Alvarez Santaló, C., Buxó, M.J. y Rodríguez Becerra, S. (Coords.): *La Religiosidad Popular*. Vol. II: Vida y Muerte. Anthropos y Fundación Machado. Barcelona, 1989.
- Brandes, S.: «Distinciones sexuales en el ritual mortuario de Monteros». En *El Folk-Lore Andaluz*. Núm. 3. Fundación Machado. Sevilla, 1989, págs. 109-124.
- Brisset, D.E.: «Fiestas y cofradías de Inocentes y Animas en Granada». En *Grupos para el Ritual Festivo*. (M. Luna, coord.). Editora Regional de Murcia. Murcia, 1989, págs. 211-220.
- Buxó, M.J.: «Antropología de la muerte: símbolos y ritos». En *II Kultura herrikoia buruzko nazioarteko topaketak*. Gobierno Vasco. Bilbao, 1986, pág. 15.
- Dudnow, D.: *La organización social de la muerte*. El Tiempo. Buenos Aires, 1971.
- Elíade, M.: *Lo sagrado y lo profano*. Labor. Barcelona, 1988.
- Fernández Manzano, A. y R.: «Las ánimas de la Alpujarra». En *El Folk-Lore Andaluz*. Núm. 3. Fundación Machado. Sevilla, 1989, págs. 153-170.
- Hauser, A.: «De las condiciones anti-sanitarias de Sevilla». En *Estudios Médico-Topográficos de Sevilla*. Estudio Tipográfico del Círculo Liberal. Sevilla, 1882, pág. 94.
- Hertz, R.: *La muerte y la mano derecha*. Alianza. Madrid, 1990.

James, E.O.: *Introducción a la historia comparada de las religiones*. Cristiandad. Madrid, 1973.

Jiménez Lozano, J.: *Los cementerios civiles*. Taurus. Madrid, 1978, pág. 214.

Limón Delgado, A.: *Costumbres populares andaluzas de nacimiento, matrimonio y muerte*. Diputación Provincial. Sevilla, 1981, pág. 257.

Pascua Sánchez, M.J.: «El hábito y la sepultura». En *Actitudes ante la muerte en el Cádiz de la primera mitad del siglo XVIII*. Diputación Provincial. Cádiz, 1984.

Rodríguez Becerra, S.: *Las fiestas de Andalucía*. Editoriales Andaluzas Unidas. B.C.A. Sevilla, 1985.

V.V.A.A.: *Los cementerios en la Sevilla del siglo XIX*. Caja de Ahorros El Monte.

LA VIDA CONTRADICTORIA DE LA BEATA (Una aproximación a la realidad jiennense)

Manuel AMEZCUA

Una de las formas de promesa típicamente femenina es la de lucir durante un tiempo determinado un vestido con los colores de alguna advocación religiosa. La indumentaria consiste en un hábito, generalmente de retal de paño, recortado a la altura de las rodillas y ceñido a la cintura con un cingulo. El llevarlo supone no solo manifestar públicamente el favor recibido por la vía sobrenatural, sino que también compromete a la mujer a ejercer una vida devota y a realizar durante este tiempo frecuentes obras de caridad.

En la actualidad se trata de una estampa asociada casi con exclusividad a los ambientes rurales o marginales, con lo cual la mujer que viste hábito de promesa está dejando traslucir su origen humilde, a diferencia de las de clase alta que emplean como formas de promesa preferentemente las mandas piadosas, las limosnas y los regalos de objetos valiosos (joyas, mantos, etc.) a las imágenes de su devoción. Esta diferenciación social da lugar a una cierta picaresca en el desarrollo de la costumbre, de forma que la mayoría de las veces el hábito es costeadado por unas para ser lucido luego por las otras. En el pequeño pueblo jiennense de Frailes, donde aún pervive la creencia en las apariciones de los difuntos, a esta mujeres se les llama *beatas* y algunas, por obtener el hábito gratis, se dedican a perturbar la paz espiritual de las familias pudientes pretestando locuciones con las ánimas de sus antepasados, que no cesarán hasta ver cumplida la promesa. También en Bélmez de la Moraleda se daba la costumbre, que es recogida por Martín Serrano entre el abundante material de campo que transcribe para su estudio sobre *las caras* (Martín Serrano, 1972:97):

Ultimamente, ya de los últimos casos que se pueden dar así de estos, una tía mía soltera, se murió con 40 años -que estuvo unida siempre, muy unida a nosotros-, y nosotros, de chirigota, y de broma siempre, le desíamo: «tía (...), le desía yo, si tu te muere antes que yo, vienes y me dices lo que

hay por hay, y si yo me muero ante que tú, yo vengo y te lo digo a tí». Y quizá se aprovechaba de esto una vecina nuestra, que había, (...), que era una de estas beatas que rezan en este santo y en el otro... –y cuando ya mi tía murió, yo estaba entonces colocada, y voy un día al trabajo a casa y me dice mi madre: «mía tu la que tenemos de verdadera papeleta». Digo «¿qué pasa, mamá?», dice, «Pues que viene [la vecina], que dice que se aparece tía (...) y yo la he puesto en la puerta de la calle como es natural», dice: «pero no me deja viene una y otra vez, y otra vez». Digo: «bueno, pues tu me la mandas allí, al [lugar de trabajo], y la mandas allí, que yo me entenderé con ella»; y fue allí, efectivamente: «¡ay, mire usted! señorita, por dios, por lo que más quiera usted, no lo tome usted a chirigota, que es verdá que su tía se me aparece». Y yo le digo: «mi tía era una mujé muy formá(l) y yo tengo un trato hecho con ella de que se me aparecería a mí, y no a usted, y naturalmente como usted comprenderá, ahora no va a salirse por la tangente y le va a salir a usted y a mí no; como usted comprenderá no puede ser. Así es que no» –digo– «usted le dice que no sea informal y puesto que el trato fue que me saliera a mí, que venga y me salga, y que lo que ella quiera, que yo se lo hago». Esta mujer lo que buscaba, es que le hicéramos un hábito del Carmen, o un vestido nuevo. Entonces mi padre, sin que nosotros nos enteráramos –porque mi padre y yo nos oponíamos rotundamente al asunto– entonces mi padre sin que nosotros nos enteráramos, por tal de que la mujer nos dejara tranquilos, le compró un vestido, y se acabó la historia.

Esta beata del pueblo de tardía vocación e incierto compromiso es el último rescaldo de un personaje popular que floreció en la España barroca y tuvo plena vigencia hasta el Antiguo Régimen. Se trata de un personaje inquietante, situado a medio camino entre lo literario, lo místico y la esperpéntica realidad, que amenizó los ambientes inquisitoriales por sus frecuentes implicaciones heterodoxas, no exentas en ocasiones de connotaciones eróticas, iluminismo o alumbramiento.

La beata no era una monja, pero profesaba unos votos privados y se colocaba bajo la protección de un director espiritual. Dependiendo de sus preferencias devocionales podía vestir el hábito de una orden religiosa, o cuando menos iba tocada con una tela de lino delgada y clara, llamada precisamente *beatilla*, que solían usar las mujeres recoletas. Normalmente se nos presenta como una figura aislada, pero en ocasiones aparece retirada en casas particulares o *beaterios* donde hacía vida de comunidad con otras de su clase.

De la incidencia que las beatas tuvieron en Jaén baste reseñar las cuatro mil *beatas caseras* que Ximénez Patón sitúa en la capital, *que perpetuamente se ejercitan en oración, obras de deuoción, y caridad con que se remedian muchas necesidades espirituales, y temporales* (Ximénez Patón, 1628: 220) o las mil o dos

mil que los investigadores sitúan en Baeza, notable cantidad que pudiera estar en relación con la importante actividad textil en ambas ciudades, que proporcionaría medios suficientes para tantas mujeres en el contexto de una sociedad básicamente agrícola. Sin embargo hay que considerar con una cierta prudencia estas cifras, si tenemos en cuenta que en Ubeda, la otra ciudad considerada cuna de beatas, recoge un total de cincuenta en el censo de su población realizado en 1586 (Rodríguez Molina, 1982: 265-308).

Breve escarceo lingüístico

En general el término beata, en su sentido recto, está asociado a la mujer virtuosa y célibe que vive con recogimiento ocupando su tiempo en la oración y realizando obras de caridad. Pero esta imagen pasiva deseada para ella por el conjunto de la sociedad no se ajustó siempre a la realidad y en ocasiones el comportamiento público y privado de la beata se convierte en una provocación audaz y en una infracción de todas las reglas. En este sentido se ha llamado beata de forma irónica a la mujer que fingiendo recogimiento y austeridad hace mala vida y se emplea en tratos y ejercicios indecentes y perversos. Así lo recogieron autores como Góngora en sus *Décimas burlescas*:

*Solicita devoción
el rostro de la beata:
el gema digo de plata,
engastado en un griñón.*

El *Diccionario de Autoridades* (1726) recoge esta doble acepción del término, hablando de *beatería* ante una acción hecha con devoción y humildad por una persona recogida y religiosa, si bien reconoce no tener uso este significado y sí el sentido vulgar de *acción ridícula, y tal vez mala, executada por las que afectan recogimiento y virtud disimuladamente y con hipocresía*. En la acepción masculina predomina en cambio el valor positivo y se emplea para referirse a quienes han sido declarados por bienaventurados por la institución católica.

La tradición más actual parece reforzar el sentido peyorativo del término. Alcalá Venceslada recoge algunas acepciones en el lenguaje popular que son sinónimo siempre de cosas pequeñas, inservibles o de poco valor: beata es como en algunos lugares de Andalucía llaman a la peseta, también al mosquito pequeño y molesto o a la colilla del cigarro, mientras en Sevilla llaman así a la aceituna que al ser deshuesada no saca el corte derecho (Alcalá Venceslada, 1980: 84). Los de Córdoba y Jaén llamamos beata a la liebre, quizá en el sentido alegórico que tan encarnizadamente empleó Francisco Delicado en su *Lozana*

cuando hace inventario de las mujeres romanas de mala vida: *putas devotas, putas convertidas, putas arrepentidas, putas terceronas, putas beatas y beatas putas* (Delicado, 1969: 101). Y es que para muchas conciencias populares, esta pobre religiosa con reputación tan ambigua es el último estado al que conduce una vida pretérita de libertinaje: *puta primavera, alcahueta otoñal y beata invernal*, reza por ahí alguna conseja (Martínez Kleiser, 1953).

De cómo se hace la beata

¿Cuáles eran las motivaciones por las que una mujer decidía acogerse al modo de vida de recogimiento? Sin duda podían ser múltiples y en ellas intervendrían factores de orden socio-económico y cultural. Entre las beatas las había de todos los sectores de la sociedad, si bien con clara prevalencia de los no privilegiados. Las mujeres humildes, solteras o viudas, solían recluirse al llegar a cierta edad en los beaterios o casas particulares, existiendo bajo la vocación religiosa de estas beatas un claro afán de seguridad (Mackay, 1984: 247-261). En el año 1749 tres mujeres de Ubeda solicitaban su ingreso en el *beaterio de la plaza de Arriba*, se trataba de Isabel de Rojas, mayor de sesenta años, que se declara pobre de solemnidad; María Francisca Xaviera, de estado honesto, de más de 60 años, lo solicita porque *carece de protección donde poder estar recogida y alimentada según lo necesitaba para no fallecer*, y Segunda Medina, que está dispuesta a aceptar la mitad de la ración con tal de acogerse en la institución.

En otros casos la mujer elige como vía de expresión para sus inquietudes el camino religioso, de esta forma profesando como beata escogía una de las pocas posibilidades de que disponía para realizarse. Conozcamos el ejemplo de Doña María Flores, citado por Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, que siendo una de las más hermosas doncellas que había en Baeza, más pretendida para el casamiento porque era rica, calzó un día los pies con unas alpargatas de esparto, un saco de saya a raíz de las carnes y una toca de tiritaña parda en la cabeza, una aguja de coser en sus dedos y una gran cruz sobre sus hombros, y salió dando voces por la plaza de la ciudad diciendo *¡Viva la pobreza de Jesucristo!* La Flores dio su hacienda a los pobres y se recogió a vivir con una hermana suya, beata más anciana, dando así principio a lo que fue el convento de Franciscas Descalzas de aquella ciudad. No faltaron casas donde la mujer noble, doncella o viuda, se decidió a este tipo de vida devota acompañada de numerosas servidoras criadas o esclavas que, siguiendo el ejemplo o sus órdenes, observaron el mismo régimen de vida (Gracián, 1933-III: 191).

Finalmente para determinadas mentalidades, el estar vinculadas socialmente a la vocación religiosa les permitía enmascarar en parte una trayectoria vital demasiado cercana a la práctica heterodoxa. A menudo encontramos entre las beatas expertas en las artes hechiceras, como María Alonso, que santiguaba

a los niños de Huelma echándole emplastos en el estómago (Amezcuá, 1987: 502); otras ejercieron la alcahuetería, como Catalina de Segura, beata emparejada en Ubeda o Baeza, que hacía devociones para casamientos y decía que Santa María le indicaba los que se habían de hacer; la adivinación fue ejercida por María Copada en Ubeda y Ana de Herrera en Baeza (Huerga, 1978: 45, 46 y 48), y las más de ellas encontraron por la vía de la religión el medio óptimo de protegerse de sus propias personalidades peligrosas, traducidas en tratos demasiado frecuentes con conversos o con sacerdotes y locuciones sobrenaturales, arrobos y posesiones, etc.

Escuela de heterodoxos

Un notario del Santo Oficio de mediados del XVI, gran conocedor de los secretos de Baeza, en una personal sentencia apuntaba al triple blanco a donde el tribunal debía de dirigir sus pesquisas: Baeza es la *matriz de los alumbrados*, los cría en la universidad, y además hay una plaga de beatas que Sebastián Camacho, en su informe al tribunal de Córdoba, cifra en dosmil (Huerga, 1978: 33). Así pues, lo peculiar de las beatas de Baeza es que aparecen asociadas a un foco de heterodoxia, el alumbradismo, nueva espiritualidad cultivada por los discípulos del maestro Avila que tiene su núcleo germinal y su centro de irradiación en el Estudio de Baeza. Ello le valió para que le cayeran «visitas» del Santo Oficio una vez sí y otra también, y a las beatas el que fueran más señaladas que las de otros lugares.

Que los alumbrados estaban detrás de los supuestos fenómenos pseudomísticos de las beatas era algo bastante claro si tenemos en cuenta que ellos ejercían como sus padres espirituales. Tal como apunta Huerga Teruelo el origen clerical se descubría también en las frecuentes disquisiciones místicas de unas mujeres que en muchos casos, sin saber leer, aluden a las doctrinas tomistas y conocen las *revelaciones* de Santa Teresa, permitiéndose establecer comparaciones con las de santa Catalina de Siena, ilusiones imposibles si no mediasen los clérigos doctos. Las beatas tomarán parte activa en las banderías espirituales de Baeza, en las que se mezclan las viejas rivalidades aristocráticas de las familias Benavides y Carvajal. El *negocio de las beatas y los priores* se convertirá en el rompecabezas de los inquisidores, que pondrá en jaque durante varios años a sucesivas generaciones de autoridades eclesiásticas, no escapando a las sospechas ni el propio obispo Sarmiento.

A las alucinaciones se unen la relajación de costumbres entre priores y beatas, murmurándose con frecuencia entre legos y clérigos la existencia de ciertos confesores mozos que andan de unas iglesias a otras para oír en confesión a las beatas, viéndoseles en posturas poco decentes, con las cabezas demasiado pegadas, sobre todo con las que son beatas mozas y no feas. Sancho

Rodríguez publica un informe entregado en 1587 por el rector Juan Díaz al inquisidor Vallecillos en el que se hace una descripción bastante pormenorizada del problema de las beatas de Baeza (Sancho, 1989: 315-325).

Lo primero que señala el jesuita es el alto nivel de aceptación que las beatas tienen en la ciudad como consecuencia de sus modales externos y raras virtudes, teniéndolas por gente santa y a Baeza por ciudad que en santidad no hay otra en el mundo. Sin embargo sospecha que debe haber alguna cantera de maldades en cosas tocantes a fe y a religión, que resume en tres aspectos: las doctrinas singulares que se enseñan y practican, los ritos y costumbres nuevas que introducen y las obras y ejemplo de vida que ve en ellos y ellas.

Dice de los priores que encargan a sus beatas guardar secreto sobre los sentimientos y el modo de proceder que tienen con ellas, no ven con buenos ojos el que oigan otros sermones que los de su cuadrilla y les impiden relacionarse con otros confesores. Como dueños de los pulpitos controlan la opinión pública impidiendo el acceso a los sermones a los predicadores que hayan osado manifestar algo en su contra, dándose el caso de un tal Baltasar de Santo Fimia, que recomendándoles que no se rodeasen de sus beatas cuando estuviesen enfermos, aceptando sus regalos de día y de noche, se conjuraron los priores en no darle púlpito y le siguieron hasta echarlo de la ciudad. En este sentido resalta la estrecha relación que tienen con sus beatas, a las que defienden a capa y espada, no se guardan en acompañarlas a solas a sus casas o a las iglesias, tanto de día como de noche, mientras que ellas se disputan con frecuencia el derecho a velarlos cuando caen enfermos.

Se presenta el testimonio de una beata disidente, una tal Catalina de Arévalo, que habiendo dejado a su prior se le presentaron otros clérigos de la cuadrilla apretándole para que volviera *por el amor de dios que estaua el doctor ojeda para perder el juizio y no podía dormir de noche por ver que siendo ella el secreto de su coraçon se vbiese ydo a confesar con otro*. Finalmente los trata a ellos como *hombres ambiçiosos, vengatiuos, ricos, honrrados, moços bien comidos, regalados y nada recatados* y a ellas *moças y liuianas* (Sancho, 1989: 324).

Mazurca para beatas y alumbrados

Por estos años se había señalado en Jaén una beata llamada Mari Romera, de 36 años, como la mujer más santa de las Andalucías como consecuencia de los arrobos y revelaciones que experimentaba, no exentas de prodigiosas demostraciones de su preferencia por la divinidad. Era hija espiritual del prior de San Bartolomé, por nombre Gaspar de Lucas, que había adquirido también tanta fama de santidad que no solo el pueblo, sino también el propio obispo don

Francisco de Sarmiento le tenía por bienaventurado, siendo fama que era de los alumbrados de Extremadura.

El Lucas confesaba a muchas beatas en Jaén, pero entre todas ellas prefería a la Romera como la más aventajada. Su oración era estática y se estaba en ella cuatro o cinco días sin comer ni beber, ni acudir a las demás necesidades naturales, llegando incluso a elevarse por los aires. Por orden del Obispo y de la Inquisición le hicieron varias pruebas para saber si era cierto su arrobamiento, como hincarle alfileres de a blanca o darle humo por las narices, mostrándose a todo insensible. Las sospechas cundieron por los pequeños detalles. Cuando Gaspar de Lucas la visitaba para darle la comunión, la Romera volvía en sí de su éxtasis, además el prior acudía siempre de noche y sin acompañamiento, echando a la gente a la calle para encerrarse a solas con su beata. Las envidias de las otras beatas de la ciudad, que veían que solo Mari Romera recogía los aplausos de su estupenda virtud hicieron el resto, siendo finalmente denunciados ambos, beata y prior, y testificados por más de ochenta personas. Sometidos a tormento, la beata confesó la falsedad de sus visiones y endemoniamentos, así como que el prior Lucas le había puesto muchas veces las manos en el corazón y pechos a raíz de las carnes, estando a solas so pretexto de confesión y que algunas veces había llegado a tener poluciones.

En torno al prior de San Bartolomé, de generación de conversos, nieto y biznieto de reconciliados por la ley de Moisés, que contaba 46 años al tiempo del proceso, se descubrió una verdadera trama de bajas pasiones en las que se mezclan las histerias colectivas con un erotismo encubierto. Tanto él como la Romera salieron en auto en enero de 1590, durando tres horas la lectura de su escandaloso proceso, siendo condenados el prior a destierro y reclusión en un convento de la Merced y la beata a servir por toda su vida en el hospital de San Juan de Dios de Granada (Gracia Boix, 1983: 236-237).

Pero esto no fue más que el comienzo de una serie de procesos contra clérigos y beatas de la ciudad que bajo la influencia del de San Bartolomé y a imitación de la Romera consagraron su vida al aventurado arte de vivir de las cosas del espíritu. Gracia Boix recoge algunos de estos procesos: Antonia Rodríguez, beata de treinta y nueve años vecina de Jaén, confesó bajo tormento que todos sus arrobos, visiones, revelaciones y endemoniamentos los había fingido para ser tenida por santa como a la Romera; el zapatero Pedro de Roma fue acusado de enviarle beatas a casa del maestro Gaspar de Lucas para que las enseñase a ser santas; Isabel de Quesada confesó haber tenido muchos tocamientos torpes y poluciones con un Francisco de Montoro, su confesor, y fue testificada de hacer consigo misma, a solas y en la cama, las mismas poluciones del tiempo de Montoro y de tenerlas después en su trato torpe y deshonesto con dos Gaspar de Lucas, quien la visitaba a solas so pretexto de algunos males fingidos; la beata Ana de Lucas, criada y compañera de María Romera, fue

testificada como faraute de su señora y la que publicaba sus santidades y milagros, mantenía conversaciones cuando la otra se fingía endemoniada, daba sus cofias y tocas a los enfermos para que sanasen y guardaba sus cabellos para que sirvieran de reliquias una vez muerta, llevándola como cabeza de lobo para sacar dineros y cosas de comer y vestir a título de santidad; Isabel de la Cruz, beata de Villagordo, experimentaba visiones y revelaciones del cielo, mostrando en las palmas de las manos llagas de sangre, todo lo cual confesó ser fingido a imitación de la Romera y que las palmas se las teñía de sangre de una pupilla que tenía en el rostro; el zapatero Cristóbal Moreno, que andaba en hábito de ermitaño, fue acusado también de fingir visiones y levitaciones para que le tuviesen por santo como a María Romera, y finalmente otra joven beata, Francisca de la Cruz, fue procesada por sostener que los demonios iban de noche a su aposento muy aderezados y hacían allí cabildos como veinticuatro y que la llevaban por los aires metiéndola unas veces en el pozo, otras en el río, donde tenían trato carnal con ella. Todos estos procesos se vieron en Córdoba en el mismo día, lo que hace pensar en la magnitud del problema de los visionarios y de las relaciones lujuriosas de las beatas de Jaén (Gracia Boix, 1983: 236-252).

La vida en el emparedamiento

Bastante menos espectacular era la vida de las beatas emparedadas, acogidas a casas particulares o agregadas a parroquias donde, sin regirse por una regla concreta, se comprometían a hacer vida en comunidad, siendo gobernadas por algún patrono y con arreglo a los estatutos aprobados por los fundadores. Muchas de estas fundaciones eran realizadas como obras pías por personas que se hacían sensibles a la problemática de la soledad e indefensión de la mujer al llegar a la vejez. En Villacarrillo el benefactor Ximén López Carbonel mandaba en su testamento, otorgado en esta ciudad el 24 de enero de 1496, que sus casas fueran destinadas a su muerte para albergue de mujeres pobres sin hogar, con tal que fueran honestas y de buen vivir (Rubiales, 1988: 37). La vida en comunidad no daba pie a que destacasen individualidades. Una beata de Baeza llamada Juana Calancha, que tenía fama de muy santa y enriquecida de milagros y revelaciones, fue recluida con hábito de lega en el monasterio de Beas. La priora del convento, bastante harta de los carismas de la novicia le espetó un día teresianamente: *Hermana, aquí no hemos menester sus arrobamientos, sino que friegue bien los platos* (Gracián, 1933: 191-192).

En 1681, año aciago de la peste, tenía lugar en Ubeda la fundación de uno de los más importantes beaterios de la provincia, que tuvo vigencia hasta mediado el siglo XIX (Pasquau, 1984: 322). Se trata del fundado en la Plaza de Arriba o de Toledo por doña Luisa Molina y doña María de Quesada para dar cobijo a seis beatas honradas, viudas o doncellas, honestas, virtuosas y recogidas

para su aprovechamiento espiritual. Donaron para ello las casas de su morada y asignaron algunos bienes para sostenimiento de la fundación, que debían administrar los patronos con la asistencia de un administrador.

Los estatutos de la fundación nos dan una visión cabal de la vida en el interior del beaterio. Las condiciones para el acceso de las beatas eran que fueran naturales de Ubeda y preferentemente de la familia de las fundadoras, pobres y virtuosas y con más de cuarenta años de edad. El establecimiento les proporcionaba la habitación y la comida en raciones de pan y carne, corriendo a su costa el vestido y calzado, que podían costearse con lo que obtuvieran con su industria y trabajo personal. Una de ellas, la de más acierto, debía asumir la presidencia del establecimiento y las demás le debían obediencia. Entre otras cosas tenía que velar porque se guardara clausura y recogimiento, evitando que las beatas salieran solas a la calle, si no fuera a misa y todas juntas, o a lo sumo de dos en dos. Las puertas del beaterio se tenían que cerrar al anochecer y no podían abrirse bajo ningún pretexto hasta bien entrado el día. Un aspecto importante era la instrucción de las recogidas, durante la comida se leía un libro de la doctrina cristiana y al menos un rato todos los días se les permitía leer libros en romance. En cuanto a la oración tenían que destinar una hora al día, al tiempo de misa y la comunión se obligaban a encomendar a Dios a las fundadoras y el día de los Santos y finados a asistir a los oficios en su sepulcro. Finalmente, para conservarse en paz, habrían de repartirse por igual el trabajo de la casa y por turnos semanales.

En informe al gobierno político de la provincia de 1820 se dice haber tenido muy buen uso este establecimiento en lo antiguo, mientras que en ese momento solo contaba con tres beatas puestas de poco tiempo, ya que durante la invasión de los franceses permaneció cerrado. La decadencia le llegó por el poco celo de sus patronos, por la desamortización de las mejores fincas, por las que aún le debían más de once mil reales, por lo inferior de las fincas que aún le quedaban y por la fatalidad de los tiempos. El gobierno aconseja que se fomente con algún importe esta obra pía del beaterio, a la que podía imponerse como condición que admitiera a algunas mujeres extraviadas para su recogimiento y que proporcionasen las beatas algún servicio a los niños expósitos a ejemplo de las beatas de San Vicente de Paul.

Consideraciones finales

La beata se nos presenta como una personalidad ambigua dentro del ya por sí poco conocido papel de la mujer en la historia. Se trata de una de las formas que la mujer elige para expresar sus inquietudes religiosas dentro de la estrechez con que la iglesia católica ha contemplado tradicionalmente la participación femenina. Las funciones que la mujer ha desempeñado a través de esta vía

parecen estar en relación con su situación socio-económica y las formas de expresión han sido, por tanto, diferentes.

Nos encontramos ante un grupo de mujeres de edad avanzada, nivel económico bajo y con problemas de supervivencia, solteras o viudas que desean escapar de la soledad, que se recogen en casas particulares o beaterios en los que encuentran la seguridad necesaria para sobrevivir en un mundo en que la desprotección legal de la mujer es manifiesta. El nivel de confort estará en relación directa con la fundación del beaterio, variando entre las posibilidades de las mujeres que a iniciativa propia se recogen a vivir en comunidad y las fundaciones realizadas por benefactores o instituciones públicas, en las que suelen agregarse algunas rentas o recursos fijos que son gestionados por un patrono o administrador. En este caso lo espiritual se manifiesta en la oración y en el ejercicio de obras de caridad, como el cuidado de expósitos.

El segundo grupo está representado por mujeres jóvenes, de clase media o alta, que buscan en el camino religioso una vía de realización intelectual. En el caso de la beata, a diferencia de la monja, se realiza de forma individual y sin necesidad de someterse a las limitaciones propias de la vida conventual. Aunque profesan unos *votos privados*, lo hacen con mayor relajación que las del beaterio, ya que el único control es ejercido por el confesor o guía espiritual, cuyos intereses son en ocasiones tan ambíguos como la propia personalidad de la beata.

Este grupo de beatas son en realidad una suma de individualidades con unos intereses coincidentes. Aparecen vinculadas a los movimientos intelectuales más avanzados de su época, como es el caso de la pléyade de beatas que rodean a los principales representantes del alumbradismo en las ciudades de Baeza y Jaén. Tal como ha estudiado Sánchez Ortega, estas mujeres escapan a las estrechas ligaduras que intentan relegarlas a una actitud secundaria y pasiva para asumir un liderazgo en la sociedad que se manifiesta por la vía de la santidad (Sánchez, 1982-74:23-24). Son mujeres que experimentan todo tipo de sensaciones situadas al borde de la heterodoxia, como alucinaciones, arrobos, revelaciones, etc. que dan lugar a frecuentes paseos a Córdoba para probar los sinsabores de la práctica inquisitorial. La heterodoxia religiosa, por otra parte, se convierte en una vía de expresión de la sexualidad, manifestada en las implicaciones eróticas con sus confesores, seguidores y a nivel individual.

La beata, con toda la variedad de personalidades de hombres y mujeres que ha dado la historia, sucumbió a la oledada masificadora de la sociedad industrial avanzada. A la postre nos ha quedado una imagen descafeinada, una ironía de lo que fueran unas mentalidades sorprendentes para quienes tengan una visión simplificada del papel de la mujer en la historia.

Bibliografía

- Alcalá Vescoslada, A.: *Vocabulario Andaluz*. Gredos. Madrid, 1980.
- Amezcuca, M.: «Noticias históricas sobre la brujería en Sierra Mágica». *Actas de las V Jornadas de Estudios de Sierra Mágica*. Bedmar, 1987. Págs. 500-506.
- Delicado, F.: *La Lozana Andaluza*. Ed. B.M. Damiani. Madrid, 1969.
- Gracia Boix, R.: *Autos de fe y causas de la Inquisición de Córdoba*. Diputación de Córdoba, 1983.
- Gracián de la Madre de Dios, J.: «Peregrinación de Anastasio», en *Obras*, ed. P. Silverio. Burgos, 1933.
- Hurga Teruelo, A.: *Los Alumbrados de Baeza*. Instituto de Estudios Giennenses. Jaén, 1978.
- Mackay, A.: «Averroistas y marginadas». *Actas del III Congreso de Historia Medieval Andaluza*. Jaén, 1984. Págss. 247-261.
- Martín Serrano, M.: *Sociología del Milagro. Las caras de Bélmez*. Barral ed. Barcelona, 1972.
- Martínez Kleiser, L.: *Refranero General ideológico español*. Ed. Hernando. Madrid, 1953.
- Sánchez Ortega, M.H.: «La beata de Villar del Aguila». *Historia* 16, 1982 74:23-24.
- Pasquau Guerrero, J.: *Biografía de Ubeda*. Asociación Pablo de Olavide. Ubeda, 1984, 2ª ed.
- Rodríguez Molina, J.: «Jaén en el siglo XVI. Epoca de esplendor». En *Historia de Jaén*. Colegio Universitario Santo Reino. Jaén, 1982. Págs. 265-308.
- Rubiales Campos, J.: *Villacarrillo, miscelánea histórica*. Burgos, 1988.
- Sancho Rodríguez, A.: «Documento para el estudio de los alumbrados de Baeza». *Homenaje al profesor Alfonso Sancho Sáez*. Universidad de Granada, 1989. Vol I, págs. 315-325.
- Ximénez Patón, B.: *Historia de la Antigva, y continuada nobleza de la ciudad de Jaén*. Pedro de la Cuesta. Jaén, 1628.

Fuentes

- Archivo Municipal de Ubeda. Estante 8, tabla 4. Legajo conventos.
- Archivo Histórico Diocesano de Jaén. Legajo de Beneficiencia. Año 1821 (Aparece un copia de los estatutos del beaterio de Ubeda).

EL TORO Y EL AGUA

Algunos indicios de acuotaurolatrías en la Sierra de Segura

Pedro ROMERO DE SOLIS
C.S.I.C. (Sevilla)

«El árbol de la civilización
ha de regarse con sangre»
(Bossuet)

El Catálogo Etnográfico de las Fiestas de Toros en Andalucía, aunque en curso de elaboración, ya nos señala la presencia de una serie de fiestas de toros de carácter popular cuyos rituales incorporan, de una manera u otra, el agua (1). El Catálogo mencionado ha detectado, por el momento, casi dos centenares de fiestas que suponemos constituyen una gran parte, quizás la mayor, de la totalidad de fiestas de este tipo que se celebran en Andalucía. En virtud de los datos del Catálogo Etnográfico se puede concluir que la región que coincide geográficamente con el Parque Natural de Cazorla, Segura y las Villas es donde se registran el mayor número de fiestas de toros en las que el agua juega bien un papel esencial, como es el caso de Siles, bien es un elemento de referencia imprescindible como ocurre en el caso de las fiestas de Beas de Segura (2).

Para penetrar en esta intrincada y montuosa región hay que pasar bajo los venerables muros del Santuario de Nuestra Señora de la Fuensanta, milagrosa imagen que la piedad popular ha convertido en el icono emblemático más representativo de una parte de la región y que, en su propia denominación, manifiesta ya el sustrato primitivo a un culto a las aguas que debió existir previamente siendo el santuario una clara señal de la voluntad cristianizadora de la antigua iglesia andaluza. Así pues, el propio nombre de la Virgen de la Fuensanta, y el lugar estratégico donde se venera resultan premonitorios y nos obligan, de entrada, a fijarnos con cierto detenimiento en la dimensión supernatural de «las aguas» (3).

Muchas son, en Andalucía, las Vírgenes que están vinculadas, de alguna manera, a las aguas. Sin ir más lejos, aquí en Sevilla, donde escribo, una conocida

canción popular constituye la más ingenua y delicada imploración a una Virgen propiciatoria de las aguas.

*«Que llueva, que llueva
la Virgen de las Cuevas
los pajaritos cantan
las nubes se levantan
que sí, que no
que caiga un chaparrón...» (4)*

La Virgen a la que hace referencia la canción, como se sabe, se veneraba en el monasterio cartujo de Nuestra Señora de las Cuevas hoy sede del pabellón real de la Exposición Universal de 1992. En Carmona, igualmente, la Virgen de Gracia se apareció a un pastorcillo en un soterrano en el que existía un manantial y durante muchos siglos la devoción popular atribuyó al agua de éste la cualidad de que las mozas que la bebieran, el día en que se celebraba la festividad de la Virgen, encontrarían, durante el año, marido. En la provincia de Huelva no solamente se adora a Nuestra Señora de los Angeles de Alájar, cuyo santuario se erige junto a un impresionante manantial, sino también a la Virgen del Rocío, de Almonte, a la que se llama, con una inmensa metáfora acuática, Reina de las Marismas. Pero sólo atendiendo a que en su advocación participe algún vocablo que aluda al agua recordamos las vírgenes sevillanas de Aguas Santas y Fuentes Claras; la Santa Marina de las Aguas Santas de Córdoba, la Virgen de los Cañosantos en Málaga, la Virgen del Mar en Granada y en casi todas las provincias existe algún lugar cultural donde se veneran a las vírgenes de las Nieves, del Rocío o de la Fuensanta [Brisset, 1989: 50-69].

Sin duda, tanto las aguas del mar como las aguas de las fuentes y, por supuesto, las del cielo en forma de rocío se cree que, en determinadas fechas, adquieren virtudes especiales que suplementan sus cualidades cotidianas.

No suele ser normal interpretar la gesta del Cid Campeador desde el simbolismo de las aguas pero al hacerlo, aunque brevemente aquí, nos va a permitir comprender, de un lado, algunas de las formas de funcionamiento del carácter supranatural del líquido elemento y, de otro, del ambiente histórico en el que se baña tan ejemplar canto. En efecto, uno de los acontecimientos más importantes de la vida del Cid es la ceremonia de reconciliación con el rey que va a propiciar las bodas de sus vasallos, los infantes de Carrión, con las hijas de aquél. Alfonso VI cede cortésmente al Cid la elección del lugar de las «vistas», es decir, le permite que escoja un lugar cargado de una significación lo suficientemente venturosa como para propiciar el clima de paz y esperanza en el que debe enmarcarse el importante reencuentro. Esta reconciliación con el rey significaba, además de las bodas, el retorno del Cid de su exilio, esto es, su plena incorporación a la vida legal. El Cid Campeador para la ceremonia de su *renacimiento social* elegirá un lugar fuertemente marcado por el simbolismo de las aguas:

«Más lo que el quisiere, esso queremos nos,
sobre el Tajo que es un agua mayor
ayamos vistas quando lo quiere mio Señor» [— 1991: vs. 1953-1955;
Romero de Solís, 1985: 175 ss.].

Así, pues, las *aguas mayores* del Tajo son elegidas por el Cid para que sean testigo de que con la ceremonia de la reconciliación queda el pasado *disuelto* y que, ante las aguas santas, la mancha de su condena queda para siempre limpia, purificada, pudiendo, en adelante, su nombre brillar con el lustre que exige el honor de valer más. Así, de la misma manera que las aguas purifican y regeneran, porque anulan la historia y restauran la integridad original, el Cid renacerá a la vida social, implícitamente restaurado en su derecho y en su honor. Ante un testigo de excepción como el río Tajo que es... ¡un agua mayor! se comprometen a comparecer el rey y el caudillo.

Jurar en el río es, sin duda, poner a una divinidad fluvial por testigo. En este caso, y no podemos dudarlo, estamos ante el testimonio más claro de que en el siglo XII, en plena Edad Media, todavía existían en España supervivencias de religiones precristianas, de sistemas de creencias estrechamente vinculadas a ciertas divinidades de la Naturaleza. En una inscripción encontrada en Braga (Portugal) se lee lo que puede ser la prueba más concluyente de cuanto decimos: «Nabia, por el que se jura» y junto al texto hay esculpida una representación del río Nabia en forma de una cabeza de hombre barbudo dotado con un cuerno de la abundancia lleno de frutos [Blázquez, 1982].

Una cabeza de hombre barbudo unida a un cuerpo de toro es la más enigmática y fascinante de las esculturas ibéricas halladas en las proximidades de la zona geográfica que nos ocupa. Bautizada con el nombre de Bicha de Balazote por A. García Bellido, este toro androcéfalo fue estudiado por primera vez en 1903 por el arqueólogo francés Pierre París. El profesor García Bellido la identificó como una divinidad de las fuentes, como un dios-río [García Bellido, 1931: 249 - 270]. No sabemos el lugar exacto, en la villa de Balazote, donde fue hallada pero, en cualquier caso, no debió de ser muy lejos de dicha población —una antigua comunidad ibérica— situada en las faldas de las últimas estribaciones del sistema de las Sierras de Segura, Calar del Mundo y Alcaraz, a orillas del río Jardín, uno de los muchos que forman la densa red fluvial que da cuerpo y realidad al río Segura. Muy cerca, y dominando el laberinto de aguas, se halla Siles, el pueblo cuya fiesta va a ser objeto, en este artículo, de nuestro estudio.

La Bicha de Balazote, que así y equívocamente se llamó a este magnífico toro androcéfalo, es una pieza excepcional de la escultura ibérica que se halla actualmente custodiada en el Museo Arqueológico Nacional de Madrid. El toro de Balazote es una talla de bulto y piedra oscura, de gran tamaño, que representa un pacífico toro, en actitud de reposo, echado en el suelo, con altiva y barbada cabeza humana dotada con dos pequeños cuernos que arman su serena frente.

Numerosos son, por otra parte, los bronce ibéricos encontrados en las proximidades de fuentes de aguas finas o medicinales. Algunos en forma de exvotos ofrecidos a una divinidad de las aguas que precisamente, como recuerda el maestro Caro Baroja, se encontraron en Murcia, en el mismo lugar donde actualmente se rinde culto a la patrona de la ciudad llamada también la Virgen de la Fuensanta. Este casual hallazgo prueba que antaño, en el mismo lugar, tuvo allí templo original una divinidad ibérica de las aguas [Mergelina, 1926: 7]. Igualmente, otro santuario ibérico, el de Castellar de Santisteban, población enclavada en la Sierra de Segura que, por cierto, celebra una interesante fiesta de toros, tuvo su origen en un manantial de aguas salutíferas [Lantier-Labré, 1917]. Por si fuera poco, la epigrafía hispano-romana reproduce algunas inscripciones de claro contenido acuílático que prueban, una vez más, el arraigo de estos cultos y que me limito tan sólo a mencionar aunque aprovecho para recordar que de ellas hizo ya amplio uso Caro Baroja [1979: 157-160].

Si el Poema del Cid prueba como todavía en plena Edad Media las supervivencias de cultos prerromanos afloraban en la vida social y sus rituales eran utilizados por los personajes más importantes de la época, vamos, a continuación, situándonos bajo la inspiración del toro-río de Balazote, a intentar aislar algún dato contemporáneo, en esta zona geográfica que hemos elegido, que nos permita reconocer que los cultos del agua y los juegos con el toro se aproximan hasta el punto de identificarse.

Sin duda, sólo vamos a encontrar trozos, retazos, girones de rituales que debieron ser, en *illo tempore*, mucho más complejos pero hay que tener en cuenta que, en este tema, al tiempo hay que sumarle la represión religiosa de las prácticas paganas que ha sido, desde tiempo inmemorial, la tarea esencial de las misiones evangelizadoras de la Iglesia cristiana. Como escribe Caro Baroja:

Los santos de la primera época cristiana de España condenaron el culto que los aldeanos seguían dando, en las fuentes, a las ninfas, como lo hizo San Martín Dumense en su tratado «*De correctione rusticorum...*». Los cánones de los viejos concilios condenan de un modo más vago el de las fuentes (sin referencia a las ninfas), al que asocian constantemente el culto a los árboles. En el concilio doceno de Toledo, el canon XI dice: ...accensores faculorum et exolentes sacra fontium vel arborum admonemus..., y esto mismo se repite en el canon II del concilio decimosexto de la misma ciudad» (5).

Mas a pesar de haber sido la vinculación religiosa entre el toro y el agua anunciada de forma tan contundente por el hallazgo del toro androcéfalo de Balazote no ha sido fácil, posteriormente, encontrar datos o escenas donde pueda reconocerse la vinculación religiosa del toro y el agua. Lo más inmediato resulta recordar algunos datos históricos que se refieren al «despeño» de toros

sobre ríos: lo más conocido de estos ritos acuáticos es la tauromaquia que se celebró, en siglos pasados, en Tordesillas (Valladolid) en cuyas fiestas se lanzaban toros desde las alturas del pueblo por el acantilado hasta las aguas del Duero y allí los mozos a nado y armados de cuchillos se aproximaban a los animales y daban cuenta de ellos en el curso de un combate emocionante y peligroso [González Herrera, 1971: 24-25].

Asimismo, Pascual Millán en su clásico estudio, recientemente reeditado, sobre los toros en Madrid recuerda que en el siglo XVII en la capital del reino no sólo fue la plaza del Retiro escenario de funciones de toros sino que también las hubo en el estanque del mismo parque [Millán, 1890: 121 ss.]. En 1660, cuando Felipe IV regresaba de Francia, después de asistir a los esponsorios de doña María Teresa de Austria con Luis XIV, se detuvo en Valladolid y la ciudad, entre los acontecimientos festivos que preparó para agasajar su paso, anunció un «despeño de toros». Ortega Rubio lo refiere con los siguientes términos:

«Contiguo á palacio se construyó una pendiente de madera, cuya parte inferior terminaba en el Pisuega. Los toros eran arrojados desde la parte más elevada de la rampa hasta caer en el río, donde los esperaban en barcos o nadando los lidiadores, armados de rejones, lanzas y espadas. Acometida la fiera, salía á tierra, y aquí era muerta á los golpes de otros lidiadores que, á pie y á caballo, estaban dispuestos de antemano» [Millán, 1890: 121].

Pascual Millán subraya que

«La novedad del espectáculo impresionó al rey quien quiso ofrecerle á sus cortesanos, repitiéndole en el estanque del Versalles madrileño; pero las condiciones del lugar eran muy distintas, y lo que en Valladolid tuvo atractivo, en el Retiro resultó deplorable.

Aún se trató de implantar tal despeño, haciendo otro ensayo en el Manzanares; pero el fracaso fue completo, y de los cuatro toros destinados a semejante lidia sólo se despeñó uno, el cual apenas salió del río, y lo fué tan luego como entrara, emprendió una veloz carrera, sin que pudieran hacer suerte los jinetes que esperaban la acometida» [Millán, 1890: 122].

La Arqueología universal, por suerte, nos da numerosos testimonios de la relación privilegiada entre el toro y el agua en las épocas más arcaicas. El testimonio más antiguo de la asociación del toro en un paisaje acuático lo tenemos en la famosa *Rotonda de los Toros* de la cueva prehistórica de Lascaux (Francia). Su primer estudioso, el abate Breuil, emocionado al contemplar, por primera vez,

el lugar donde se encontraban las maravillosas figuras de los bóvidos salvajes subrayó el hecho de que los majestuosos uros pintados sobre la húmeda pared aparecieron, ante sus ojos, flotando sobre las aguas; en efecto, el agua de un pequeño arroyuelo alimentaba sin cesar un profundo estanque que ocupaba las dos terceras partes de la longitud de la sala bautizada con el nombre, por la cantidad y calidad de bóvidos representados, de *Rotonda de los Toros*. Mientras tanto, y fortaleciendo esta impresión acuática, la atmósfera de la inmensa sala se hallaba impregnada del olor a arcilla húmeda y un rumor creciente de lluvia –formada por la caída sobre el estanque desde el techo de miríadas de gotas de agua– atronaba, con ruido ensordecer, la cueva hasta el punto de impedir toda conversación [Ruspoli, 1986: 100-101]. Así, pues, el más antiguo santuario de dioses-toros guarda, desde hace veinte mil años, la misteriosa imagen de una manada de toros salvajes flotando sobre las aguas en un escenario que oscila entre la oscuridad de la caverna y el fragor de la tempestad.

Me interesa traer hasta aquí una antigua representación que nos acerca de forma más inmediata a nuestra propia circunstancia. Del *corpus* de documentos táuricos correspondiente a las civilizaciones mesopotámicas elijo un sello sumero-acádico que puede ser fechado en la segunda mitad del tercer milenio antes de nuestra era. Su desarrollo muestra, con toda nitidez, bóvidos sobre agua (fig. n.º 1). Observando la ilustración reconocemos dos figuras humanas que sostienen, cada una, vasijas de las que manan corrientes de líquido donde abrevan bóvidos de impresionantes cornamentas. Toda la escena flota, además, sobre una lámina de agua insinuada por el dibujo de sus ondas.

De la misma manera, sobre el agua, han vivido hasta hace muy pocos años las numerosas ganaderías de toros bravos que pastaban en las denominadas

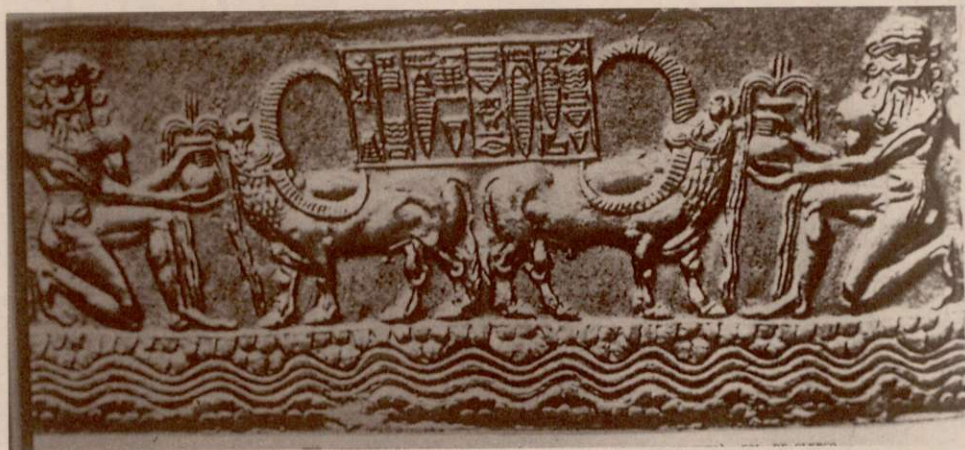


Fig. n.º 1

Marismas del Guadalquivir. El poeta andaluz Fernando Villalón, en su iluminado libro *La Toriada*, describe el paisaje virgen, paradisíaco, en el que los toros constituyen el más rotundo de los milagros de la vida, con los siguientes versos:

«¡Oh valle moteado
de toros negros fieros!
¡Oh ribera en carrizos bigotada!
¡Vega aseteada
por los dardos que Sol quebró en el río!» [Villalón, 1987: 168].

La extraordinaria sensación que siempre produjo la aparición del toro sobre las aguas del Guadalquivir la testimonia, igualmente, Henry de Montherlant en su novela *Les Bestiaires*:

«El campo de Isla Menor, a treinta kilómetros de Sevilla, se extendía por un horizonte gris, cubierto por las jugosas yerbas de oscuro verdor que alimenta las inundaciones del Guadalquivir... En el lago, como una isla negra, destacaba la negra mancha de la manada de toros, mientras que un pájaro blanco volaba por un cielo vaporoso y calmo» [Montherlant, 1954: 40].

La figura n.º 2 representa al rey hitita Sulumeli ante el Dios de la Tormenta. Una vez más aparece el toro asociado a «la vasija de la que mana agua» -representación de la fuente en toda la cultura oriental arcaica- en presencia de una deidad de cuya mano izquierda brota un haz de rayos, esto es, una representación alusiva a la tormenta. En este contexto cultural, el trueno que



Fig. n.º 2

precede a la tormenta es identificado con el mugido de un toro celestial. Siendo así, y permaneciendo en el universo de las asociaciones analógicas donde con tanta soltura se mueve el pensamiento tradicional, el mugido del toro bravo precede y convoca la llegada de la tormenta, la precipitación de la lluvia nutricia. El toro, al aparecer como la mediación necesaria para que el agua de los cielos se derrame, llamada por su mugido venerable, sobre la tierra sedienta se constituye en el imprescindible eje sagrado que conecta las aguas de los cielos y de la tierra condensándose, al tiempo, en forma de divinidad.

De manera análoga a las culturas de los ríos Tigris y Eufrates, en la cuenca del Mediterráneo, el toro y el agua aparecen ligados en numerosas representaciones que se han conservado hasta nuestros días. No solamente aquí quiero hacer mención del hecho que muchos recipientes de líquidos fueron soportes privilegiados para el despliegue iconográfico taurino sino también que estas vasijas tomaron, a menudo, como en el caso de los ritones, la forma de toros. Mas ¿qué decir de las numerosas representaciones del rapto de Europa y de su extraordinaria navegación a lomos de un toro divino por el ancho dorso del mar? En consecuencia, queda bien claro que a lo largo de miles de años y de una extensísima geografía que abarca innumerables países y varios continentes los artistas han dejado testimonio imperecedero de la relación entre el toro y el agua.

Pero el complejo mítico-ritual agua-toro desborda al mar, va más allá del milagro de la lluvia e incluso, sobrepasa al de la fertilidad. En la simbólica comparativa del toro y del agua hay algo que se sitúa al otro lado de la Vida, más allá de la misma Muerte. En efecto, la observación del desarrollo de otro cilindro académico nos muestra al toro a bordo de una barca sagrada que flota sobre las aguas. Por su parte, el *Libro de los Muertos* integra al toro, en lo que respecta a la civilización egipcia, en esta misma tradición acuolátrica. Así en el texto fúnebre egipcio hallaremos, una vez más, al toro en relación con una barca que transporta el sarcófago de un muerto, es decir, el toro aparece aquí actuando de «psicopompo» del alma y, por tanto, conduciendo al espíritu del muerto hasta la región del Más Allá (fig. n.º 3). A los lectores familiarizados con la literatura taurina no nos puede extrañar esta cualidad del toro como conductor de las almas hasta el Otro Mundo, pues se conocen, en España, testamentos en los que el finado ordenaba que los herederos organizaran, para poder tomar posesión de la hacienda, corridas de toros en favor de la salvación de su alma, justas que tomaban el nombre de «corridas funerarias» (6).

En fin, no quisiera pasar a otro aspecto de este escrito sin recordar algunas notas de mi reciente estancia, acompañando al prof. Pitt-Rives, en St. Rémy de Provence, un pueblecito de tradición taurina situado en el sur de Francia. Allí tuve primero la oportunidad de contemplar, en el claustro de la iglesia de St. Paul, dos capiteles románicos donde estaban representados toros con cola de pez y, segundo, de ser informado por el prof. Pitt-Rives que, en una de las dos plazas



Fig. n.º 3

de toros con que cuenta St. Rémy, llevan a cabo un simpático juego que llaman «toro-piscina» -que después veremos se reproduce en Siles- en el que, una vez más, la diversión se vincula a la relación toro-agua (7). Es más, St. Rémy de Provence rinde un culto especial a San Roque, el patrono de Siles (8) y, no lejos de allí, dentro de la misma Provenza, concretamente en Fontvielle, San Roque detuvo, en el siglo XIII, el avance de una mortífera epidemia: una lápida colocada en la entrada de la ciudad así lo recuerda (9).

El toro de Balazote y el río Escamandro

Si resulta, para una mirada contemporánea, difícil aproximar el agua a los bóvidos no digamos identificar el río a un toro. Sin embargo, para verificar su posibilidad ilustraré esta analogía trayendo hasta aquí un esclarecedor párrafo de la rapsodia vigésimoprimer de *La Ilíada* en la que Homero canta los combates que acaecen junto al río Escamandro, situado al pie de los muros de Troya [Homero, 1991: 518-537]. En este capítulo Homero distingue tres combates, del último, una deomaquia, prescindiremos. En el primero -Aquiles contra los teucros-, el héroe empuja a sus enemigos y los hace rodar al interior del río Escamandro «de honda corriente y argénteos remolinos». En el curso del mismo Aquiles salta al centro de la corriente armado con su espada hiere a diestro y siniestro hasta que «el agua bermejeó con la sangre de los troyanos». Cuando tuvo el brazo cansado de matar, Aquiles «seleccionó a doce muchachos y los sacó vivos del río como víctimas para inmolarnos». Jactándose, voceará que a estos desgraciados guerreros no los salvará:

«ni siquiera el río, de honda corriente y argénteos remolinos, aunque hace tiempo que *sacrifican en su honor muchos toros...*» (10).

Aquí, sin ir más lejos tenemos ya planteado un ritual sacrificatorio que oscila entre los toros y los seres humanos. Aquiles, desmesurado, reta, a continuación, a un héroe troyano, Asteropeo, perteneciente a un linaje que fundó por un «río de ancha corriente» (11). El río Escamandro, que es convocado en auxilio por el linaje acuático de la víctima, «irritado y transfigurado en hombre» se enfrenta a Aquiles. Aquí comienza el segundo combate: la lucha entre el héroe y la divinidad fluvial.

«El río, le atacó enfurecido -describe el poeta- hinchó sus aguas, revolió la corriente y, arrastrando muchos cadáveres de hombres muertos por Aquileo, que había en el cauce, los arrojó sobre aquél, *mugiendo como un toro*» [Homero, 1988: 415].

Sorprendente y extraordinario resulta el combate del héroe contra el río, lidia que va transformándose en una singular y emocionante tauromaquia en la que ambos contendientes poseen el don de comprenderse e increparse con voz humana.

Aquiles no pudiendo soportar el peso del agua que, en forma de corriente, lanza el Escamandro sobre su escudo, «presa de temor», de un salto abandona el río y vuela, con pie ligero, por la llanura pantanosa mas no por ello la divinidad fluvial desiste de perseguirle «sino que lanza tras él olas de sombría cima». A partir de este momento, para cualquiera que haya vivido la experiencia de «correr» toros o haya salvado, de pie sobre una almadía, el paso de un rápido, la descripción de *La Iliada* resulta inequívoca:

«el héroe corría y el bronce de su coraza resonaba horriblemente sobre su pecho. Aquileo procuraba huir, desviándose a un lado; pero la corriente se iba tras él y le perseguía con gran ruido... la corriente lo alcanzaba continuamente... Cuantas veces el divino Aquileo, el de los pies ligeros, intentaba esperarla, para ver si la perseguía... otras tantas las grandes olas del río, que las celestiales lluvias alimentan, le azotaban los hombros. El héroe, afligido en su corazón, saltaba, pero el río, siguiéndole con la rápida y tortuosa corriente, le cansaba las rodillas...» [Homero, 1988: 416].

Homero que gusta, con poético ardid, de exponer lo paradójico que une la gesta descomunal de los héroes a los acontecimientos pequeños de lo humanamente cotidiano, reduce la observación del mugiente dios-toro levantando las olas de oscuras cimas, arrastrando las sonoras rocas y persiguiendo a los esforzados héroes, al mundo diminuto de lo más humilde y nos traslada, instantáneamente, como por milagro, a un ambiente rústico serrano, al húmedo trabajo en la huerta nutricia, al juego fertilizante de las inagotables fuentes de cantoras aguas.

«Como cuando uno abre un canal desde una fuente de negras aguas y guía la corriente a través de las plantas y de los jardines con el azadón en las manos, desatascando lo que atora la zanja y, según

va avanzando el agua todos los cantos rodados se van amontonando y, al resbalar hacia abajo susurra por el declive del terreno y adelanta incluso al que la guía; así la onda del río alcanzaba una y otra vez a Aquiles, a pesar de su rapidez: los dioses son superiores a los hombres» [Homero, 1991, 256].

Fácil resulta, ahora, transitar el camino opuesto y concebir cómo, en el tiempo del primordio, los trabajadores y poetas de los huertos de la sierra, contemplando el agua correr por regatos y acequias, pudieron alucinar la imponente figura de un dios fluvial. Imponente figura que podía, muy bien, volver a emerger en la imaginación de los almadieros al ver sobresalir los troncos de las almadías, como si de gigantescos cuernos se tratara, por la cima de las espumosas olas cuando la corriente del río entraba, velocísima, por apretados rabiones y rugía, ensordecedora, con el mugido de un toro celeste.

Siles y San Roque

De esta zona geográfica en cuyo centro se levantan las cumbres de la Sierra de Segura y cuyos pueblos celebran numerosas fiestas de toros en las que, de alguna manera, aparece la vinculación ritual con el agua, nos vamos a detener en las fiestas patronales de Siles que están colocadas bajo el patronazgo de San Roque y, por tanto, tienen lugar alrededor del día 16 de agosto.

Siles, situado en el extremo nordeste de la provincia de Jaén, no alcanza actualmente el millar de habitantes a pesar de que, merced a datos fidedignos, a mediados del siglo XIX su población alcanzaba dos mil doscientas almas [Madoz, 1988: 231-232]. Es pues un núcleo urbano que ha sufrido una importante mengua de población que, sin duda, traduce el resultado de una crisis económica de onda larga; tenemos asimismo datos suficientes para saber que ha sido, en la segunda mitad de nuestro siglo, cuando la emigración ha llegado a un extremo de gravedad suficiente como para amenazar la existencia del propio pueblo.

El umbroso paraje donde se reclina Siles lo fecundan numerosas fuentes y manantiales cuyas aguas caen por arroyos y torrenteras hasta alcanzar, por la vertiente de Levante, el mar Mediterráneo -allí, en efecto, desemboca el río Segura que nace y da nombre a la Sierra donde se encarama Siles- y, por la falda occidental, al río Guadalimar que en esos mismos confines se constituye y cuyas aguas, sucesivamente, pasan a engrosar al Guadalén y al Guadalquivir, que, como se sabe, desemboca en el Atlántico. Es decir, desde las húmedas y excepcionales alturas de las serrezuelas de Siles manan fuentes cuyas aguas alcanzan nada menos que los dos mares. La situación privilegiada de Siles, en lo que respecta a «las aguas», aparece, por tanto, bien patente (fig. n.º 4).

El término de Siles es, como sierra, quebrado pero goza de pequeños valles regados por los manantiales que hemos aludido y que reciben los nombres

de Herro-Concejo, Carrizal, Molinos, Sierra del Agua, Tus, etc. Aprovechando estas vaguadas los labradores, en el pasado, cultivaron huertas hoy prácticamente abandonadas. Sin embargo, la riqueza tradicional de Siles fue la madera. En las laderas de sus montes abundaron los pinos cuyas variedades eran muy a propósito para la construcción en general y la náutica en particular. Los troncos, formando almadías, eran conducidos por el Guadalimar hacia el Guadalquivir y por él bajaban hasta Sevilla y Sanlúcar de Barrameda. Estas especializadas y peligrosas labores ocuparon tradicionalmente a la mayoría de la población (12). Como señala Pascual Madoz, en su *Diccionario Geográfico, Estadístico e Histórico de España*, aún siendo, entonces, el principal ramo de industria la corta de maderas, no obstante sus montes y serrezuelas también criaban mucho ganado vacuno. Un siglo antes, en información que le hace llegar el Intendente de Jaén al conde de Aranda, a la sazón ministro de Carlos III, sobre el estado de la ganadería brava en los reinos de España, la región de Cazorla-Segura destacaba, ya, por su riqueza en toradas y por la celebración de numerosos festejos taurinos [García-Baquero, 1990: 84-94].

El caserío de Siles está distribuido en dos parte bien delimitadas pues el caso antiguo, llamado por los naturales la *Villa*, se halla cercado por murallas construídas de argamasa fuerte de la que se conservan a la vista algunos lienzos. El extremo meridional de la fortificación está rematado por un torreón militar -el



Fig. n.º 4

«Cubo»- de planta circular. Junto a este respetable torreón se conservan, en estado lamentable, las casas en que al parecer habitó -así, al menos, lo acredita una lápida colocada por el Ayuntamiento- el poeta castellano Jorge Manrique, el cual manifestóse, como buen sileño, sensible al líquido elemento y, en consecuencia, cantó la disolución de la existencia utilizando acuáticas metáforas muy dependientes de la configuración hidrográfica de Siles:

*«la vida son como los ríos
que van a dar a la mar
que es el morir» (13).*

Vinculadas a esta parte más antigua del caserío se encuentran la Parroquia, bajo la advocación de la Asunción de Nuestra Señora y el Ayuntamiento, es decir, el gobierno civil de la ciudad. Todas las casas restantes, que quedan fuera del recinto de la Villa, son conocidas como la Nueva Población que, sin embargo, como la anterior, es de origen medieval. La Villa no sólo se halla dividida por el resistente cerco de murallas medievales sino también por la rivalidad de sus habitantes con los de la Nueva Población. Es aquí, extramuros, donde se halla la Ermita de San Roque (fig. n.º 5): un espacio sagrado, de clara traza medieval, aunque disimulada por las numerosas restauraciones con que la piedad popular ha premiado a lo largo de los siglos la permanente intercesión de su abogado

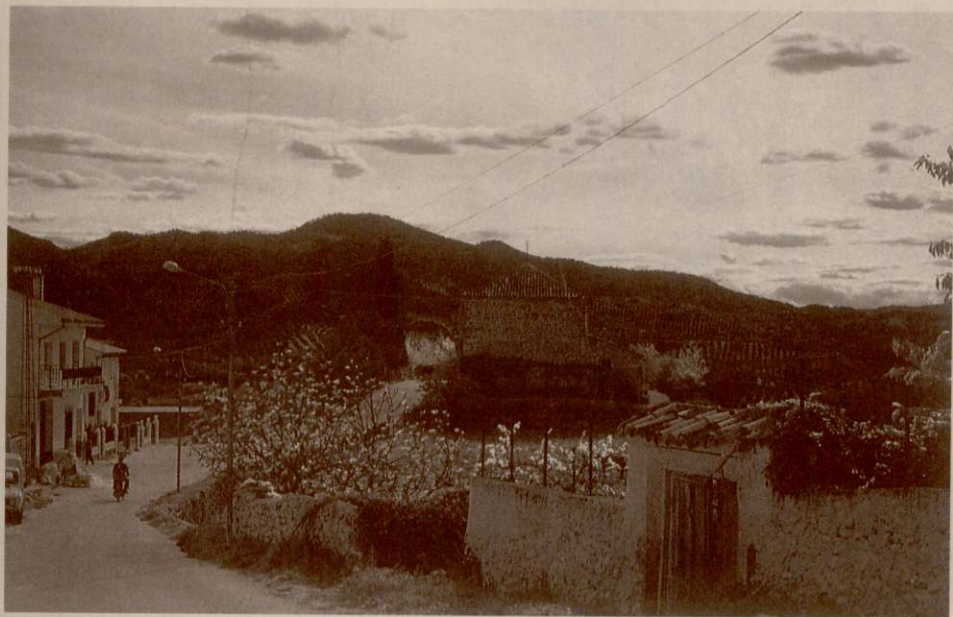


Fig. n.º 5. Siles. Ermita de San Roque (Foto del autor)

celestial. La ermita de San Roque se halla situada en el límite del pueblo: justamente allí donde finaliza el caserío de la Nueva Población, comienza el campo y donde, metros más allá, se restaura el dominio inquietante de la Naturaleza. Las tierras descienden, desde el mirador de la Ermita, vertiginosamente hasta el fondo del valle que queda encerrado dentro de los límites de un arco de altas montañas.

Si la Villa tiene por divinidad poliada a Nuestra Señora de la Asunción y su imagen se venera en la iglesia parroquial, la Nueva Población siempre, si la memoria colectiva no falla, inclinó su devoción hacia San Roque: un santo medieval, de origen provenzal, cuya biografía recuerda, sobre todo, la circunstancia de pertenecer a una poderosa familia y que, una vez heredado, repartió por caridad toda su fortuna entre los pobres y los marginados entregando, a continuación, su vida al cuidado de leprosos y apestados, de mendigos y miserables.

La imagen de San Roque permanece todo el año en su Ermita y sólo en el mes de agosto, cuando se acerca la fecha en que el calendario litúrgico conmemora su patronazgo, sube en procesión a la Villa, a la vieja población murada, y se aloja, durante una decena de días, en la iglesia parroquial convirtiéndose en el protagonista de los cultos religiosos (fig. n.º 6).



Fig. n.º 6. San Roque sobre las «andas»

Un compromiso devocional permite que las fiestas, que culminan el 16 de agosto, celebren la unidad de un pueblo que tiene experiencia de rivalidad siendo la procesión religiosa de la imagen de San Roque, recorriendo toda la ciudad, la encargada de actualizar la reconciliación simbólica de la sociedad escindida. Previo al desfile procesional, en la mañana del 16 de agosto, se asiste en la parroquia y en presencia de la Patrona de la Villa, Nuestra Señora de la Asunción, a una solemne función religiosa que culmina con la salida a la calle de la imagen del Santo. San Roque es transportado

hasta su ermita sobre unas andas -el «paso»- cuyas varas las cargan varones que se colocan según el lugar que les señala una tradición difícil de transgredir puesto que, llegado el caso, el sitio puede defenderse con la violencia de los puños.

La imagen de San Roque, adornado con margaritas amarillas y ramos de verde albahaca, sale, como dije, de la parroquia, atraviesa las murallas de la ciudad vieja, penetra en la población nueva, va haciendo estación en las pequeñas plazas, en los cruces de las calles donde, por otra parte, suelen estar las fuentes públicas de agua corriente (14), logrando fundir, en una misma devoción a ambas comunidades siempre en peligro de enfrentamiento, siempre separadas, siempre recelosas y recorre todo el pueblo, como si con su circular desfile procesional diseñara la unidad ideal de una ciudad sin contradicciones.

El encierro de los toros: la virtud expuesta

Previamente, en el campo, en las «afueras» de lo propiamente urbano, los jóvenes ayudándose con perros adiestrados han trasladado los toros bravos desde la ganadería donde fueron adquiridos -muchas veces a algunas decenas de kilómetros de distancia del pueblo- hasta el cortijo de Santo Bastián (15) ubicado en un vallecillo que se abre a los pies del pueblo, a unos cinco o seis kilómetros del centro urbano. Allí se congregan, al amanecer, los jóvenes -de ambos sexos- que han pasado la noche en el baile, en la verbena (fig. n.º 7). Así, mientras duran las fiestas -tres días de toros- los jóvenes bajarán a Santo Bastián todas las madrugadas para tomar el fresco de la mañana y ver salir los toros que serán conducidos por algunos vaqueros a peón y otros a caballo, perros «enseñados» y algunos voluntarios, hasta el pueblo donde numeroso público impaciente los espera dispuesto a *correrlos* tan pronto como aparezcan por el fondo de la calle (16).

La entrada de los toros en el caserío del pueblo es anunciada mediante lanzamiento de cohetes constituyendo, las explosiones, el toque de alarma para que el público comience con las prisas: unos, prudentes, para quitarse lo antes posible del peligro; otros, más decididos, para buscarles la cara al toro y jugar, burlando, su carrera (fig. n.º 8).

En relación con el clima de las ceremonias o funciones religioso-civiles a las que hemos tenido ocasión de referirnos -caracterizadas por la exposición jerárquica de la sociedad, por la presencia de las autoridades, por la explotación propagandística del orden social y la preeminencia política- la irrupción de los toros en las calles debe ser vista como una *contraceremonia*, como un tránsito fulgurante por la ciudad que desencadena y promueve todo cuanto es ingrato al orden religioso y cívico.

El desarrollo de la fiesta, dado el peligro que acompaña siempre a los toros,



Fig. n.º 7



Fig. n.º 8.

Silos. Un momento
del «encierro»
(Foto J. Hernández)

exige un permanente control y un dominio seguro sobre la misma que reclama la presencia y la colaboración de unos jóvenes especialmente dotados, de unos mozos valientes, generosos, dispuestos a arriesgarse para mantener el tumulto de los toros dentro de unos márgenes relativos de seguridad. Es decir, para que la fiesta tenga lugar y desenvuelva todas sus posibilidades los jóvenes deben poseer un espíritu y una práctica de auténticos luchadores, de «guerreros» casi podríamos decir, pues han de ser capaces, por una parte, de conducir, dominar, dirigir a las fieras, esto es, de reducir a los enemigos aceptando las difíciles y exigentes reglas del absoluto respeto a la integridad física de los toros y, por otra, de restaurar la ciudad en la verdad de su concepto (17).

En fin, hasta que las fieras no son relativamente dominadas y encerradas en la plaza de toros la tranquilidad no vuelve a las calles: las mujeres, los hombres de edad, los niños pueden, de nuevo, salir a pasear, y participar libres y sin peligro, en la procesión de San Roque por unas calles, ahora, gracias a la intervención heroica de los mozos, convenientemente aseguradas y, en consecuencia, de nuevo simbólicamente civilizadas. Desde esta perspectiva, desde la «victoria» de los mozos, es desde donde cobra su verdadero sentido el orden «tumultoso» de la fiesta. Los jóvenes han tenido que vencer para que la sociedad haya podido ser restaurada. Es importante tener en cuenta estos detalles pues constituyen un sistema de valores objetivamente funcionales a la integración social y que, desde el punto de vista subjetivo, sostienen el complejo, aunque vacilante, concepto de hombría que está en la base de una cultura popular como la andaluza que se ha enfrentado a numerosos cataclismos.

El control de las fieras y el dominio y conducción de las mismas por el casco urbano hasta lograr su encierro en los chiqueros de la plaza constituye la primera fase de un rito de paso en virtud del cual los adolescentes y los mozos prueban, ante la colectividad constituida por los mayores, sus dotes, su valentía, en fin, su capacidad para formar parte de la asamblea de responsables que no es otra cosa sino el orden cívico de los adultos.

La plaza de toros y el ruedo del agua

Siles posee, a diferencia de otros muchos pueblos andaluces, un espacio arquitectónico especializado para las corridas de toros. Hasta hace unos decenios se habilitaba, para correr los toros con talanqueras y andamios la plaza del Ayuntamiento donde fluía la principal fuente de agua de la ciudad dotada con bellos grifos dorados. Junto a la fuente se erigía una gran rueda de carro que utilizaban los mozos para, saltando encima de ella, refugiarse de las embestidas de los toros pero que, a la vez, sus propios impulsos imprimían, a dicha rueda, un movimiento giratorio que los despedía cayendo al agua de la fuente. ¡Ingeniosa salvación del peligro pasando por «las aguas»!

Una prueba de la vitalidad contemporánea de la fiesta en Siles es que para mejor celebrarla, para que puedan asistir más espectadores y participar un número mayor de «recortadores» se haya construido una plaza de toros en una época, precisamente, en la que el pueblo sufría una fuerte emigración y se hallaba en trance de despoblación.

Me parece pertinente hacer notar que la plaza de toros de Siles está localizada en un lugar, urbanísticamente hablando, semejante al de la Ermita de San Roque, es decir, en el límite mismo del caserío urbano: un terreno incierto en el que se confunden y superponen las últimas casas del pueblo con los primeros árboles del bosque.

La arquitectura de la plaza, dentro de su primitiva sencillez, no deja de ser notable. Los graderíos, donde se acomodan los espectadores, están excavados en la roca aprovechando el talud natural, la propia inclinación del monte. De esta misma manera, los helenos construyeron en Grecia sus teatros como lo testimonia su edificio canónico, el teatro de Epidauro, cuyas cincuenta gradas en forma de semicírculo están construidas aprovechando la pendiente de una colina y enmarcadas, en sus dos extremos, por muros de refuerzo (18).

Además, en Siles, el urbanismo arcaico de la plaza de toros incorpora la agreste rusticidad de la Naturaleza pues, por medio de sus graderíos crecen, todavía, aquí y allá, algunos pinos solitarios y altivos que bajan hasta el mismo «ruedo» donde se yerguen tres copudos cedros. Los mozos -los «recortadores»- los utilizan para protegerse, para engañar y salirse de la peligrosa trayectoria del toro enfurecido, esto es, lo usan a modo de «burladeros». Los pinos una de las principales riquezas naturales de Siles, en el ruedo, se transmuta en instrumento de salvación.

La plaza de toros de Siles goza, además, de una particularidad excepcional pues está dotada, en el centro del «ruedo», de un estanque circular lleno de agua que será, a lo largo de la «corrida» muy utilizado por los mozos: ya sea para refugiarse en su interior y salvarse de la acometida del toro, ya sea para embromar a algún «corredor» lanzándolo, entre varios, aprovechando su distracción, al interior de la piscina (fig. n.º 9). El agua, pues, como anunciamos al principio de este escrito, tiene un papel destacado en el proceso festivo de Siles que parece reflejar la propia importancia que goza en su geografía. Los mozos, como digo, se tiran al estanque, literalmente, para salvarse de la embestida del toro pero, también, a su vez, provistos de cubos lanzan agua a los espectadores dando lugar, junto con la permanente circulación de las aguas, por el enojo de algunos de los «duchados», a la broma y al jolgorio colectivo.

Por si fuera poco, los jóvenes que contribuyen a los preparativos de la fiesta -y, sin duda, también, al mantenimiento del clima festivo- se organizan en torno a una asociación lúdica y voluntaria que se llama, recogiendo una vez más esta permanente obsesión hidráulica, «Peña El Agua» (fig. n.º 10).

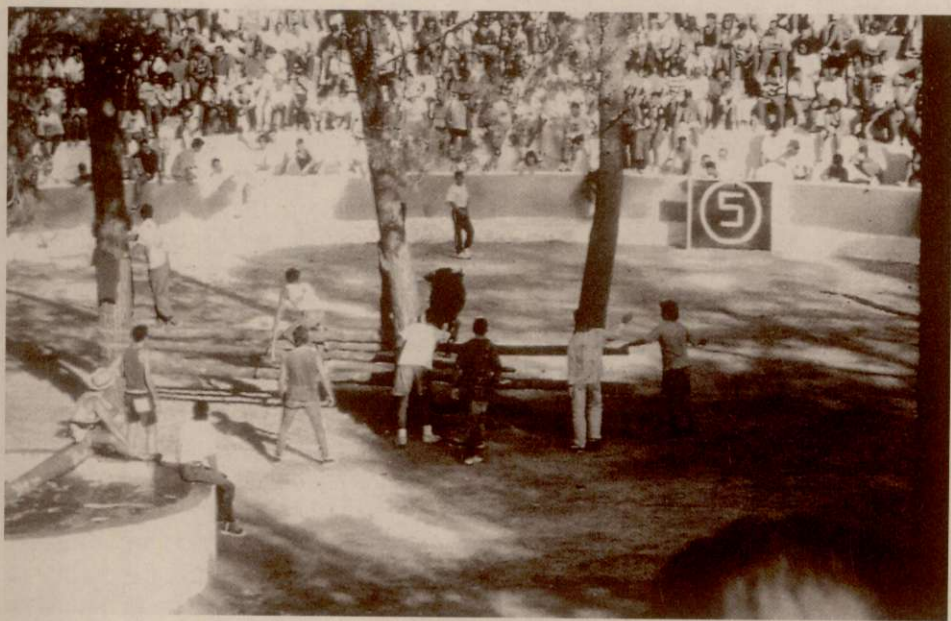


Fig. n.º 9. Siles: Cedros y piscina en el centro del ruedo de la plaza de toros (Foto J. Hernández)



Fig. n.º 10

Entiendo oportuno recordar la interpretación que hice en otro lugar sobre la significación simbólica de la voz «ruedo» [Romero de Solís, 1978]. En el vocabulario campesino se denominaba, con esta palabra, a la corona circular de huertas y viñas que solían rodear a la ciudad antigua. Las tierras que formaban el «ruedo», en consecuencia, se hallaban a una distancia que permitía a los labradores acudir a ellas diariamente y retornar, a la caída del sol, a sus hogares de la ciudad para descansar. Estas tierras tenían un valor económico y emblemático excepcional puesto que eran las únicas tierras donde se lograba reconciliar la cultura agraria con la vida ciudadana. Por eso mismo, también, numerosos conflictos sociales existentes durante el siglo XVIII en el ruedo de la tierra se escenificaron en el ruedo de la plaza de modo que el coso y sus arenas pueden ser vistos como un trasunto simbólico de la sociedad en su conjunto [Romero de Solís, 1980: 51-68].

En el caso de Siles parece claro que la plaza de toros integra las tres dimensiones esenciales de la vida práctica de los isleños: en el centro del ruedo el líquido elemento como corresponde a una ciudad cuyas aguas alcanzan los dos mares; en la arena y las gradas crecen, orgullosos, los pinos recordando la gesta de los almadieros mientras que, vertiginosos, cruzan los toros, paradigmas de la riqueza ganadera; los tres elementos se unen en virtud de la actualidad lúdica de los mozos, verdadera esperanza de una sociedad amenazada. La corrida de toros constituye, pues, una representación analógica del microcosmos sileño donde se escenifica o reproduce simbólicamente el drama permanente de su vida social.

El vaco de San Roque

Los encierros de toros o vaquillas se prolongan durante los tres días que proceden a la festividad religiosa de San Roque. Una vez enchiqueradas en los toriles de la plaza se les da suelta, una a una, al ruedo donde los mozos juegan con ellas hasta su extenuación, momento en que son, de nuevo, encerradas y apuntilladas, a excepción de la última del último día denominada «toro o vaco de San Roque» (19) a la que, entre todos, después de correrla, enmaroman con la intención de pasearla viva por las calles principales del pueblo y conducirla hasta la ermita de San Roque para ser allí sacrificada.

Los mozos, una vez ensogado el «vaco» y ya sin demasiado peligro, aunque sin eliminar carreras y sobresaltos, sustos y batacazos, se lo llevan de la plaza, penetran con él por las calles del pueblo buscando las arterias principales, y yendo de fuente en fuente van con la intención de obligarlo a repetir, en esa tarde, prácticamente, el mismo trayecto por la ciudad que recorrerá, al día siguiente, por la mañana, la procesión religiosa que traslada, todos los años, desde la Parroquia a la Ermita, la venerada imagen de San Roque.

Decimos «fuentes» porque los mozos en su itinerario se detienen frente a las fuentes públicas momento que aprovechan, sobre todo las mujeres, para llenar cubos y lanzar su contenido sobre el toro, los jóvenes y el público. Mientras tanto, el tumulto de gentes que siguen o contemplan el paso del toro de San Roque, vocean rítmicamente: «¡Agua! ¡Agua!».

Si, con anterioridad, habíamos señalado que el matinal «encierro», es decir, la libre presencia de los toros por las calles, debía ser interpretado como la *contraceremonia*, como la inversión profana -conteniendo, por supuesto, hondos aunque inconscientes sustratos sociales de rebeldía- de las funciones religioso-civiles que tuvieron lugar a mediodía en el sector más emblemático del pueblo, en la que tomaban parte destacada las autoridades civiles y religiosas acompañadas por todos los vecinos que se consideraban «de orden», es ahora, también, el momento preciso para subrayar que el tumultoso recorrido del *toro ensogado* constituye, sin embargo, la *contraprocesión* pagana y desordenada a la religiosa y sosegada de San Roque.

El hecho de que el toro recorra el mismo camino que la procesión religiosa, reforzado por la circunstancia de que la comitiva discurra de fuente en fuente de agua no nos parecen acontecimientos banales sino, por el contrario, bien cargados de sentido. Está claro que al reproducir el toro el itinerario de San Roque se está proponiendo, de manera inconsciente, una identificación entre el toro y el santo.

En efecto, al repetir idénticas estaciones procesionales, al detenerse el cortejo en las encrucijadas y fuentes públicas, el toro parece replicar los mismos capítulos de la vida ascética y purgativa de San Roque señalando, con ello, las distintas etapas de un camino iniciático, de una trayectoria sacrificial, en cuyo recorrido el animal, habrá de experimentar, al igual que lo vivió San Roque, un cambio de ser. En efecto, mientras vemos más sometido y humillado al «toro de San Roque», más próximo al universo de la domesticidad, en mayor manera, a su vez, se nos revela como humano. El cambio de naturaleza que parece experimentar a lo largo de la procesión suponemos que es debido tanto al sufrimiento que padece en el trayecto -su «pasión»- como por la virtud del agua que actúa, en todo momento, como un líquido lustral, purificador, en suma, transubstanciador (20).

Las aguas de San Roque

Sorprende el paralelismo que puede llegarse a establecer entre el paisaje urbano de las fuentes transitado por el toro con lo que sabemos de la vida de San Roque. En efecto, a nuestro Santo, aquejado en Plasencia de Italia de una grave y dolorosa enfermedad de aspecto contagioso, los pacientes del hospital donde yacía, poseídos del temor al contagio, lo arrojaron a la calle mas, a pesar de que

a todos afligía verle tendido sobre la tierra del suelo, siendo el miedo de infección mucho mayor que la conmiseración colectiva terminaron por expulsarlo de la propia ciudad. El Santo en medio de lacerantes penalidades fue obligado a arrastrarse, en dirección a un bosque próximo, en cuya entrada halló una miserable choza donde logró cobijarse.

«El mismo gozo -escribe su hagiógrafo- que tenía de verse arrojado de los pueblos, oprimido de dolores, destituido de todo humano consuelo y en aquella triste soledad, le hacía muy deliciosa la incomodidad de la estancia» [Croisset, 1890: 354-364] (21).

La Providencia, sin embargo, no abandonó a San Roque en tan penosa situación y le concedió el don de que hiciera brotar un manantial de agua clara y cristalina junto a la misma cabaña, fuente de la que bebió y al punto sanó de su mortífera enfermedad (22). Los biógrafos de San Roque insisten en las virtudes milagrosas de las aguas que se colocaban bajo su protección pues resultaban ser capaces de preservar a los hombres de la peste y de restaurar sus caídas naturalezas.

San Roque, a lo largo de su vida, libró de epidemias a muchos pueblos y ciudades por el procedimiento de detenerse en las fuentes públicas, que solían encontrarse en el cruce de las calles y en las plazas, bendecir sus aguas y asperjar, con ellas, las distintas direcciones de la ciudad [Guerín, 1876: 619 ss.].

La Pasión del toro androcéfalo

En cualquiera de los distintos casos expuestos -ya fueran arqueológicos, históricos o contemporáneos- resulta ser común a todos el hecho sobresaliente de que el agua es, junto con el sufrimiento, el medio que permite recorrer el trayecto que separa dos estados distintos de ser, el medio purificador a través del cual tanto el toro como el hombre alcanzan una forma más alta, diríamos sublimada, de existencia. Permaneciendo al interior del sistema táurico, el agua derramada parece claro que cumple la función lustral de disolver la naturaleza salvaje y brutal del toro y desencadenar el comienzo de un proceso extrañamente original, un proceso de «hominización» en virtud del cual el feroz y peligroso animal se va convirtiendo, se va transformando, en un ser semi-humano y, más allá, incluso, en el propio santo (23).

A la Ermita de San Roque el toro llega completamente extenuado, exhausto, trae la cabeza baja, viene, en lenguaje taurino, «humilado». En efecto, a lo largo del trayecto procesional, el toro, en el proceso de su lucha incesante con los mozos, a medida que físicamente agota sus fuerzas va entregando toda su bravura. A la Ermita el toro llega, repetimos, aparentemente amansado, reducido,

«sujeto», como formando ya parte de esa colectividad social, de esa comunidad rústica y tradicional, donde los animales domésticos y los hombres viven en estrecha proximidad, en intensa relación. La imagen del toro, sujeto y entregado, desvela ese nuevo matiz social de su naturaleza, tanto más cuanto que el comportamiento ritualmente desordenado de los mozos, con su manifiesta brutalidad y su provocación soez, descubre y fortalece los trazos ideales de un toro casi humano.

Sin duda, esta conducción que desemboca en la hominización del toro –dicho con palabras más precisas: que se resuelve en la domesticación simbólica de la fiera– constituye, muy probablemente, un segundo trayecto del mismo rito de paso de la adolescencia a la madurez con el que comenzaron a iniciarse los mozos sileños cuando los días anteriores lograron alcanzar un primer triunfo «encerrando» en lugar seguro a los bravos.

Así pues, cuando el «vaco de San Roque» parece haber aceptado plenamente su destino de víctima –un destino cristiano, casi divino– es conducido a un claro, frente al templo y allí, de súbito, lanzándose los mozos, todos a una, sobre el animal, lo sujetan hasta que alguien, armado de una «puntilla» le asesta un golpe en la nuca, un golpe definitivo y mortal que lo hace rodar por tierra sin vida. El toro, inmóvil y patético, queda desangrándose tendido frente a la Ermita (24).

Los mozos, finalmente, han *sacrificado*, esto es, han concluido el ritual por el que quedan, definitivamente, integrados en la sociedad: «el árbol de la civilización ha sido regado con sangre». Es pues la ejecución, esto es, la destrucción total de la víctima y el derramamiento de su sangre la que les hace, de una parte, conocer el misterio de su redención social y, de otra, participar activamente en la representación dramática de la formación original de la ciudad, es decir, ser protagonistas de los arcaicos ritos que estuvieron ligados a la invención de la ciudad (25).

Mi impresión personal, fruto de la vivencia directa de los acontecimientos descritos, me permite destacar el hecho que el toro fue ultimado justamente cuando, por la deposición de su fiereza, parecía, en primer lugar, domesticado y, en segundo, que empezaba a tomar parte como si fuera «uno más» en el juego con los mozos, tal era, ya, su nivel de su mansedumbre, su asombrosa docilidad. En resumen, podríamos asegurar que el toro fue abatido cuando más humano y digno de piedad se nos mostraba.

De todas cuantas representaciones de escenas mitológicas referidas al universo taurino conozco, ninguna es tan ilustrativa de lo que intento comunicar como aquella pintada en una cratera ática, de mediados del siglo V a. de C., que se conserva en el Museo del Louvre y que representa a Hércules combatiendo con Aqueloo (fig. n.º 11). En el detalle que reproducimos reconocemos a un toro androcéfalo, con rostro serenamente humano, vencido por Hércules que lo está



Fig. n.º 11.

Heracles, combatiendo el dios-río Aqlon, en presencia de Deianira. Detalle de una cratera ática de mediados del siglo V. (Museo del Louvre.)

despojando de los símbolos de su agresividad, esto es, de sus impresionantes cuernos; en efecto, uno de los dos, de tamaño descomunal, aparece, ya inútil, en el suelo. Detrás del belicoso gigante, la bella Deianira, envuelta en su peplo y apoyada en un tirso, de pie, observa el combate del que, ella misma, es objeto (26). El mito especifica que del cuerno abatido brotó un manantial de agua lustral y fertilizadora (27). Por prolongaciones posteriores del mito sabemos que el cuerno caído fue convenientemente manipulado por unas ninfas que lo convirtieron en el famoso «cuerno de la Abundancia». Aqlon, divinidad fluvial, aparece así como fundamento mismo de la fecundidad, del cultivo hortícola y de la riqueza ganadera.

Así pues, aquí tenemos no solamente el trasunto imaginario de un San Roque taurofórmico sino también el complejo de divinidad barbuda, fuente de agua y cuerno de la abundancia, es decir, exactamente los elementos que constituían el complejo religioso de la divinidad fluvial Nabia «por el que se jura» hallada en Braga de Portugal y a la que nos referimos al comienzo de este escrito.

Con posterioridad a mi estancia en Siles tuve ocasión de contemplar en el Museo Arqueológico de Palermo, una imagen que me permitió avanzar en la comprensión del dios-toro acuático y fluvial y su conexión simbólica con la sociedad. Se trata de la figura troquelada de un toro con rostro humano y barbado, echado por tierra y con las manos dobladas, sobre una moneda del siglo V a. de C. procedente de Gela. De la misma y antigua «Geia», el museo de Basilea conserva una moneda análoga, un tetradracma, donde aparece un toro androcéfalo que es coronado por una bella mujer, figuras que Pierre Devambez, conservador de las Antigüedades griegas y romanas del Museo del Louvre, identifica con el dios fluvial Gelas y con la ninfa Sosípolis liberadora de la ciudad (fig. n.º 12).



Fig. n.º 12. El dios fluvial Gelas es coronado por la ninfa

Gela, como se sabe, es una ciudad situada al sur de Sicilia cuyo origen, según la tradición histórica transmitida por Diodoro Sículo y Tucídides, fue debido a una primitiva ocupación de sicanos, un pueblo al que esa misma tradición suponía procedente de... ¡Iberia!

Arrastrado por el tumulto festivo, inmerso en la brava fiesta y refrescado, bajo el sol ardoroso de la canícula andaluza, con el vino del país creí reconocer, como el pintor de la crátera ática, como el acuñador de la moneda de Gela, como el rapsoda que por los caminos del Oriente mediterráneo cantaba los trabajos y hazañas de Hércules, en la cara del toro que sujetábamos frente al atrio de la Ermita de San Roque, la faz de un ser humano. Bajo el recuerdo de tan sorprendentes imaginaciones o de tan graves indicios, aún estando seguros de la identificación del toro con el Santo ¿no podríamos, además, proponer la hipótesis de que la muerte de este toro lo que verdaderamente conmemoraba es un sacrificio humano realizado allá en los tiempos del primordio? ¿No estará, además, dicho sacrificio, vinculado a los manantiales de Siles, a unas fuentes cuyas aguas gozan de la extraordinaria particularidad de alcanzar, como se señaló al principio de este escrito, nada menos que el Mediterráneo y el Atlántico? ¿El trayecto del toro de San Roque uniendo y desbordando todas las fuentes públicas de la ciudad no constituye un gozoso homenaje a las mismas a la vez que trata de asegurar la fecundidad de los campos, la salud del pueblo y la riqueza

de sus moradores? A la luz de estas interpretaciones, el toro androcéfalo de Balazote ¿no será la representación de la divinidad de unas aguas tan «mayores» que alcanzan, nada menos, los dos mares? ¿La festividad del toro del agua de Siles no será el último e irreconocible fragmento de un mito diluido por las culturas, ahogado por el tiempo pero, milagrosamente, aún suspendido en la historia?

Notas

- (1) El *Catálogo Etnográfico de las Fiestas de Toros en Andalucía* se elabora con una subvención concedida por la Dirección General de Bienes Culturales de la Junta de Andalucía y sus primeros resultados se dieron a conocer en las II Jornadas de Etnología Andaluza (Córdoba, 31 enero 1-2, febrero 1991).
- (2) El «vaco de San Roque» que es como se denomina la fiesta de toros de Siles, la he dado a conocer, además de en las mencionadas Jornadas de Etnología, en sendas conferencias pronunciadas en la Universidad de Palermo (diciembre de 1990), en la Universidad Nacional Autónoma de México (febrero 1991) y en la Maison des Sciences de l'Homme (París, marzo 1991) habiendo sido publicado un extracto de la misma [Romero de Solís, 1991: 49-55].
- (3) La Fuensanta, actualmente, es un aljibe poco profundo, cuadrado, situado en un plano ligeramente inferior al de la iglesia. Tiene acceso a través de un doble arco sostenido por columnas apoyadas en capiteles románicos; una lápida recuerda el milagro que cristianizó estas aguas y confirmó su propiedad curativa, milagrosa. Dice así: «Alimenón, rey de Iznatoraf, informado de que su mujer se instruía en la ley de los cristianos, mandó le cortasen las manos y le sacasen los ojos en un monte. Dolorida invocó a Nuestra Señora de los cristianos. Sedienta por falta de sangre escuchó una fuente cercana y al tocar el agua con sus heridas halló restituidas milagrosamente manos y ojos viendo a Nuestra Señora en la Fuensanta» [Curiel, 1983].
- (4) Del recuerdo de mi infancia.
- (5) Este fragmento de canon está tomado de la «Colección de cánones de la Iglesia española...», t. II, Madrid, 1850, págs. 479 y 566 que corresponden a los concilios XII del año 861 y XVI del 693 [Caro Baroja, 1979: 160].
- (6) Las «corridas funerarias» debieron de tener tal apogeo en el siglo XVI que el historiador Juan de Mariana en su «Tratado contra los juegos públicos» las hace prevenir, como la tauromaquia en general, de los juegos romanos que, como se sabe, tenían un fundamento igualmente funerario: «los antiguos —escribe Mariana— pensaban que en este espectáculo se hacía oficio o servicio a los muertos... Por esta causa los juegos taurinos, de los cuales tratamos, eran dedicados a los dioses infernales, así porque se persuadían que las ánimas de los muertos se aplacaban con ellos» [Mariana, 1950: 451 a].

- (7) Comunicación verbal del prof. Pitt-Rivers.
- (8) Curiosamente son San Sebastián y San Roque los santos que han sido más exaltados en Andalucía al patrocinio de villas y pueblos. San Sebastián es patrono de 69 pueblos y San Roque de 45 [Brisset, 1989: 52].
- (9) Comunicación verbal del investigador D. Fournier (CNRS).
- (10) Subrayado por el autor.
- (11) En efecto, Asteropeo era hijo de Pelegón «a quien el Axio de vasto caudal había engendrado con Peribea... con quien el río, de profundos remolinos, se había unido» [Homero, 1991, vs. 140-141].
- (12) La descripción de la vida de estos hombres constituye un telón de fondo análogo al elegido por el prof. Sampedro, catedrático de Estructura Económica de la Universidad Complutense de Madrid, para su novela «El río que nos lleva», publicada por la editorial Aguilar en la década de los setenta. Fue, posteriormente, llevada al cine y, recientemente, reeditada [Sampedro, 1987].
- (13) Cito de memoria un fragmento de las «Coplas a la muerte de su padre».
- (14) Hasta que los municipios no dotaron a las casas particulares de agua corriente los hogares se proveían en las fuentes públicas de modo que un pueblo bien urbanizado era aquel que gozaba de numerosas fuentes distribuidas por plazas, esquinas y encrucijadas.
- (15) Nos parece hartamente elocuente que los toros transiten por el trayecto simbólico que va de San Sebastián a San Roque santos, ambos, que se caracterizan por sus heridas, por sus sufrimientos. En el altar mayor de la parroquia de Beas de Segura, pueblo como ya hemos dicho de la misma serranía y no muy distante de Siles, se veneran en la parroquia, a uno y otro lado del retablo mayor, las imágenes de San Roque y San Sebastián.
- (16) Para los que como el que suscribe hemos nacido en Andalucía la Baja y en ella hemos tenido la experiencia del trato con los toros—el puesto de vaquero es siempre una plaza montada a caballo—nos sorprende la presencia de los perros acosando los toros. Sin embargo, ya los grabó juntos Goya en una de sus Tauromaquias. Resulta, también, interesante descubrir la talla de bulto de un perro subido en el «paso» y parado junto a San Roque y constatar que la fiesta que nos ocupa se desarrolla justamente en lo que astronómicamente se denomina la «canícula» curiosa coincidencia que pone el movimiento de los astros del cielo en conexión con la fiesta del toro a través de la mediación del perro de San Roque. También resulta inquietante saber que los Santos más representativos de este período canicular aparecen hagiográficamente unidos a perros. En primer lugar, San Cristóbal, siempre vadeando «aguas mayores», protector de la muerte repentina, nacido para unos en Canaán y, para otros, en el país de los Canes. Si, en el primer caso, sería

entonces una representación de Hércules Tebano recorriendo, acompañado de su perro, las costas de Fenicia el cual, según Plinio, aparecía y desaparecía con la canícula, como la hacía Sirio, la estrella más brillante de la constelación del Can Mayor. Si, en el segundo, San Cristóbal aparece representado con cabeza de perro: de esta manera lo tenemos, por ejemplo, en un icono del siglo XVII que se conserva en el Museo Benaki de Atenas. En España otros santos caniculares son Santo Domingo, famoso por haber nacido de madre estéril y su epónimo de Silos cuyo bastón abacial era colocado junto al lecho de las reinas de España para facilitar su fecundación. Santo Domingo de Silos tiene, por su parte, bien acreditada su dimensión acuática en el camino de Santiago puesto que era admirado, por una parte, por su capacidad para salvar a los ahogados y, por otra, por haber transformado el agua en vino delante de la comunidad de monjes de San Sixto. Santo Domingo, por etimología de su nombre, *Dominus canes*, –perro del Señor– se halla estrechamente vinculado al can y así lo reconoce, por ejemplo, el fresco de Andrea Di Bonaiuto pintado en la capilla de los Españoles en Florencia en el que los dominicos aparecen representados, todos, con cuerpo de perros. Otro santo canicular de mucha devoción en España, en general, y en Andalucía en particular, es San Roque del que aquí nos ocupamos [Gaignebet, 1986: 305-329 y Saintgues, 1924: 376-383]. Debo esta interesante información a la antropológica francesa Sylvie Muller con ocasión de una conferencia que dicté, en marzo de 1991, sobre la fiesta de Siles en la Maison des Sciences de l'Homme (París).

- (17) Exigencia común de todos los ritos sacrificiales es la bondad, la integridad de la víctima constituyendo su infracción, prácticamente, una blasfemia [Hubert-Mauss, 1970: 151-243].
- (18) Los romanos que adoptaron, casi en su totalidad, las ideas de los arquitectos de la época helenística se distanciaron, sin embargo, en lo que interesa a los peldaños de sus teatros y anfiteatros pues en la mayoría de los casos colocaron sobre una obra de albañilería los graderíos que hasta entonces se habían apoyado siguiendo la pendiente natural de las colinas.
- (19) Caro Baroja creyó reconocer bajo la voz «vaco» la supervivencia de un culto a Baco, de un ritual dionisiaco en algunas tauromaquias. Aunque posteriormente abandonase esta interesante línea de investigación no hay que olvidar, que Baco, como la misma Siles, nace de las aguas. V. el postscriptum de su artículo «El toro de San Marcos» [Caro Baroja, 1989: 77-110].
- (20) La vía ascética transforma a San Roque y el recorrido purgativo del vaco, por las calles, humaniza al toro ¿y los mozos que participan experimentan un cambio de ser? No he logrado comprobar del todo la existencia social de un tabú que impida a los mozos que dan muerte al vaco un año repetir su cruenta acción al siguiente pues en el caso que existiera y no volvieran al toro estaríamos ante un *rito de paso* –de adolescencia a madurez– y la fiesta cobraría un sentido, si cabe, más rico [Gennep, 1986].
- (21) El paralelismo entre San Roque arrastrado por el pueblo en tumulto hacia el límite

de la ciudad-bosque-choza y el vaco hasta la Ermita (=cabaña) situada donde empieza el campo (=bosque) es evidente.

- (22) A la entrada del conjunto urbanístico formado por la Ermita de San Roque, el atrio y las zonas ajardinadas, existe un grito de agua y una humilde piletila: una alusión bien descarnada al manantial que alumbró milagrosamente el Santo.
- (23) Caro Baroja en su estudio ya mencionado del toro de San Marcos es el primero en reconocer la identificación del toro con un santo cuando escribe: «Es insólito el caso de que un animal vivo represente a un santo, y aquí no cabe duda de que el toro es una representación de San Marcos [Caro Baroja, 1989: 99]. En Siles, igualmente, el toro se identifica totalmente con San Roque.
- (24) Mi informador, don Antonio Plaza, me asegura que hasta hace pocos años el toro era introducido, por la fuerza, en la Ermita y, dentro de ella, sacrificado.
- (25) Para la relación mítica entre el sacrificio de un bóvido y la fundación de la ciudad acudir al relato del origen de Tebas en «Las Metamorfosis» de Ovidio el cual, como se sabe, reelabora un mito, mucho más antiguo, de origen minoico-micénico [Ovidio, 1982: libro III].
- (26) Cualquier mozo silesenze que logra, con su esfuerzo, vencer al toro y reducirlo a la apariencia de domesticidad se comporta de la misma manera que Hércules e igual que el dios alcanzó el preciado amor de Dayanira venciendo al río-toro Aqueloo, así será él admirado y deseado por la joven paisana de sus sueños.
- (27) Recuérdese la escena en la que San Roque, arrojado de la ciudad, alcanza un bosque y abatido, depone todo su orgullo cae al suelo y mana, milagrosamente, una fontana de dulces aguas.

Bibliografía

- : *Poema del Mio Cid*, ed. y nts. de R. Menéndez Pidal, Madrid, La Lectura, 1922.
- Blázquez, J.M.: *Imagen y Mito*, Madrid, Cristiandad, 1982.
- Brisset, D.: «Patronos, fiestas y calendario festivo, una aproximación comparativa» en Alvarez Santaló, C.; Buxó, M.J. y Rodríguez Becerra, S.: *La religiosidad popular*, Barcelona-Sevilla, Anthropos/Fundación Machado, 1989, 3 vols., vol. III.
- Caro Baroja, J.: *La estación del amor. Fiestas populares de mayo a San Juan*, Madrid, Taurus, 1979.
- Ritos y Mitos Equívocos*, Madrid, Istmo, 1989.

- Croisset, J.: *Novísimo año cristiano o ejercicios devotos para todos los días del año*, Zaragoza, Tipografía Comas, 1890, 14 vols.
- Curiel, A.: *La Virgen de la Fuensanta y su Santuario*, Córdoba, Secretariado Trinitario, 1983.
- Gaignebet, C.: *A plus hault sens. L'esoterisme spirituel et charnel de Rabelais*, París, Maiseonneuve et Larose, 1986, 2 vols.
- García-Baquero, A.; Romero de Solís, P. y Vázquez, I.: *Sevilla y la fiesta de toros*, Sevilla, Ayuntamiento, 1980.
- «La polémica antitaurina en la Ilustración: miedos y recelos del poder» en *Taurología*, Madrid, n.º 5, invierno 1990.
- García Bellido, A.: «La bicha de Balazote» en *Archivo de Arte y Arqueología*, n.º 7, 1931.
- Gennep, A. Van: *Los ritos de paso*, Madrid, Taurus, 1986.
- González Herrera, E.: *El famoso toro de la Vega*, Valladolid, Gráficas San Martín, 1971.
- Guerin, P.: *Les petits bollandistes. Vie des Saints*, París, Bloud et Barral, 1876, 7 ed. 16 vols.
- Homero: *Iliada*, ed. y notas de L. Segalá, Madrid, Aguilar, 1988 y ed. y notas de E. Crespo, Madrid, Gredos, 1991.
- Hubert, H. y Mauss, M.: «De la naturaleza y de la función del sacrificio en *Obras*», Barcelona, Seix Barral, 1970.
- Lantier, R. y Cabré, J.: *El santuario ibérico de Castellar de la Frontera*, Madrid, 1917.
- Levi-Strauss, C.: *Les structures élémentaires de la parenté*, París, Plon, 1971.
- Madoz, P.: *Diccionario Geográfico, Estadístico, Histórico de España y sus posesiones de Ultramar*, Madrid, 1845-1850, ed. facsimilar de Valladolid, Ambito de Ediciones, 1988.
- Mariana, Padre Juan de: *Obras*, Madrid, Atlas, B.A.E., 1950, 2 vols.
- Mergelina, C. de: *El santuario hispano de la Sierra de Murcia. Memoria de las excavaciones en el eremitorio de Nuestra Señora de la Luz*, Madrid, 1926.
- Millán, P.: *Los toros en Madrid. Estudio histórico*, Madrid, Imp. y litografía de J. Palacios, 1890, ed. facsimilar de la Asociación de Libreros, Madrid, 1987.
- Montherlant, H. de: *Les bestiaires*, París, Gallimard, 1954.
- Ovidio Nasón, P.: *Arte de Amar y Las Metamorfosis*, trad., prol. y notas de F.C. Saínz de Robles, Barcelona, Iberia.

Poema del Mío Cid, ed. y notas de R. Menéndez Pidal, Madrid, La Lectura, 1922, col. Clásicos Castellanos.

Romero de Solís, P.: «El rapto del toro. Eques agonistes», en *Separata*, Sevilla, n.º 1, 1978.

El bufón, el sabio y el guerrero sobre la Giralda. Simbolismo y Relaciones Sociales en la Edad Media, Sevilla, Portada, 1985.

«Carne de toro, carne divina: un banquete sacrificial en Siles de Segura (Jaén)» en *Taurología*, Madrid, n.º 6, primavera 1991.

Ruspoli, M.: *Lascaux. Un nouveau regard*, París, Bordas, 1986.

Saintgues, P.: «L'origine de la tête de chien de Saint Christophe» en *Revue Anthropologique*, 1924.

Villalón, F.: *Obra. Poesía y Prosa*, ed. de J. Issorel, Madrid, Trieste, 1987.

Agradecimientos

Debo dejar constancia aquí de mi agradecimiento a la participación inapreciable que en este trabajo tuvo el antropólogo Javier Hernández que me acompañó en el viaje a Siles y del que recibí, en todo momento, además del encanto de su compañía, inteligentes consejos, sutiles observaciones y una gran parte del testimonio gráfico. Asimismo quiero dejar testimonio de la ayuda insustituible que supusieron las informaciones recibidas, en la bien servida mesa de su hospitalaria casa, del culto sileño don Antonio Plaza, cronista oficial de la villa y funcionario, ya jubilado, del Ayuntamiento de Siles, de su admirable esposa, doña Ignacia, que guarda en su privilegiada memoria la más rica información sobre el toro de San Roque que en su mocedad corrió y su hijo Diego, maestro en Peal de Becerro y un profundo conocedor no solamente de las tradiciones sileñas sino, sobre todo, de la inmensa e intrincada Sierra de Segura. A todos ellos mi más profundo, emocionado y agradecido recuerdo.

LOS JARRITOS. FIESTA DEL AGUA

Pedro Antón CANTERO MARTIN
Antropólogo

Galaroza es un pueblo de aguas y si hoy en día éstas no tienen la importancia económica que tuvieron siguen gozando de gran prestigio y le dan su fama. Amador de los Ríos habla de deleitable oasis *por donde cruzan algunos arroyos como serpientes sobre la verde aterciopelada alfombra* (Amador de los Ríos, 1891:698) y Labrador Calonge así la evoca:

*Las aguas en frecuentes alborotos
te cantan lo mejor de su garganta.
(Labrador Calonge, 1956:60)*

Unos y otros, viajeros y lugareños, hacen del agua el elemento capital.

Su emplazamiento corresponde a lo que Gastón Roupnel llama *pueblo de fuente*: *Toute l'existence du village a été associée à la vertu de sa source. Il n'a valu que de la valeur de ces eaux dont l'abondance lui donna son ampleur* (Roupnel, 1932; ed. 1974: 220). Situado en la parte central de la Sierra de Aracena (Huelva) entre varias alturas, nos dice Madoz, y *al pie de una fuente abundantísima*. (Madoz, 1846/1856). La leyenda de su nombre atribuye su origen a la época árabe, aunque el lugar parece haber estado poblado muy anteriormente. Cuentan que el príncipe Ismaíl, prendido de la visión fugaz de una doncella, erró buscándola hasta desaparecer él mismo entre árboles y fuentes. Sobre ese valle fundó su padre un poblado con el fin de encontrarlo y le dio el nombre de *Valle de la Novia* (al'Aroza).

Galaroza fue reconquistada en el siglo XIII por la Orden de Santiago de la Espada en nombre del Rey de Portugal; la anexión definitiva a los castellanos se produce en 1267, pasando a ser parte del reino de Sevilla. Fue aldea de Aracena hasta 1553, fecha en la que Carlos I le concede el título de *villa*. El término mu-

nicipal tiene una extensión de 2.180 has.; un núcleo de población central y dos aldeas: Las Chinas y Navahermosa. La altitud media es de 566 m. (657 en el puerto de Navahermosa) y cuenta con una población de 1.660 habitantes (1990). Si la principal actividad sigue siendo la agricultura, su importancia económica es relativa; los frutales de regadío por los que Galaroza era muy conocida, no tienen hoy en día cauces comerciales y están la mayor parte perdidos. Con excepción de la castaña y otros árboles de madera, la agricultura sirve ante todo a la subsistencia familiar (valor complementario). Se siguen regando las tierras más como huerto que como huerta. La economía de Galaroza encuentra su asiento más dinámico en la artesanía de la madera (muebles y portaventanería). Los subsidios del P.E.R. así como el complemento de las pesiones mantienen una población relativamente estable, pero con perspectivas de desarrollo muy limitadas.

Decíamos que Galaroza es pueblo de aguas, su clima lluvioso y sus numerosos manantiales y fuentes lo evidencian. Hay en el término unos 40 manantiales constantes y 21 fuentes, la mayor parte de ellas en territorio urbano.

Válganos recordar para la ulterior comprensión de la fiesta que nos ocupa, que si las aguas agrícolas son eminentemente masculinas, las aguas urbanas eran casi exclusivamente femeninas, ya que el riego era y sigue siendo aquí cosa de hombres: *aquí no es como en Galicia, que hasta las mujeres riegan* (R. F., guarda jurado). El agua doméstica es agua alimenticia y lustral, dominio de la mujer; los cacharros para esos usos les incumbían y las fuentes eran lugar de reunión femenina: *las fuentes en España como en Oriente son los sitios de reunión y de visita de las mujeres*, constataba Ford a mediados del siglo pasado (Ford, 1846:152). Y Rodríguez Almodóvar escribe en una hermosa evocación de los años 50: *los hombres hacen la huerta y la taberna que no parecen los mismos. Y las mujeres con su ir a la fuente, el paso firme y sosegado; a ratos, sin embargo, tan bulliciosas y como faltas de ocupación*. (Rodríguez Almodóvar 1991:11). La fuente grande, epicentro de la fiesta, Fuente del Carmen o de los Doce Caños se construye como un verdadero salón en forma de lira (Rodríguez Beneyto, 1989), pintura de paisajes idílicos ejecutadas en recuadros como adornos de interior, rodeadas de estucos; un hermoso suelo y bancos de mármol blanco, el frontón coronado por maceteros y dos doncellas reclinadas en lánguida pose. Lugar urbano por excelencia, cuidado con el esmero de un gabinete.

Los Jarritos se celebran el 6 de septiembre. No se sabe cuándo comenzó la fiesta, nuestro amigo Rodríguez Beneyto cree que sería hacia mediados del XIX, con ocasión del paso de los alfareros de Salvatierra por Galaroza, camino de la Peña de Alájar; la gente compraba entonces los cacharros para todo el año y según él, la fiesta comenzó como un juego entre niños y jóvenes que se mojaban con los piporros al probarlos en la fuente. Este autor se basa para fecharla en el hecho de que la gente afirma como de unos 100 años la existencia de la misma,

pero esto nos parece más bien sinónimo de siempre, sin mayor valor cronológico, como varios testimonios nos lo corrobora: *Yo siempre la he conocido. Mis padres la conocían de chicos, y hasta los padres de mis padres. La fiesta ha sido de siempre. Tiene, como poco, cien años.*

No hemos encontrado mención escrita de ella, aunque no hemos llevado a cabo un estudio exhaustivo de los archivos municipales, dado su actual estado. Nada permite por ahora fechar su origen. Lo que sí es cierto es que la fiesta está muy arraigada en Galaroza y que forma parte de los relatos de todos sus habitantes por muy ancianos que sean, y como veremos más tarde, ninguna prohibición ha podido con ella.

Se habla de su pasado con añoranza, y la gente mayor la recuerda como un regocijo entre lúdico y cortés, aguijonado con el brotar del cuerpo femenino bajo la tela mojada. Todos hablan de la alegría del agua, de las carreras, de las mozas escogidas, de su respuesta brusca al intentar romper el barro de un manotazo.

Escondíamos un canto en la mano para romper el piporro a los muchachos. Ellos nos mojaban, pero nosotras rompíamos sus piporros. (C.C., mujer de albañil, 50 años).

La fiesta radicaba en esto:

- Los hombres mojaban a las mujeres soplando con fuerza por la boca del búcaro para que el agua saltase por el pitorro.
- Las mujeres respondían intentando romper el botijo a los hombres de un manotazo, o ayudándose de un canto.

Juego principalmente de jóvenes solteros, cuya edad oscilaba entre la pubertad y el casamiento. A menudo era una verdadera declaración de amor o de deseo.

Los hombres mojaban a las mujeres que más deseaban... además, cuando una mujer bajaba a Los Alamos y nadie la mojaba es que ya no era casadera. (E.R., maestro, 35 años).

A nosotras nos gustaba mucho esa fiesta. Bajábamos con cualquier pretexto antes del vermouth, ya que antes de mediodía era cuando más se mojaba, y llegábamos a casa todas mojadas, nos cambiábamos y volvíamos a salir con otra excusa para que nos volvieran a mojar. (G.O., hija de campesino, 35 años).

Se mojaba entre gente de la misma clase social, o en todo caso un pobre nunca mojaba a un rico. Fiesta popular por excelencia, los ricos se mojaban entre ellos y participaban como espectadores tomando el vermut.

Los ricos se mojaban entre ellos, no nos mezclábamos nunca. ¡Uuf,



Fotografías de la colección particular de Emilio R. Beneyto

mezclarse, eso nunca! En aquellos tiempos eso era imposible. A ellos les gustaba tomar el vermú en el Casino de Socios y ningún pobre se atrevía a mojarlos. (C.C., mujer de albañil, 50 años).

Antes era más refinado, nos mojaban con delicadeza, se tomaba el vermut y se miraba sin ser molestado. El colmo de la cortesía era el cónsul de Bélgica, que perfumaba el agua de su búcaro. (E.M., abogada, 35 años).

Antes era diferente. Ahora es una salvajada, la gente se mojaba en las reuniones; si no formabas parte de una reunión, nadie te mojaba. ¡Nadie! Y los señores mojaban con porroncitos de barro lleno de perfume. (E.B., sacerdote, 80 años).

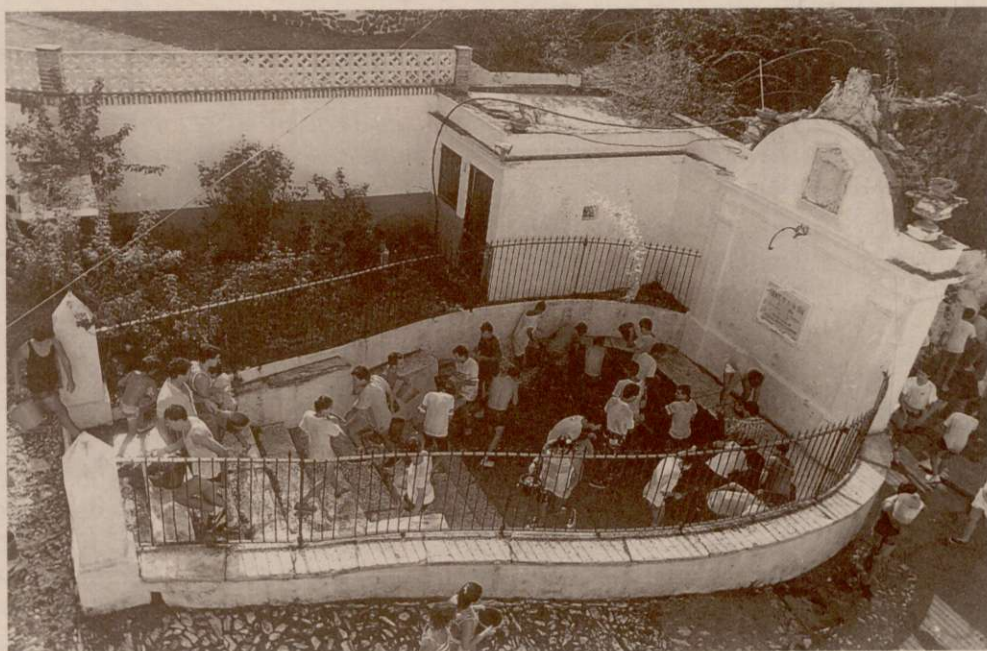
La fiesta, hasta finales de los 60, fue poco más o menos así: El 5 de septiembre por la tarde llegaban los alfareros de Salvatierra e instalaban los cacharros en Los Alamos, a menudo se daba un baile. El 6 por la mañana desde muy temprano comenzaba la venta de cacharros. Hacia las 10, no antes, empezaban los jóvenes a llegar, compraban piporros y se iniciaba la algarada. Alrededor del mediodía, la banda tocaba en el paseo situado por encima de la esplanada de Los Alamos; era la hora del vermut para los que podían tomarlo. Dejábanse poco a poco de mojar y, como muy tarde hacia las tres, todos se iban a comer a sus casas. Hacia las 6 de la tarde los jóvenes compraban una sandía y se iban de *gira* hacia El Agrión, el pago de regadío más lejano y frondoso, a orillas de la Ribera del Múrtigas. Esta es la descripción ideal de la fiesta, ya que siempre hubo desbordamientos, prueba de ello es la prohibición que dos alcaldes impusieron varios años en las décadas de los 50 y de los 60.

En los años 50 se cortaba el agua y se ponía un guardia delante de la fuente con una vara para romper los piporros de los niños que se atrevían a mojar (R.R., maestra, 35 años).

Hubo años en los que se prohibió la fiesta; se ponía un guardia en cada esquina para romper los piporros de los que iban a mojar. (A.V., comerciante, 40 años).

Los ricos y la gente de cierta edad siempre la han considerado como una salvajada, los cacharrereros se oponían también al alboroto, ya que se les rompía la mercancía con el barullo. Durante el mandato de M.B., en la época franquista, se prohibió la fiesta porque se turbaba el orden público. (R.R., maestra, 35 años).

Hacia mil novecientos cincuenta y algo, doña Pepita M., esposa del delegado de los Productos Colomer, que venía a veranear al Hostal Venecia, se presentó en Los Alamos con un vestido muy ajustado, verde chillón, el pecho prominente, cintura de avispa... Venía muy maquillada y elegante acompañada de algunos amigos. La empezaron a mojar con piporros, el vestido se le pegó al cuerpo, se le veía todo; algunos jóvenes la zarandearon, terminaron por cogerla y tirarla al pilón. (E.R., maestro, 35 años).



Fotografías de Emilio R. Beneyto

Un joven de Las Chinas, hacia 1960, compró un cántaro, lo llenó y se lo volcó a una chica a bocajarro. El padre del mozo, que había visto todo desde la puerta del bar Andaluz, le dio dos tortas y le rompió el cántaro. (R.R., maestra, 35 años).

Antes también se mojaba a lo bestia, algunos con pucheros, y casi todos agrandaban con la navaja el agujero del pitorro para que el chorro fuese más grande. A todos nos dolían los labios de tanto soplar. (A.V., comerciante, 40 años).

No es de ahora lo de los cubos. ¿Sabes quién empezó a mojar con un cubo? Fue un médico el que empezó con eso hace ya bastantes años. (E.B., sacerdote, 80 años).

Hay muchos testimonios de desbordamientos del relato ideal que los mayores se complacen en describir, de siempre fue un desajuste de las reglas que regían habitualmente la comunidad: la fuente, lugar de mujeres, invadida por los hombres, los botijos, recipientes que las mujeres cuidaban aquí servían para mojarlas y ser rotos, etc. Esta celebración lúdica del agua coincide con las primeras lluvias del otoño y en ella se exalta la fuerza germinadora, el agua surge del pitorro para fertilizar los cuerpos y descubrirlos. La fiesta fue así subversión del orden establecido y bien lo vieron los dos alcaldes que la prohibieron. La fiesta rompía la división sexuada de las aguas, rompía con la estricta separación de los sexos, poniendo a descubierto el cuerpo prohibido de la mujer y facilitando los achuchones en la lucha ritual entre el mojado y la mojada. *Cuando las chicas nos rompían el búcaro aprovechábamos para cogerlas, apretarlas un poco y, cuando podíamos, les tocábamos las tetas. (A.V., comerciante, 40 años).*

La inversión es completa:

- Habitualmente, ningún hombre se acerca a una chica para tocarla y estas huyen de los hombres que las provocan.
- Los hombres ocupan la fuente, de costumbre reservada a las mujeres.
- Los hombres se apoderan de los botijos recipiente doméstico.
- Las mujeres, guardianas de los recipientes de agua, los rompen o intentan romperlos.
- Los recipientes de uso utilitario son comprados con un fin efímero.
- El agua femenina se vuelve masculina, intentando fertilizar a la mujer como el riego fertiliza la tierra.

La fiesta hoy en día es un jolgorio acuático con desbordamiento generalizado, en la que no se respetan distinciones ni autoridad alguna. Puede mojarse a un cura con hábitos, a una mujer mayor, a un militar de uniforme, a un viajante con cartera, etc. Por respetarse, no se respeta ni el interior de los coches, si alguno se aventura a pasar, como no se respetó el sofisticado aparataje de la televisión

cuando la cadena autonómica vino a rodar. Tan sólo se respeta el interior de las casas, el umbral doméstico, límite que nadie se atreve a traspasar, las únicas transgresiones de esta regla tácita se han cometido en los bares, intersticios entre el espacio público y el privado.

La fiesta hoy no es como antes, hoy es una salvajada, no se respeta a nadie todo el mundo se moja, no hay belleza alguna. (V.B., carpintero, 75 años). Los alfareros han desaparecido, el vermut y la banda también, no hay espectadores secos y apenas si uno o dos piporros aparecen en la añoranza de gestos perdidos. Entre las 9 y las 10 de la mañana, los jóvenes de todo el pueblo convergen hacia la fuente de los Doce Caños, con un cubo de plástico en la mano. Hacia las 10, Los Alamos está lleno de gente mojándose unos a otros en gran alboroto, cuyo rumor se oye desde los barrios más altos. La fiesta aparece como un bautismo colectivo por el que todos se vuelven iguales durante una mañana. En todos los barrios los niños se reúnen en las encrucijadas o alrededor de las fuentes, y no sólo se mojan entre ellos, sino que acechan a los adultos que subrepticamente salen a la calle o a los que intentan atraer con cualquier pretexto hacia fuera de casa, con la complicidad de la mayor parte de éstos.

El transeúnte debe desconfiar de todos, no sólo de los niños, que aguardan a la gente seca, sino también de las mujeres que surgen detrás de una puerta, o de las viejas que aparentemente hacen calceta en el balcón tras la persiana, con un recipiente repleto de agua oculto y siempre a mano. Antes de vaciar el cubo se avisa: ¡Agua! Grito que el incauto siempre oye demasiado tarde. Pocos son los que bajan solitarios a la fuente, cada uno sabe con quién juntarse, grupos de edad, grupos de vecinos, compañeros de infancia o de trabajo, amigos... que en ese ir juntos renuevan el pacto que les une, lo sellan una vez más. Los pocos que van solos señalan así un hecho, marginación en la que de alguna manera viven, forasteros, gente del campo sin vecinos, etc. Hemos señalado ya que quien viene seco atrae el agua, juego elemental de mojar lo seco, pero se escoge a quien mojándole se le quiere dar a entender algo: amor, simpatía, ojeriza... Juego siempre, eso sí, que busca el cuerpo para desnudarlo por transparencia. Este desbordamiento generalizado posee reglas implícitas que nadie ignora. Hemos mencionado ya una de ellas, la de no mojar el interior de las casas; pero hay otras muchas: *Todas sabemos lo que tenemos que hacer, nadie organiza la fiesta o impone las reglas, ésta se organiza sola. Es algo así como el quehacer de las abejas o como el vuelo de las tórtolas antes de las migraciones.* (S.L., estudiante, 18 años).

Según el sentimiento que se quiere expresar, así se moja. Las chicas lo hacen sin complicaciones, más bien para llamar la atención y ser a su vez mojadas. Los chicos usan diversas formas de tirar el agua, verdadero lenguaje del que daremos los elementos más marcados:

- El agua lanzada frente a frente, de abajo a arriba, a la manera de un lametazo, expresa aprecio.

- Verter el agua sobre el cuello o la cabeza, como si se regase el cuerpo, es gesto cariñoso.
- El latigazo, tirando enérgicamente el agua de arriba a abajo como si se tratase de un látigo, es el gesto mayor, el que requiere más técnica, el más doloroso y el que más significado encierra. Algunos ambiguos, como el deseo reprimido o la venganza, la envidia o el desamor; así el latigazo será largo, en picado, corto, entero, apretado, abierto... El latigazo es siempre manifestación viril.
- Las chicas más guapas van siempre a parar al pilón, pero también alguna que otra, menos agraciada y algún muchacho. Hemos advertido que se trata en este segundo caso de los que han estado ausentes algún tiempo o de los que, de alguna manera, llaman la atención.

A las más guapas se las tira al pilón. Un año a una chica la tiraron diez veces, y ella tan contenta. Era tan guapa que todos querían cogerla. (E.C., campesino, 21 años).

Comentándonos la fiesta un grupo de chicas de 17 y 18 años, algunas contaban las veces que las habían tirado a la fuente. Una de ellas manifestó su contento diciendo:

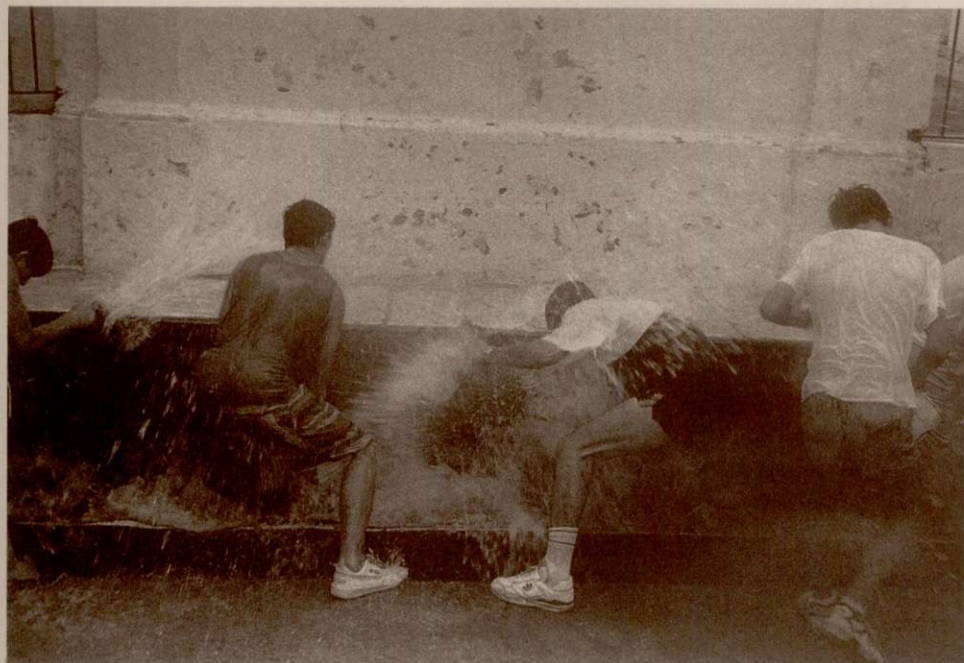
No me ha dado tiempo de mojar a nadie, estaba todo el tiempo en la fuente.

Y las demás reían y le decían: *¡Qué suerte! ¡Vaya suerte!*

Entre hombres los grupos rivales se enfrentan intentando arrebatar la fuente y así afirmar su fuerza; casi siempre son los quintos los que más bulla arman y consiguen ocupar el lugar. Pero hay quintas más fuertes que otras y algunos la ocupan dos o tres años. El grupo que anuncia un ataque inminente golpea con las asas el cubo con ritmo acompasado y creciente hasta volverse ensordecedor para impresionar al adversario. Pero no hay otra agresión que la del agua, cientos de veces lanzada y aclamada: ¡agua! ¡agua! ¡agua! Dos son los gritos que predominan en la fiesta, éste de ¡agua! que precede a cada lanzamiento, y el de ¡seco!, que delata a los que llegan sin haber sido aún mojados.

Valor arquitectural de las aguas, puro ornamento efímero como si con ello se buscara vivificarlas: ruedas, lazos, cascadas, trazos... como si por simpatía se celebrase a la lluvia reciente y le obligase a la fertilidad y a la abundancia. Todo eso se cumple hasta el agotamiento. Los cuerpos en gestos cada vez más lentos se van abandonando al sol del Paseo, enervándose hacia las tres de la tarde, cuando los últimos grupos bajan de la fuente del Carmen a la de la Purísima, en la plaza del Ayuntamiento, o a la de Venecia, en la parte más baja del pueblo, donde remojándose de vez en cuando, cantan y beben alguna hora más. Hacia las 5 ó 6 de la tarde, chicas y chicos, mayores de 17 años por lo general, se van de *gira* como antaño, donde el jolgorio se prolonga hasta el anochecer; siguen siendo El Agrión y la Ribera del Múrtigas los lugares predilectos.





Si queda hoy día muy poco del antiguo ceremonial, el mismo significado y la misma fuerza guían el festejo.

- Fiesta peculiar que distingue a Galaroza de otros pueblos.
- Fiesta de inversión: al orden cotidiano se le opone el orden lúdico.
- Fiesta ácrata de expresión popular, sin intermediario, nadie la ordena ni la rige de antemano. La fiesta comienza, se desarrolla y acaba sin que nadie determine las etapas. Fiesta espontánea como el movimiento de las nubes o la formación del viento. Desde hace unos años y habiendo intentado en vano desplazarla hacia el domingo más próximo, se ha hecho el 6 de septiembre fiesta local.
- Fiesta de la juventud, todos los jóvenes se reconocen en ella. Celebrando la vida en cada cuerpo por esa exaltación cumplida al dibujarse en la ropa mojada con la misma fuerza erótica, con la misma fuerza creadora, que la del escultor sacando de la piedra la forma oculta del desnudo.
- Fiesta de celebración del agua, elemento vital que después de la sequía estival vuelve a fertilizar la tierra. *Celebración pagana* que nos recuerda estos versículos del Reg y Atarva Veda:

*Vosotras, las aguas, que reconfortáis
¡traednos la fuerza,
la grandeza, la alegría, la visión!*

*De vuestro juego benéfico -
hacednos parte aquí
tal madres consintientes
(...)*

Reg Veda

*¡Oh, aguas! Llevad todo esto,
males y suciedad,
y el engaño que nos circunda.*

(...)

Atarva Veda 7,89

Bibliografía

- Amador de los Ríos, R.: *Huelva*. Barcelona, 1891, ed. 1983.
- Cantero Martín, P.A.: *Notes sur une fête acrate*. Bordeaux, 1988.
- «Rituales de agua en Galaroza». En *IV Jornadas de la Sierra*. Jabugo (Huelva), 1988.
- Reine des Anges, dame des eaux*. Bordeaux, 1989.
- Ford, R.: *Las cosas de España*. Madrid, 1974. (1846, 1ª ed. inglesa).
- Labrador Calonge, F.: *Altas cumbres*. Higuera de la Sierra (Huelva), 1946.
- Madoz, P.: *Diccionario geográfico, estadístico e histórico de España y sus posesiones de ultramar*. Madrid, 1846-1856, ed. 1988.
- Moreno Alonso, M.: *La vida rural en la Sierra de Huelva*. Alajar. Huelva, 1979.
- Rodríguez Almodóvar, A.: *Un lugar parecido al paraíso*. Barcelona, 1991.
- Rodríguez Beneyto, E.: *Aspectos históricos de Galaroza*. Sevilla, 1986.
- «Cien años de historia de la fuente de Doce Caños de Galaroza». En *IV Jornadas de la Sierra*. Jabugo (Huelva), 1989.
- Roupnel, G.: *Histoire de la campagne française*. París, 1932, ed. 1974.
- Sánchez Pérez, F.: *La liturgia del Espacio*. Madrid, 1990.
- Sebillot, P.: *Les eaux douces*. París, 1983. (1904, 1906 1ª ed.).
- Vázquez Pérez, J.A.: «El valle de la Novia». En *Artículos*. Sevilla, 1984.
- Anónimo: *Veda*. París, 1967.

LA FIESTA MAYOR DE VERDIALES

Esther FERNANDEZ DE PAZ

Universidad de Sevilla (Huelva)

La Fiesta Mayor de Verdiales, conocida en su ambiente simplemente como *la fiesta*, es el día en que las pandas que mantienen vivos los Verdiales peregrinan desde sus partidos de origen para reunirse en la capital malagueña en el encuentro anual del 28 de Diciembre, festividad de los Santos Inocentes.

Esta gran fiesta popular tiene como protagonista al sector campesino de la población serrana de Málaga que, organizado en las agrupaciones denominadas *pandas*, ha hecho perdurar los Verdiales transmitiendo su música, su baile y las coplas que los acompañan de generación en generación.

Para delimitar el ámbito geográfico de *la fiesta* hay que situarse en el partido de Verdiales, ubicado en la comarca de Los Montes dentro aún del término municipal de Málaga capital, zona olivarera considerada la cuna de este tipo de fandango, de donde toma incluso su nombre. Como es de sobra conocido, el vocablo verdial alude a una variedad de aceituna que se mantiene siempre verde, la «*verdial*». Los Verdiales prístinos son por tanto los que se interpretan en este partido y sus cercanías: Santa Catalina, Jarazmín, Cupiana, Venta Larga, Roalabota, Jotrón y Lomilla, Almendrales, Tres Chaperas... Sin embargo, de allí hay que extenderse hacia Levante para abarcar la comarca de la Axarquía hasta el río Vélez, con centro en Comares, y hacia Poniente hasta el río Guadalhorce, con centro en Almogía, comprendiendo así focos tan importantes como los de Olías, Santo Pitar, Borge, Cútar, Almáchar, Benagalbón o Benamargosa por un lado, y Alora, Pizarra, Cártama, El Barranco del Sol, Villanueva de la Concepción o Arroyo Jevar por otro. A pesar de ello, algunos estudiosos del cante flamenco extienden aún más la zona propia del fandango de Verdiales, llevándola hasta Vélez-Málaga por Oriente y Marbella por Occidente e irradiando incluso hasta Utrera por el Oeste, Baena por el Norte y Granada por el Este, aunque ya por estos extremos los Verdiales presentan variaciones que los alejan del ritmo propio e inconfundible del de Los Montes malagueños.

Son, pues, varios los tipos de fandango que conviven en la provincia de Málaga ya que además de los Verdiales, con sus matices locales, se cuentan los abandonados, las jáberas, las malagueñas y las rondeñas.

El origen del fandango, aunque desconocido, se imputa a los árabes. En su obra *La música árabe*, Ribera incluye el término entre la multitud de palabras que de ellos quedaron en nuestro vocabulario, «con las que debieron familiarizarse los cristianos por haberse comunicado íntimamente con los moros en sus fiestas musicales» (Torner 1931, II: 45). El vocablo castellano fue recogido por primera vez en 1705 (Corominas 1976: voz «Fandango»).

Desde el principio por fandango se entendió un tipo de baile practicado sobre todo en las provincias de Huelva y Málaga, y sólo por extensión se aplicó igualmente al cante que lo acompaña. En la actualidad existe una marcada diferencia entre los fandangos de canto y los de baile, los primeros muy cercanos a los cantes flamencos y los segundos, de entre los que destacan los Verdiales, al tradicional folklore andaluz. Por ello el fandango constituye el más fuerte puente de unión entre una y otra forma de expresión musical: aquélla con el *cantaor* como protagonista absoluto, acompañado por las notas de una sola guitarra, y ésta, en que el *cantaor* no es sino un elemento más del ritmo marcado por varios instrumentos de cuerda y percusión por entero en función del baile. Ambos géneros se han influido mutuamente y ambos tiene hoy vida propia, sin que el desarrollo de uno haya acabado con el otro.

El fandango de baile es el que sin duda cuenta con las formas más primitivas de fandango, las que arrojan un ritmo más vivo y constante a través de su copioso acompañamiento y las que, consecuentemente, se prestan menos a la interpretación individual. En él se nota aún la influencia del ritmo básico de la jota y de la seguidilla, estructuras musicales que han tenido una extensa repercusión en la conformación de todo el folklore musical peninsular.

Hoy sabemos que el área que ocupaba el fandango de baile era mucho mayor que la que ocupa en la actualidad. Muchos de los que ahora sólo se cantan fueron en origen fandangos de baile. En su transformación o abandono han confluído de manera decisiva varios factores: en principio, la introducción y generalización de las grabaciones, la radio y la televisión en el medio rural; por otra parte, la desvirtualización que en este terreno supuso, a partir de los años cuarenta, las estereotipadas actuaciones de La Sección Femenina del Movimiento Nacional, unidas a la institucionalización de aquellos espectáculos organizados bajo la denominación de «Festivales de España»; y junto a ello, el veloz despoblamiento de las zonas rurales en los años sesenta, provocado por la masiva emigración de los campesinos a los núcleos urbanos.

De esta forma, el fandango de baile quedó reducido a unos pocos enclaves serranos. En la comarca de los Montes de Málaga este tipo de fandango, en la

modalidad de Verdiales, se ha mantenido en su forma más pura preservándose en gran medida gracias a las pandas. La emigración a la ciudad, localizada generalmente en los barrios de entrada a la capital malagueña y los pueblos más cercanos a ella, no supuso en este caso el olvido del folklore tradicional, pues al tratarse mayoritariamente de emigraciones colectivas, en seguida surgen nuevas pandas que mantienen los toques peculiares de los *partíos* de que proceden. Este es el origen de las pandas de Campanillas, Puerto de la Torre, Mangas Verdes, El Palo o Jaboneros, que confiesan su procedencia interpretando los Verdiales al estilo Almogía, Montes y Comares respectivamente. Y es que realmente el toque, más que el baile, es el que establece las diferencias zonales.

Todas las pandas se componen de un violín, dos guitarras, un pandero y dos pares de platillos, aunque las del entorno de Comares incorporan también un laúd. Los instrumentos de cuerda marcan la melodía y los de percusión el ritmo, pero no todas las pandas dan la misma fuerza a unos y otros.

El violín es siempre el que marca la pauta melódica y sin duda el que dirige el conjunto, lanzando sus notas con un sonido agudo, por lo que no suele utilizarse más que las tres primeras cuerdas y muy especialmente la *prima*. En los partidos de Los Montes su sonido *llano* no sobresale tanto como en los de Poniente, y aún destaca más en las pandas de Levante. Las guitarras se acomodan a la entonación del violín colocando la *cejilla* en el quinto traste. En las dos primeras zonas rasguean, más acompasadamente en el estilo Montes que en el de Almogía, mientras que el estilo Comares, aunque inicia el *paseillo* rasgueando, continúa punteando, acompañándose además de un laud. No deja de ser éste un detalle significativo si volvemos la memoria histórica a la arraigada población morisca que habitó estos contornos. El musicólogo Quievrex apunta que en el siglo XV, cuando los gitanos entraron en España, «Castilla les ofreció dos guitarras, la "castellana" que era tocada en arpeggios rápidos para el acompañamiento de las danzas locales y la guitarra "morisca" importada por los árabes que usaban las mismas técnicas del punteado característico de los tañedores de laud» (Mairena y Molina 1963: 145).

Los instrumentos de percusión definen aún más las variedades estilísticas según las zonas geográficas. El toque del pandero es una magistral combinación de golpes secos y suaves, los unos dados con el puño cerrado y los otros con las yemas de los dedos, y con *chorreaos*, conseguidos éstos con continuos deslizamientos del dedo corazón, al tiempo que se mueve todo él con mayor o menor intensidad para adaptar al ritmo verdialero las vibraciones de las sonajas metálicas que, en doble fila alterna, lo circundan. Estas se interrumpen sólo en el pequeño tramo necesario para la inclusión de una correa de cuerpo por donde introducir la mano para sostenerlo, dado su descomunal tamaño. Mientras que las pandas de Los Montes consiguen dar al pandero un protagonismo absoluto, las otras integran más su sonido en el compás general, siendo incluso algo más

pequeño el tamaño de los panderos de Levante. Los platillos, por su parte y como contraste, son de reducidísimas dimensiones. Se asen con los dedos pulgar e índice de cada mano, una vez sujetos fuertemente a éstas con cintas. Compensando a su compañero de ritmo, en el estilo Almogía se hacen notar con más fuerza que en Los Montes por mor de repiqueteos continuos en lugar de acompasados chasqueados, y es a Levante, también repiqueteando, donde suenan de un modo más característico.

El canto, lejos de perseguir el lucimiento personal inherente al modo flamenco, no es sino un elemento musical más de la panda de apoyo al baile. Del mismo modo, nadie reclama la autoría individual de una copla. Son letras escritas por una determinada comunidad e interpretadas por y para ella. Son del grupo y es su sentir el que reflejan. Por ello, el que sabe oír, recoge con facilidad las claves que con palabras sencillas arrojan esas letras para un acercamiento al pueblo que las transmite (Mandly 1989: 27-33). Como todo fandango, las coplas o *roaillas* se estructuran formalmente en cuatro estrofas de seis versos, pudiendo estar hasta dos de ellos duplicados. Su melodía, siempre acoplada a la directriz del violín, se supedita sin esfuerzo aparente al ritmo que exige el baile: el compás ternario del fandango.

El baile puede ejecutarse individualmente, por parejas o en tresillo. En el primer caso, si el *bailaor* es varón, es frecuente que al tiempo haga bailar la bandera de la panda (*baile del abanderao*), transmitiéndole el ritmo, obligándola a saltar de una a otra mano, agachándola, incorporándola, en estética sincronía con sus propios movimientos. Los colores de estas banderas son generalmente los nacionales o también abundantemente los de Andalucía, si bien en los últimos años algunas pandas han adoptado el verde y morado de la provincia malagueña; en su centro se coloca una estampa de la Virgen del Carmen o de los Dolores, sujeta con vistosos ribetes, a los que se puede añadir cintitas de colores que es el adorno por excelencia de estas pandas de *tontos*. Si se trata de una mujer, no será raro que se haya visto «obligada» a bailar porque algún *fiestero*, deseoso de disfrutar de la visión de la gracia de sus movimientos, le haya *levantao* una copla. El baile por parejas puede reunir a dos mujeres, pero es lógicamente la pareja mixta la que añade al baile la nota sensual de acercamientos y desplantes, conseguidos con el añadido de miradas y gestos a las matizaciones bruscas o suaves de los movimientos. En estos casos el varón puede utilizar asimismo la bandera como elemento lúdico del baile, interponiéndola rítmicamente entre la pareja. Cabe recordar que en los fandangos de Verdiales *bailaory bailaora* nunca llegan a tocarse ni aun al acabar las *mudanzas*. El tresillo, por su parte, puede formarse con un trío de mujeres o bien con la combinación de dos hembras y un varón, modalidad ésta muy celebrada por los *fiesteros* a la que llaman *baile del zángano*, en la que se incrementa el juego de provocaciones de ellas hacia él, porque el *bailaor* tiene a gala no dar nunca la espalda a ninguna por más que las *bailaoras* le dificulten este alarde con sus vueltas y movimientos.

Como fiesta eminentemente campesina, las pandas han tenido siempre dos fechas claves en su calendario festivo: el 24 de Junio y el 25 de Diciembre, prolongada ésta hasta el día 28, con las que se celebran por todo lo alto los dos grandes solsticios del año. A ellas hay que añadir el día de la advocación de la Virgen o santo patrón venerado en el lugar. Pero además de estos hitos fijos, otras muchas ocasiones de la vida rural convocaban la alegre presencia de las pandas, ya fueran acontecimientos compartidos por toda una comunidad, tal como una matanza, o cualquier festejo propio del ciclo vital como un bautizo o una boda. Con todo, la explosión de la *fiesta* siempre ha tenido lugar en las fechas navideñas con culmen en el día de los Santos Inocentes, dada la intrincada relación de estas parrandas con la inocencia y jocosidad que tal fecha rememora. Para merecer el calificativo de *los tontos* con que en ese día se designa a los protagonistas de la *fiesta*, la panda se atavía con un sombrero de palma exuberantemente adornado con flores artificiales, espejitos, conchas, cuentas de collar y otros abalorios, rematado con larguísimas cintas de todas las tonalidades imaginables, que prolongan el juego de color sobre el austero traje campesino.

Esos días finales de Diciembre siempre han propiciado la mejor ocasión para el estrechamiento de las relaciones sociales. El aislamiento impuesto por el campo quedaba roto por el recorrido que las pandas y sus seguidores iban trazando a través de los caminos, deteniendo la *fiesta* en cada cortijo, en cada lagar, en cada venta. El *caracola* era el personaje encargado de anunciar, haciendo sonar una caracola marina, la llegada de la panda a los distintos lugares. Los vecinos preparaban entonces el aguardiente y los dulces con que los agasajaban, y hasta los aguinaldos y presentes, que eran recogidos por el *alcalde* de panda. Allí permanecían en animada fiesta hasta que se decidía proseguir la marcha. Uno de los momentos más celebrados era cuando dos pandas se encontraban, entablándose entonces un *choque* entre ellas consistente en tocar y cantar ininterrumpidamente hasta que una de las dos se *venía abajo*.

Indiscutiblemente, las ventas que salpican los caminos rurales siempre han sido los *lugares de encuentro* más idóneos para los fiesteros. Con la *fiesta* allí reunida, entre los continuos arranques espontáneos de la panda y los provocados por las *rifas*, los toques y bailes por Verdiales se mantienen en creciente animación durante horas y horas. Consisten las rifas en pujar ante el *alcalde* de la panda para obligar a algún fiestero o incluso a la propia panda a protagonizar alguna situación cómica mientras dure la *lucha de fiesta*, es decir, el tiempo de tres o cuatro coplas según designe el *alcalde*. Si el *rifao* de ningún modo acepta el reto, no le queda más que pujar una cantidad mayor en una nueva propuesta o bien abandonar la *fiesta*. Por lo general son siempre aceptados puesto que las acciones a que se obliga al *rifao* no suelen ser más que motivo de divertida chanza y regocijo para todos los asistentes, si bien junto a este inocente aspecto tan propio de la festividad de los *tontos*, las rifas han sido siempre también la ocasión propicia para airear sentimientos: un fiestero puede pujar para que baile la muchacha de

su preferencia, para que la panda se traslade adonde ella se encuentra o incluso para ridiculizar a su adversario, convirtiéndose entonces en un juego de honor tan preponderante en las relaciones sociales de un pequeña comunidad.

Las rifas se gestionan en los descansos de la panda y, apenas resuelta, el alcalde alza su vara de mando para que se inicie el *paseillo*, mostrando a la concurrencia el billete que determinó esa *lucha* envuelto alrededor de la vara. Esta es de pequeño tamaño, flexible, adornada por entero con cintas de colores, con un asidero en el extremo inferior y un penacho multicolor en el superior. Con ella, a través de los movimientos interpretados por todos, el alcalde dirige la panda, determinando cuándo comenzar y cuándo finalizar las *luchas* y hasta quién debe entonar las coplas.

Otro juego practicado en los descansos era el de las *relaciones*, en que los fiesteros competían en ingenio y humor en la narración de cuentos, anécdotas, chistes y chascarrillos, al tiempo que los más jóvenes se afanaban con otra diversión, la Maragata, íntimamente asociada en la sierra malagueña a los verdialeros.

Muchos de estos juegos ritualizados han ido cayendo en el olvido en los últimos años, al perder su verdadera significación con la adopción de otros modos culturales de relación que hasta el campo han llegado a través principalmente de los medios de difusión. Ello unido al descenso de la población rural por la emigración a la capital malagueña, podría haber dado al traste incluso con el toque y baile de los Verdiales, pero las pandas han servido de nexo de unión y han conseguido llevar la *fiesta* a la ciudad.

Elemento indispensable a esta supervivencia ha sido el apoyo oficial que los propios fiesteros consiguieron del Ayuntamiento malagueño para organizar la Fiesta Mayor de Verdiales el día 28 de Diciembre, fomentando un choque anual de pandas. Pocos dejan de reconocer que sin este apoyo, las pandas y los fandangos de Verdiales habrían muerto sin remedio. Es por ello que transigen ante algunos elementos desvirtuadores de la *fiesta* que el encuentro inevitablemente conlleva y que han ido enredándose con el paso de los años.

En principio, allá a finales de los cincuenta, se determinó que fuera una venta del partido de Verdiales cercana a la capital la que acogiera el encuentro. Tras varios tanteos, se elige definitivamente la Venta del Túnel como el lugar más idóneo. Situada en la entrada del nuevo acceso a Málaga por Las Pedrizas, antigua carretera de Casarabonela, ofrecía un espacio delimitado pero inagotable: la venta, suministradora del vino dulce y el buen lomo de Los Montes, era el centro en el que convergían los *choques* oficiales, pero la verdadera *fiesta* estaba en su ambiente, en los montes, en los repechos y lomas circundantes, en los que se salpicaban las pandas rodeadas de fiesteros y aficionados. El éxito creciente de público de este encuentro fue haciendo aumentar la dotación del Ayuntamiento

a las pandas, por lo que pronto el antiguo espíritu del *choque* se transformó en verdadera competición entre ellas. Consiguientemente, se hizo necesario un escenario elevado para poder juzgar sus actuaciones y ello a su vez acarreó la obligación de que los integrantes de las pandas acudieran «adecuadamente» ataviados, relegando el usual traje campero en pro de una vestimenta uniformada: camisa blanca y pantalones y chaleco negros, por supuesto tocados con el singular sombrero verdialero; y junto a ellos, cuatro *bailaoras* representantes de cada panda, con vistosas blusas y faldas igualmente idénticas para todas. De hecho, además de los premios para cada una de las modalidades de toque (estilo Montes, Comares y Almogía), se ha llegado a establecer también un premio a la panda que luzca «el mejor atavío».

Desde hace unos años otras ventas rivalizan por quedarse con la Fiesta Mayor de Verdiales, especialmente las del vecino Puerto de la Torre adonde tantos *verdialeros* emigraron. En 1988 el Ayuntamiento auspició un doble encuentro, iniciando los choques el día 25 de Diciembre en la Venta San Cayetano de esa localidad. Cuando tres días después, en la tradicional Venta del Túnel, tuvieron lugar los desagradables incidentes que la aglomeración de miles de personas puede traer consigo, se decide finalmente que el enclave del Puerto de la Torre es más «controlable» y se decreta el traslado definitivo de la fiesta a la Venta San Cayetano, a pesar de la oposición de numerosos fiesteros que no aceptan ver su *fiesta* fuera del entorno de Los Montes que la vio nacer. La rígida acotación del espacio y una abundante vigilancia policial intentan desde entonces evitar el más mínimo desorden, aunque ninguno de estos elementos, y menos aun ambos combinados, tienen demasiada cabida en una fiesta popular.

Como compensación, los verdaderos fiesteros y los buenos aficionados marchan esa misma noche de Los Inocentes a la Venta del Túnel para sin curiosos espectadores, sin despistados turistas, sin escenario y sin acotaciones de ningún tipo, organizar un buen ambiente de *fiesta*. El mismo que aún se vive en los días previos, especialmente la Nochebuena y la Navidad. Entonces, aquellos barrios y poblaciones cercanas a la capital que cobijan a los emigrantes verdialeros, semejan sus verdaderos pueblos de origen, con los fiesteros recorriendo las calles, deteniéndose ante las casas y uniéndose en tabernas y ventas semiurbanas, convertidas así en los nuevos *lugares de encuentro*. En ellos se vive la *fiesta* con un carácter puro, restringido y pleno de sentido.

Las pandas, sin atavío alguno, se entremezclan, sus integrantes se intercambian los instrumentos, incluso permiten que alguna mujer, por lo general hija de algún instrumentista de panda de quien aprendió en el hogar, toque algunas *luchas*. Asimismo, algunas se animan a lanzar su copla como cualquier fiestero. No olvidemos que en esos momentos la consideración es de fiesta íntima, por completo diferente a los encuentros públicos que es el mundo que la mujer tiene todavía hoy vetado para determinadas actividades. Por el contrario, pero

respondiendo a la misma lógica, son muchos los hombres que se lanzan a bailar, sintiéndose a gusto, en familia, los mismos que en las actuaciones públicas de la Fiesta Mayor ceden prácticamente la exclusiva a la «gracia» de las mujeres, con independencia del *abanderao* cuyo baile es objeto de puntuación en el choque anual. Pero incluso la espontaneidad del *abanderao* es distinta en una y otra ocasión, recordando en estos momentos de *fiesta* mucho más las tradicionales *parrandas de tontos*, al exagerar sus evoluciones y contursiones con evidente intención bufa. También se lanzan al baile, incluso con palillos encintados, aquellas fiesteras de edad que ya no gustan de hacerlo en público, pudiéndose entonces observar las *mudanzas* más auténticas. Los demás participan con su visión crítica, calibrando ante todo actitudes y sentimientos, valorando el toque, percatándose de si la mujer sigue el son del pandero y el hombre el del violín tal como dicta la tradición (Mandly 1989: 27). Por ello, a pesar de que el notable auge alcanzado en los últimos años por la Fiesta Mayor de Verdiales está favoreciendo la apertura de «Escuelas de Verdiales», a un profano difícilmente podrá transmitírsele el verdadero sentir fiestero.

Menos aún podrá comprender la forma de relación ritualizada, perteneciente a la sola cultura de Los Montes de Málaga, que suponen las rifas que todavía perviven en las *fiestas* de los días navideños, aunque ahora mucho más limitadas a su aspecto jocoso. Entonces más que nunca salta a la vista la relación de igualdad que se da entre los fiesteros: los dineros que pujan no persiguen la ostentación del que los da sino que se ponen al servicio de la diversión y regocijo de todos, ideando situaciones más humorísticas a medida que el aliento del aguardiente caldea la *fiesta*, aunque también pueda encontrarse quien no pierda la ocasión para demostrar con el sujeto y objeto escogidos mediante este juego, profundos sentimientos que necesita colectivizar y que de otro modo no podría expresar, obligando además al elegido a manifestar con su actitud una pública respuesta. De cualquier forma, la panda suele tener en toda *fiesta* un *gancho* que puja más alto con fondos del grupo en los raros casos en que la situación lo exija.

Es claro que si alguien «manda» en la *fiesta* son ellos, los *tontos*. Concedora de su gente, de los sentimientos que los mueven y de sus modos de expresión, la panda consigue siempre canalizar la *fiesta* para que en ningún momento se ponga en peligro la comunión ritual de sus miembros, que es en definitiva lo que la creó y lo que ha logrado mantenerla a través de los tiempos. Cada vez que se inicia el *paseillo* de Verdiales, cada vez que un fiestero se entona en copla y otro se echa al baile, se está renovando ese mecanismo de integración que le hace a uno sentirse miembro de su comunidad, parte de un grupo siempre distinto a otro. Málaga apoya el baile de Verdiales y su Fiesta Mayor por considerarlo algo propio, un signo cultural de identidad que la diferencia de otras provincias andaluzas. Mas por encima de ello, *fiestero* fue y sigue siendo sinónimo de *cateto*, vocablo que marca el contraste entre lo campesino y lo urbano, en este caso entre los únicos poseedores del sentir de la *fiesta* y todos los demás.

A su vez, el estilo en que cada una de estas *pandas de catetos* acompasa sus Verdiales está manifestando el orgullo de pertenecer, real o simbólicamente, a un entorno específico, distinto del de los otros fiesteros. Y si esto no fuera suficiente, el *choque* entre *pandas* presididas por su bandera, refuerza aún más la conciencia de grupo a través de la lucha ritualizada que convierte en ganador o perdedor a un colectivo concreto, cuyos miembros se sienten hermanados precisamente por aquellos matices que han decidido significar, incluso en las letras de sus coplas, para distinguirse de los miembros de otros colectivos.

Son estos aspectos, por tanto, los que han mantenido a flote la tradición de los Verdiales. De ahí la importancia de que rituales como la rifa no sucumban absorbidos por las preocupaciones técnicas o estéticas de la Fiesta Mayor de Verdiales. Si ello llegara a ocurrir, se despojaría a la *fiesta* de su verdadera significación y quedarían sin sentido desde el sombrero que caracteriza a la *panda* hasta las mismas actitudes chocarreras de sus integrantes, que unen estos *tontos* en línea directa con aquellos grupos de clérigos que en la cristiandad medieval celebraban humorísticamente el solsticio invernal, convirtiéndose en dueños absolutos de las calles de la ciudad, con una inversión simbólica de roles que alcanzaba la máxima expresión de jocosidad el día de los Santos Inocentes con la elección del *Obispillo*.

Bibliografía

Caro Baroja, J.: *La estación del amor*. Taurus. Madrid, 1979

El estío festivo. Taurus. Madrid, 1984.

El Carnaval. Taurus. Madrid, 1985.

Fernández de Paz, E.: «Málaga». En *Guía de fiestas populares de Andalucía* (S. Rodríguez Becerra, Dir.). Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía. Sevilla, 1982, pp. 525-628

Heers, J.: *Carnavales y Fiestas de Locos*. Península. Barcelona, 1988.

Luque Navajas, J.: *Málaga en el cante*. Guadalhorce. Málaga, 1965.

Mandly Robles, A.: «Vigencias y amenazas al ritual popular: la fiesta de Verdiales». En *Antropología cultural de Andalucía* (S. Rodríguez Becerra, Ed.). Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía. Sevilla, 1984, pp. 463-479.

Verdiales: la raíz y el ritmo. C. O. Doctores y Licenciados. Málaga, 1985.

«Pandas de Verdiales: la identidad a través de la fiesta». En *Grupos para el ritual festivo*. Editora Regional. Murcia, 1989, pp. 23-29.

Molina, R. y Mairena, A.: *Mundo y formas del cante flamenco*. Revista de Occidente. Madrid, 1963.

Torner, E. M.: «La canción tradicional española». En *Folklore y costumbres de España* (Carrera y Candi, F. dir.). Ed. Alberto Martín. Barcelona, 1931, v. II, pp. 5-166.

UNA HIPOTESIS SOBRE EL ORIGEN DEL TERMINO «FLAMENCO»

Mario PENNA (†)

Nota del traductor

He querido contribuir a este homenaje a Paco Vallecillo con la traducción de «Una hipótesis sobre el origen del término "flamenco"», de Mario Penna.

Paco había sido amigo durante muchos años del profesor italiano, muerto en el final de 1968. En nuestras conversaciones sobre estudios y estudiosos salió a relucir muchas veces la obra del profesor italiano Storia e storie del flamenco que Vallecillo calificaba como la mayor obra que se hubiera escrito sobre el tema hasta la fecha.

Cada vez que hablábamos de ella yo le pedía que me la prestara y siempre quedó la cuestión en un «a ver si me la traigo de Ceuta».

Cuando en la Fundación Machado preparábamos este homenaje tuve que reunirme en la Fundación Andaluza de Flamenco con su director Joaquín Carrera. Viendo la biblioteca, descubrí el volumen de Mario Penna en el fondo bibliográfico dejado en esa institución por Paco y convinimos en traducirlo al castellano, cosa a la que me dedico en estos momentos.

En esta tarea, se me ocurrió que publicar como primicia este capítulo -que tiene sentido por sí mismo- en este número de El Folklore Andaluz sería una hermosa manera de unir a estos dos hombres que, durante muchos años estuvieron unidos por su amor al arte.

Quede así este modesto homenaje, con permiso de la Fundación Andaluza de Flamenco que, a su vez, lo obtuvo de la viuda del profesor italiano, como primicia de lo que puede ser un acontecimiento para todos los estudiosos: la aparición en España de la «Historia del Flamenco», de Mario Penna.

Esbozo biográfico de Mario Penna

Mario Penna nació en Turín, el 6 de Septiembre de 1899 donde estudió hasta que la I Guerra Mundial se lo llevó al frente. Después de ser herido en el monte Grappa, se matriculó en la Facultad de Letras de aquella ciudad en la que se doctoró con una tesis sobre Goldoni.

Después de ejercer varios años como profesor de Instituto, en 1941 fue enviado a enseñar Lengua y Literatura italiana en Salamanca y en 1946 asumió la dirección del Instituto Italiano de Cultura, en Madrid.

En esos años comenzó a publicar en castellano obras de clásicos italianos y también ensayos e investigaciones propias Figuras de la Literatura italiana, 1944, Italia otra vez, 1945, «La Literatura italiana», en la Historia Universal de la Literatura dirigida por Pérez Bustamente, 1946... y siguió también difundiendo a los nuestros en Italia (Arcipreste de Talavera, Bécquer, Menéndez Pelayo, Cervantes,...).

De la mano de Gustavo Adolfo Bécquer llegó a la poesía profunda andaluza y de ahí pasó a estudiar el flamenco de manera intensa; fruto de estas investigaciones es este vasto estudio.

La muerte sorprendió a Mario Penna en 1968, en Madrid, residencia compartida con Perusa desde que en 1954 obtuviera la cátedra en Lengua y Literatura españolas.

Antonio ZOIDO NARANJO
Fundación Machado

UNA HIPOTESIS SOBRE EL ORIGEN DEL TERMINO FLAMENCO

Dije en otro sitio que, para el estudio del flamenco, podía bastar el hecho de que el término «flamenco» había servido -en determinado momento, esto es, en torno a 1840- para designar a los gitanos para que fuese evidente cómo pasó después a designar el cante gitano, o sea los cantes primitivos.

Añadí sin embargo que era curioso encontrar este término «flamenco» -que habitualmente significa habitante de Flandes- aplicado a los gitanos, y que, aunque se han intentado dar muchas explicaciones, ninguna consigue convencer plenamente y ninguna tienen general aceptación.

Y héteme ahora sugiriendo una de esas fechas de las que García Matos ha hecho una cuidada reseña en un artículo bastante reciente al que mando a aquel lector que buscara noticia más exacta (García Matos, 1950:97 y 102-109).

Hablando en general, algunos conectan el origen del término con la gente de Flandes, explicándolo por oposición, quizás, en cuanto que los flamencos, rubios y corpulentos, son exactamente, lo contrario que los gitanos, delgados y morenos. En relación con esta hipótesis, me ha saltado a la vista un pasaje que podría servir para apoyarla y que no he visto citado por nadie: en *Donado hablador*, cuando el protagonista Alonso, es capturado por los gitanos, dice que cuando se sintió aferrado por la espalada «volví la cabeza y me encontré agarrado por dos hombres, no *hermosos* como los flamencos o los ingleses sino con cara de *amulatado*, mal vestidos y con mala pinta (García Matos, 1950:1.278).

Pero esta hipótesis, que podría parecer la más clara, choca contra el hecho de que existe un largo intervalo entre la presencia en Andalucía de estos flamencos tomados como ejemplo de gente hermosa -los que vinieron de Flandes acompañando a Felipe el Hermoso, marido de Juana la Loca y padre de Carlos V- y el primer testimonio del término, referido a los gitanos, que, como he dicho, no llega más allá de Borrow.

Nótese que los tratadistas antiguos citan, entre otras cosas, los nombres con los que se designaban a estos huéspedes poco deseados, no habrían omitido este de «flamencos» en caso de haberlo conocido.

Rodríguez Marín lanza una hipótesis curiosa: flamenco se llama, además del natural de Flandes, al ave zancuda, quizás por el brillo irisado de sus plumas, y él, como buen andaluz guasón, ve en el término un sentido caricaturesco de aquellos primeros *cantaos*, los de su generación, que habiendo ganado algún dinerillo, se pavoneaban elegantes, con sombrero planchado y chaquetilla, enfajados y con las nalgas al aire, ofreciendo con todo ello de perfil, una figura que recordaría a la digna y empechugada plamípeda.

Pero Rodríguez Marín no piensa que en los tiempos a los que se refiere -en torno a 1880- el término está en circulación desde hace más de cuarenta años. Y que cuando Borrow lo recogió no era seguramente un término nuevo. Rodríguez Marín -ya lo hemos visto- usaba con el cante una lengua viperina, y creo, por tanto, que esta explicación suya no es otra cosa que una burla.

Otros pensaron en el valor descriptivo que podía tener la palabra en sí misma -«flamenco-flamante»- o en la derivación del consabido árabe: «fel-lah-mangu», campesino fugitivo. Pero de campesinos fugados de los árabes se puede hablar a partir de finales del siglo XV, cuando cae el reino de Granada, y, por tanto, el problema del vacío cronológico resulta todavía más difícil que si se acepta simplemente el término en su significado común de flamenco (de Flandes)*.

Algunos -entre ellos Borrow- pensaron que los gitanos fueron calificados de flamencos por el solo hecho de venir del norte, como en París eran bohemios todos los que venían del este: y ésta, en el fondo, sería una hipótesis aún más simple, si no dejase también sin explicar cómo el término habría tardado tantos años en aparecer.

(*) N. del T.

Penna no ha comprendido esta teoría que -independientemente de que se esté o no de acuerdo con ella -apunta al lado contrario. Para Blas Infante, su autor, el «fellah mangu» sería un morisco, o sea, un «árabe» huido de los castellanos, con lo cual el vacío temporal es mucho menor ya que el término se habría acuñado en el XVII.

Por último, el mismo García Matos, lanza una hipótesis, que agrega a la de Rodríguez Marín: la de que «flamenco» se haya aplicado a los gitanos como palabra de gerga «por la figura estirada y presuntuosa de la persona, la cadencia graciosa y brillante de sus movimientos, posturas y gestos y la encendida vivacidad de su temperamento y de sus pasiones, pura llama» (García Matos, 1950:110). Pero, ¿seguro que son así los gitanos? Y si lo son, ¿no lo eran también antes del siglo XIX?

Por otra parte, en investigaciones de este género, fiarse de cualquier coincidencia o semejanza de palabras es siempre peligroso y, por tanto, en el fondo, pueden inspirar más confianza aquellas observaciones que se dirigen a las contestaciones directas de un hecho.

También yo, cuando comencé a ocuparme de estas cosas, pensé al principio en un paso de Cervantes, en el que hasta ahora nadie ha reparado. Existe en el teatro de Cervantes una comedia, interesantísima en cuanto abría el paso a un tipo de teatro picaresco que podía haber dado óptimos frutos en caso de haberse cultivado, lo que no sucedió, *Pedro de Urdemalas*.

He tenido ya ocasión de citar esta obra, llena de gitanos; ahora añadiré que el protagonista, entre las cosas que «hurde», lleva a cabo la de persuadir al pobre *alcalde* de aldea '(estos rudos alcaldes de pueblo fueron objeto de sátira en España, como en Italia) para que organice, con ocasión de la esperada visita el Rey, un baile de los mozos disfrazados de mujer. Después el baile se va a pique, y el pobre *alcalde* se lamenta de no haber podido exhibir a sus zagalones que saltaban tan bien «como gozquejos flamencos», como perros de rastrojo de Flandes. Confieso que ese término flamenco, referido al baile de forma tan determinante, me dio que pensar en un primer momento.

Pocas verificaciones me bastaron para apartarme de aquella pista. Covarrubias, en su diccionario que está fechado en 1511 y que es, por tanto, prácticamente contemporáneo a Cervantes, explica que el *gozque* es un perro tenido en alta estima en otros tiempos porque se pensaba que lo hubieran introducido en España los godos (ya he hablado de como los españoles del norte se complacen de su ascendencia goda, verdadera o presunta, y los del sur de la árabe). Después la raza decayó y se cruzó «de modo que los *gozques* son ya chuchos que amaestran la gente pobre y baja, son cortos de patas, largos de cuerpo y hocico, inoportunos para los vecinos, fastidiosos para los galanes que cortejan y odiados por los ladrones». Esto lo he traducido por perros de rastrojo, para que pueda hacerse una idea aunque no corresponda exactamente. De cualquier modo, es evidente que la palabra *gozque*, que recuerda vagamente a la de *godo* había conferido una ilustre ascendencia nórdica a aquellas bestias; y el paso de los godos a las flamencos es algo que se podía dar con extrema facilidad si el que hablaba era un *alcalde* de pueblo (1).

Dejando a un lado, por tanto, a estos buenos zagalones que bailaban «como gozquejos flamencos», emprendí una investigación un poco más sistemática, comenzando --como es siempre aconsejable cuando se quiere ser sistemático-- por el principio.

El principio, por eso, no era otro que Borrow; y, efectivamente, apenas leí con un poco de atención el pasaje que aquí nos interesa quedé impresionado por un hecho sorprendente. El hecho de que Borrow no sólo dice que, cuando él escribía, los gitanos eran llamados flamencos, sino también que en tiempos recientes para él --probablemente, en la memoria de sus informantes-- eran llamados, además, alemanes; y que, incluso, el término flamenco, con el que «at the present day» son designados, debe nacer de la confusión que tiene la gente ignorante entre los alemanes y los flamencos «as german and flaming are considered by the ignorant as synonymous terms», por lo que el llamar flamenco a los gitanos, vendría de haberlos creído alemanes.

Dice, precisamente, Borrow, «Gitanos o egipcianos son los nombres con los que han sido conocidos más comunmente los zingaros (the Gypsies) en España, tanto antigua como actualmente; pero se han atribuido y todavía se atribuyen otros varios nombres, por ejemplo: castellanos nuevos, alemanes o flamencos (germans and flemings)... El nombre de flamencos, con el que hoy día son conocidos en diversas partes de España, probablemente no se les habría atribuido sin la circunstancia de haber sido designados o tenidos por alemanes, ya que alemanes y flamencos son considerados por los que no saben como sinónimos (2).

No busquemos, al menos por ahora, si Borrow tenía razón o no al defender que el término flamenco, usado para designar a los gitanos, naciera de la confusión entre flamencos y alemanes: lo que me parece importante por ahora es establecer que los gitanos, en época bastante cercana a aquella en la que él escribía, además de flamencos, esto es de Flandes eran llamado también alemanes, e incluso, según Borrow eran llamados flamencos tenidos por alemanes. No parece creíble que Borrow se haya inventado todo ésto, incluso porque no se ve de que manera podía haberlo hecho y, por tanto, no hay que hacer otra cosa que deducir las consecuencias de lo que dice, esto es, encaminar la investigación al hecho de que mientras Borrow escribe «at the present day», sobre 1840, los gitanos son llamados flamencos en algunos lugares de España y que en tiempos bastante cercanos habían sido llamados también alemanes: tanto es así que Borrow sostiene que el llamarlos flamencos se deriva precisamente del hecho de haberlos tomado por alemanes.

De esta premisa nacen, me parece, dos consecuencias inmediatas. En primer lugar, la de que el término «flamenco» habría sido aplicado a los gitanos con todo su valor étnico; ya que habían sido llamados antes alemanes, tal como se pensaba que eran, y después flamencos, porque se pensaba que flamencos

y alemanes eran una sola cosa. La segunda consecuencia directa e inmediata -y con toda seguridad con ella caen necesariamente todas las interpretaciones de carácter etimológico, porque aunque encontrásemos cualquier expresión española, árabe, hebrea o de cualquier otra lengua, de la que, racionalmente, pudiéramos derivar el término «flamenco», no serviría si de ella no pudiéramos también derivar el de «alemán», dado que con ambos fueron designados en un determinado momento. Y para encontrar un origen que pueda bastar a la ciencia: haría falta un milagro (*).

Incluso aunque se tratara de un hecho etimológico, no queda otra cosa que pensar en un hecho sistemático, en un cambio de significado de la palabra, o sea: en un hecho histórico. Por lo tanto no queda más remedio que recurrir a la historia.

Llegadas a este punto, las cosas que en un examen detenido del texto de Borrow se habían embarullado -introduciendo al alemán al lado del flamenco- se hacen simples de improviso; tan simples que casi me han decepcionado, porque, cuando se procede a una investigación gusta siempre encontrar algo un poco, aunque no demasiado, difícil para quedar bien descubriendo la solución (**).

En este caso, sin embargo, basta abrir cualquier texto de historia para encontrar, precisamente en el momento justo, los nombres de «alemanes y flamencos», emparejados solemnemente por el buen rey Carlos III y es en esa

(*) NN. del T.

Los extranjeros que se interesan por nuestra cultura suelen tener, para su investigación, cosas a favor y cosas en contra. Ambas provienen de la ignorancia (carencia). A favor tienen, sobre todo, la falta de prejuicios, en sentido cartesiano, con lo que pueden ahondar más libremente. Pero en contra suelen tener comprensibles lagunas históricas y antropológicas, como le sucede a Mario Penna.

En primer lugar, la palabra «*germano*» no es dialectal sino la castellanización del vocablo catalán «*germán*», hermano; y, en segundo, que, efectivamente, el nombre por el que se conocía aquí -y se conoce- a los gitanos era el de germanos y no el de alemanes, aunque esté en desuso, igual que el de «castellanos nuevos». La investigación en la Guerra de las Germanías podría llevarnos también a considerar el problema de los moriscos valencianos, «germanos» también, que apoyan a sus señores en la lucha contra el Emperador. «*Fellach mangu* (flamenco) -castellano nuevo- german (germano)» es una tríada a considerar, en primer lugar, dentro de algo que se ha tocado muy poco: la Historia Lingüística de la Península Ibérica; sin ella es imposible estudiar la etimología.

(**) Esto es cierto siempre que hubiera una sola línea etimológica, pero no lo es si partimos de dos. El tetralingüismo español permitiría que de un «*Fellah mangu*» se derivara un «flamenco» en castellano y que un morisco valenciano se denominara «german» y pasara al castellano con «germano» con lo cual los gitanos podrían denominarse «flamencos» o «germanos». Recuérdese que el término que usa en inglés Borrow es «german».

circunstancia cuando puede sugerirse a nuestro problema una solución más satisfactoria que las que han sido propuestas hasta ahora.

El lector recordará que ya expuse como la gran plaga que afligió a España e hizo precipitar su decadencia fue la despoblación del territorio. La expulsión de los judíos y de los moros, de soldados a Italia y a Flandes, la colonización de América fueron hechos que, tomados en conjunto, hicieron caer peligrosamente el nivel de población, en aquellos tiempos en los que ya he advertido, no existían las máquinas y la única fuerza capaz de producir riqueza eran los brazos de los hombres.

Junto al descenso de la producción económica, la despoblación había producido también en España un gravísimo mal: la transformación de vastas áreas en zonas desérticas, sobre todo en aquellas zonas de sierra que, por la menor fertilidad del suelo, invitaban menos también a los campesinos a quedarse.

Por lo tanto, cuando llegó el tiempo de las reformas, uno de los problemas con los que tuvo que enfrentarse el gobierno, fue precisamente el de la despoblación junto al de la insatisfactoria distribución de los habitantes, porque, al faltar el fenómeno de la presión demográfica, todos se instalaban donde resultaba más cómodo vivir, dejando el resto -sobre todo las sierras- a disposición de los bandoleros.

Por otra parte, ya desde los tiempos de la Reconquista, la presión demográfica había sido siempre relativamente leve, y por tanto el procedimiento de favorecer con privilegios a quien fundaba centros habitados, especialmente en zonas montañosas, se había practicado desde antiguo; pero es natural que el problema fuese más sentido en la época de reformas con la que se abre la época contemporánea.

Ahora bien, fue precisamente en el reinado de Carlos III -el rey que personificó en España esa época- cuando se presentó en Madrid una curiosa figura de aventurero bávaro, que se declaraba coronel y que, en el momento más solemne de su vida -el de firmar el contrato que veremos- encargó a un sastre madrileño el vistoso uniforme que había ideado para su regimiento, y el sastre no se lo hizo. Ello sugiere la sospecha de que no lo considerara solvente.

Se llamaba Gaspar Thürriegel y había nacido en 1722 en Gossersdorf y, veinteañero, se había enrolado en el ejército francés, donde sirvió hasta 1760, licenciándose con el grado de teniente coronel (Rubio González, 1967: 81-89). Una carrera sin duda brillante pero que parece haber recorrido más como espía que como soldado; de hecho, cuando se reenganchó inmediatamente después, los franceses lo mandaron a Prusia. Pero el rey Federico era un hueso demasiado duro, incluso para hombres como Thürriegel, y esta vez acabó primero en prisión y luego fue expulsado.

Ya sobre los cuarenta años, es evidente que piensa que ha llegado el momento de construir algo estable. Tiene la idea de formar un regimiento -como era costumbre entonces- y recorrer Baviera y Palatinado, pero se hacían y se habían hecho tantas guerras que la gente con ganas de meterse a soldado se habían agotado y su propósito falló. Pero, entretanto, él tenía ya una experiencia en la práctica del engaño y quizás en esas circunstancias pudo pasarle por la cabeza una idea simple, pero genial. «Si era tan difícil encontrar gente que quisiera ir a la guerra -pudo haber pensado entonces- podía ser fácil, sin embargo, encontrar a quien estuviera dispuesto a marcharse lejos para intentar la aventura en beneficio propio. El mundo está siempre lleno de insatisfechos, de gente que nunca triunfó y que piensan, o por lo menos se inhiben que, volviendo a comenzar desde el principio, todo podía andar mejor. Thürriegel sabía estas cosas y también sabía que en su tiempo era bueno para ser mandado a América todo el mundo, incluso los delincuentes y las prostitutas. Por lo tanto, la empresa de reclutar colonos para América podía presentarse más fácil que la de reclutar soldados para hacer la guerra a la gentuza del rey de Prusia. Habló de todo esto y de más cosas con el embajador de España en Viena y le pidió cartas de presentación para gente influyente en Madrid, donde lo encontramos en 1766, con poco dinero y muchos proyectos.

Entre éstos, el que cayó mejor en un primer momento fue precisamente un plan para reclutar colonos alemanes para mandarlos a las Indias Occidentales, como llamaban a entonces a la América española, y así fue como la actividad de Thürriegel vino a encontrarse con un hombre al que sería injusto calificar también de aventurero, aunque la aventura no faltara en su vida.

Este hombre se llamaba Pablo de Olavide y había nacido en Lima, Perú, el año 1725, teniendo pues como más de 20 años cuando Lima fue casi totalmente destruida por el terrible terremoto de 1746, en el que tuvo que perder a toda su familia. Sin embargo, resulta que el padre falleció después en Navarra en 1763, y, por si fuera poco, parece que en la confusión del terremoto este joven emprendedor metió las manos en la venta clandestina de un gran depósito de telas.

De este modo, el joven Olavide, que había comenzado muy brillantemente su carrera (a los dieciséis años había sido admitido como abogado en la audiencia de Lima) debe venir a Madrid a disculparse por el negocio de las telas y quizás también para simular su fallecimiento. Encarcelado, obtiene la libertad provisional por razones de salud, mientras espera el juicio, con confinamiento en Leganés. Tuvo la suerte de conocer en este pueblo a una viuda, treinta años mayor que él, Isabel de los Ríos, con quien se casó. Y así, esta vez Don Pablo se encontró rico de verdad, y consiguió además la cruz de caballero de la orden militar de Santiago, alcanzando así, además de ser rico, ser noble. En similar situación, todo se pone a favor y durante ocho años, de 1757 a 1766, lo

encontramos viajando por Francia e Italia -naturalmente, sin mujer- y, al final, en Madrid, con una formación mental ya plenamente europea e ilustrada.

Corrían tiempos de búsqueda y de reforma, y Olavide, ya un hombre, con ingenio, cultura, habilidad y experiencia -y cuartos- se introduce en la clase dirigente reformista que Carlos III había formado (Rubio González, 1967: 63-77). Es, por tanto, Don Pablo, un hombre ya maduro y realizado, con cargos públicos, que ejerce brillantemente, cuando Thürriegel se presenta en Madrid, con su propuesta de reclutar colonos alemanes para mandarlos a la América española.

Resulta natural que el estudio de esta propuesta fuera confiado a Olavide, que era de Lima, y él la estudió y la desaconsejó. No sirve, dijo sustancialmente, mandar a agricultores blancos a América porque allí la tierra la cultivan los esclavos negros: en el Perú, manejar la azada hubiera sido un hecho degradante para un blanco. El proyecto fue descartado, por tanto, pero en el Consejo de Castilla al que había sido dirigido, nació entonces una idea. Con tanta tierra despoblada en España, los alemanes de Thürriegel, en el fondo, podían servir perfectamente también en la madre Patria, y la idea encontró pronto aceptación. (Deformeaux, 1959: 117). Existía en particular una vasta zona a caballo de Sierra Morena y a lo largo de uno de los itinerarios fundamentales de España (el de Madrid-Córdoba-Sevilla-Cádiz) en el que la despoblación provocaba grandísimos daños: por una parte la falta de aprovechamiento de unas tierras que eran en gran parte fértiles y utilizables de algún modo, todas, y, por otra, las condiciones increíblemente favorables al bandolerismo a lo largo de una arteria fundamental del tráfico en la Península.

Así tomó el proyecto un aspecto distinto y mucho más complejo. Porque colonizar en Europa áreas prácticamente deshabitadas, significaba disponer de una oportunidad que estos hombres de la Ilustración no podían dejar pasar: la de constituir una sociedad nueva, perfecta desde el punto de vista social y económico, según las normas que la ciencia y la especulación estaban en condiciones de sugerir entonces.

Se pensó, por tanto, en una serie de centros agrícolas, alrededor de los cuales debían surgir otros menores, con parcelas aproximadamente iguales, y de dimensiones óptimas para dar trabajo y cómoda subsistencia a una sola familia, asignada en enfiteasis perpétua. Los alemanes no habían realizado todavía las grandes cosas que hicieron después en el siglo siguiente, pero ya eran conocidos como honestos y trabajadores, formados en un país de buena tradición agrícola; y evidentemente se pensó que, junto a los alemanes, se podrían asociar muy bien a los flamencos, que eran reconocidos desde antiguo en España como ingeniosísimos mecánicos, hábiles constructores de cerraduras y complicados relojes y aparatos de todo tipo (3).

Para meter a esta gente en condiciones de trabajar y producir se le daría

a cada familia, 50 fanegas de tierra (alrededor de 30 hectáreas), aperos de labranza, dos vacas, cinco ovejas, cinco cabras, cinco gallinas con un gallo y una cochina. Además, una ayuda -«pan y prest»- hasta la primera cosecha.

En esta feliz y perfecta región no existirían nunca latifundios, ni privilegios para los grandes ganaderos que arruinaban las cosechas con los desplazamientos estacionales de sus rebaños, no habrían manos muertas ni conventos, sino únicamente clero regular. Y escuelas obligatorias, aunque no traspasarían la enseñanza elemental para que no se cultivase en nadie el deseo de dejar la tierra: los intelectuales de Madrid pensarían por todos.

Además estos colonos de buenas razas trabajadoras no debían mezclarse pronto con los andaluces, debían constituir como una isla étnica que, con su ejemplo, deberían representar un correctivo a ciertas tendencias meridionales del país. Sólo más tarde, cuando esta función hubiera sido cumplida, se habría favorecido la fusión y la absorción de los colonos por el conjunto de la población española (4).

Y casi para imprimir evidentemente el sello ilustrado a la iniciativa, el hecho, mudo pero elocuente, del Rey firmando el mismo día -12 de abril de 1767- la cédula que aprobaba la fundación de las colonias y la pragmática que decretaba la expulsión de los jesuitas: alrededor de 6.000 jesuitas eran expulsados y 6.000 trabajadores tendría que introducir Thürriegel.

¿Se dio cuenta Thürriegel de que con este nuevo plan su papel había cambiado radicalmente? Una cosa era reclutar soldados a los que la dura disciplina militar de aquellos tiempos había servido para modificar y frenar, o colonos que desembarcan en un continente infinito que se colonizaba como se podía, echándole sin orden todo lo que venía a mano; y otra buscar gente para colocarla en un sistema ordenado en el que deberían construir centros operarios que sirvieran de ejemplo a las poblaciones vecinas. Thürriegel no era ciertamente un tonto, y algo parecido a eso le pasaría por la cabeza. Además, los pactos que firmaba eran claros y precisos; tendría que introducir 6.000 personas «todos labradores y artesanos» y que «esta gente serán católicos y de nación alemana o flamenca» y tantos de una edad y tantos de otra, y tantos hombres y tantas mujeres; todo bien pensado y calculado, y cuales eran los oficios calificados como artesanales -los peluqueros estaban excluidos explícitamente- y se establecen controles de entrada en España (Rubio González, 1967:101).

Pero Thürriegel era un coronel sin regimiento (ni siquiera había conseguido hacerse el uniforme para el día de la firma del contrato) y por cada colono introducido en España debía cobrar 326 reales que, multiplicados por 6.000 colonos, -que fueron después más de 7.000- eran muchos reales. Y además pensaba que en Madrid existían tantos intereses en aquella operación que no hilarían fino en la aceptación de la mercancía. Y así fue efectivamente.

Por eso cuando estallaron las protestas de los gobiernos de aquellos países en los que debían hacerse las levas, el embajador de España en Viena argumenta, para arreglar las cosas, que se trata de limpiar el país de vagos y vagabundos (Alcázar, 1930. Doc. 23). Desgraciadamente no era una excusa. Thürriegel había planteado bien su propaganda y los tiempos en la Europa Central, después de tanto guerrear, eran difíciles para los campesinos. Prometer a esta gente una granja, prácticamente regalada, aunque llevara aparejada la fatiga de hacerla productiva, con aperos y bestias, y todo ello en un país meridional, con sol, dátiles y naranjas, era una cosa como para abrir el apetito a cualquiera.

Hoy, si un campesino bávaro quiere comer una naranja, va a comprársela. Pero entonces, llevar una naranja hasta Baviera no era algo como para llevar tantas que los campesinos de aquel tiempo pudieran comerlas; es fácil que hubieran escuchado hablar de ellas, pero pocos habrían tenido la suerte de olerlas. Y, además, las tierras del sur ejercen siempre una sugestión sobre el hombre; figurémosnos si en esta tierra existía un Rey tan bueno que regalaba una granja con dos vacas, cinco ovejas, cinco cabras, cinco gallinas con un gallo y una cochina.

Me parece que ya he tenido ocasión de decir que hay cosas que van mal precisamente porque salen demasiado bien: éste fue el caso de la propaganda de Thürriegel. Despertó tanto entusiasmo que los gobiernos, especialmente en Viena, se alarmaron y se apresuraron a poner reparos. Se prohíbe entonces el reclutamiento, algunos agentes de Thürriegel son encarcelados y se llega, incluso, a poner sobre éste una orden de búsqueda (Rubio González, 1967: 87-88). Especialmente en Viena, la irritación del gobierno es categórica, pues ya estaba molesto por tentativas similares de Catalina de Rusia.

Entonces se hace necesario arreglárselas y se recurre casi siempre a la expatriación clandestina, cuando no se trataba de esos tipos a los que los gobiernos ven expatriarse con satisfacción; procedimiento al que difícilmente se adapta la gente que no está desesperada. De hecho, parece que los reclutas de Thürriegel fueron muy pocos entre la gente de bien e, incluso, digamos, entre la gente normal o buena para cualquier cosa.

En la primera carga que llega a Alemania el 17 de diciembre de 1767, el gobernador D. Lorenzo Tabanes, admite 89 y decide echar para atrás 73, porque dice que no son ni *alemanes* ni *flamencos* sino saboyardos, entonces los saboyardos podían ser también piemonteses, y tampoco son buenos para nada (Alcázar, 1930: 15). Y a juzgar por la escoria que vino después es necesario decir que el gobernador Tabanes se había mostrado muy optimista admitiendo a más de la mitad porque con fecha 3 de enero de 1769, D. Miguel Gijón y León, gran amigo de Olavide que lo ha nombrado Viceintendente de estas colonias, le escribe desesperado que la mayoría de los colonos se muestran como absoluta-

mente inútiles, que no saben hacer nada, que incluso tienen miedo a acercarse a una vaca y que piden los pasaportes porque quieren irse, mientras otros desertan abandonando, incluso, a la familia. Y como en el verano anterior -el primero en el que los colonos habían afrontado el calor de Andalucía- se había declarado una epidemia que los había diezmado, Gijón se muestra tan exasperado como para afirmar que poco se ha perdido con ellos, porque sobre 100 de aquellos colonos era mucho si 10 servían para algo y, sugiere, por tanto, decir a Thürriegel que no mande ninguno más. Pero en Madrid se resisten a admitir que se han equivocado y responden al gobernador Tabanes que, a fin de cuentas era mejor cerrar un ojo y dejar pasar incluso a aquellos que no parecían buenos para nada porque, a lo mejor, acababan por servir para algo.

Pero la realidad era distinta. La realidad era que, a pesar de las abstracciones, propias de la época, la idea de aquella colonización y el reglamento que para ella se había redactado, eran muy buenos, como queda demostrado por el hecho de que triunfó plenamente y porque aquellas colonias constituyen una de las empresas que ponen mayor honra a la memoria del óptimo rey Carlos III.

El turista que recorre hoy la carretera nacional IV precisamente la de Madrid-Córdoba-Sevilla-Cádiz, acercándose, después de parar en Valdepeñas, a Sierra Morena, y entrando por Almuradiel en la zona de estas colonias de fundación carolina, atraviesa una serie de pueblos bellos y florecientes, en una región -Despeñaperros-, que había sido reino de bandoleros durante siglos: La Carolina, Carboneros, Guarromán (y, un poco separado, a oriente, Arquillos). Campos bien cultivados, amplios horizontes de olivares, pueblos amables; aquí no he enunciado más que los de cabecera, pero son más de treinta. Después, más adelante, entre Córdoba y Sevilla, el otro núcleo, fruto también de la actividad de Olavide, con La Carlota y La Luisiana y, a oriente y a occidente, San Sebastián de los Ballesteros y Fuente Palmera, que regeneraron también una región que fue antes despoblada y peligrosa.

Por lo tanto, el plan de colonización no podía no ser bueno desde el momento que ha resultado tan bien. Lo que no resultó de ningún modo fue la idea aceptada por las sugerencias de Thürriegel de trasplantar a Andalucía un pequeño ejército de colonos nórdicos, provenientes de países que no tenían ninguna intención de permitir que los que servían para algo abandonase los campos de su propia casa. De aquí que todos los repliegues a los que tuvo que recurrir Thürriegel, produjeran, en conjunto, el efecto que Bernardo de Quirós define justamente como una «selección al revés» (Bernaldo de Quirós, 1929: 34).

Por otra parte, Olavide no pudo, al principio, ocuparse de las colonias todo lo que habría sido necesario: además de como superintendente de estas *Nuevas Poblaciones*, él había sido mandado sobre todo a Andalucía como salvador de la región, según la expresión del Conde de Aranda, y era también *asistente* en Sevilla e *intendente* del ejército de toda la región. A todo esto debe también añadirse que

amaba la vida espléndida y propició los primeros escándalos en Sevilla, cuando en el Carnaval de 1768, hizo incluso que se celebraran bailes de disfraces en el teatro que había ordenado reabrir con una fortísima oposición. (Aguilar Piñal, 1966: 6) (5).

De cualquier forma, con tantas cosas a las que atender, quizás no se ocupó bastante de las colonias; su viceintendente para éstas, Miguel Gijón y León, parece que se tomó el trabajo muy a pecho, pero no se pueden hacer milagros y el hecho fue que los colonos cuando llegaron, no encontraron aquella especie de paraíso terrenal que les había sido prometido. Thürriegel que, como todos los que no tienen la conciencia demasiado limpia, quería seguir metiendo manos a la obra, comenzó a protestar y de Madrid encargaron al obispo de Jaén que viera como estaban las cosas. El obispo naturalmente, interrogó a sus curas y resultó que las colonias no iban demasiado bien y que los colonos iban peor: el cura de Bañes, por ejemplo, le escribe que «queriendo echar el ocio de Andalucía, la han llenado de holgazanes» (Alcázar, 1930: 77).

Entre tanto, sin embargo, detrás de Thürriegel, había aparecido un tal Yauch, suizo, ofreciendo colonos y había mandado unos sesenta en la primavera de 1769, pero apenas llegado también él presenta lamentaciones al Consejo de Castilla. Esta vez el Consejo manda a uno de sus miembros, a D. Pedro Pérez Valiente, ex-rector de la Universidad de Granada, para efectuar una inspección formal, una visita, como la llamaban.

El juicio de Pérez Valiente sobre los colonos importados por Thürriegel concuerda casi al pie de la letra con el del párroco de Bañes: «Thürriegel ha inundado toda Andalucía de un número muy considerable de «tunantes» y habla de haber visto llegar a un grupo de estos *alemanes* y *flamencos*-que habían debido ser todos agricultores o artesanos útiles- y que, en realidad, había entre ellos varios desertores, un dorador, un violinista; que todos, además, eran franceses, reclutados por los agentes de Thürriegel en Barcelona» (Alcázar, 1930: 76).

Estas colonias, que, después resultarán tan buenas, comienzan muy mal, un poco por las prisas y la escasa preparación con las que empezaron, y un poco por la pésima calidad de aquellos extranjeros que Thürriegel siguió mandando impertérrito, incluso más allá de los 6.000 que se habían pactado, hasta 1770 (Deformeaux, 1959: 234), y que apenas llegados protestaban: parece ser que ya en noviembre de 1769 había llegado incluso un profeta, un alemán «que reúne a los colonos en la taberna, paga las bebidas y anuncia que, después de él, llegará un redentor de su esclavitud». (Alcázar, 1930: 45). Total, el resultado fue que el plan inicial hubo de ser modificado.

Ya he dicho que inicialmente se pensaba constituir una especie de isla étnica distinta en medio de las poblaciones andaluzas, que debería provocar una reacción positiva entre ellas y después, en una segunda etapa, orientarse hacia

la fusión y la absorción de estos nórdicos transplantados aquí desde sus tierras. Me parece que era un proyecto muy ingénuo, pero, de cualquier manera, los colonos de Thürriegel se encargaron de hacerlo fallar desde el punto de partida, porque si se quería combinar cualquier cosa, se debió comenzar primero recurriendo a las provincias españolas. La idea primitiva era la de colocar no más de dos o tres por cada pueblo, tanto para establecer un primer contacto, como para que los recién llegados comenzaran a aprender un poco castellano; pero no había transcurrido un año desde el principio de la empresa, cuando ya la proporción étnica comenzó a ser alterada.

Según Deforneaux -que ha realizado la mayor investigación documental en esta materia, partiendo de la que siguió Cayetano Alcázar- en abril de 1771, una vez finalizados los envíos de Thürriegel, las familias extranjeras instaladas en las colonias eran 685 y las españolas -que en 1769 apenas eran 74- habían subido a 495. En 1776, año en que cae la administración de Olavide, las familias extranjeras habían bajado a 468, mientras las españolas se habían doblado y llegaban ya a 891. (Deforneaux, 1959: 234).

Podría darse que en el registro se consideraran españolas las familias nuevas constituidas por matrimonios mixtos, pero éstos no debían haber sido muchos, porque, entre todas las desgracias, había llegado de Suiza, para la asistencia espiritual de los colonos, un grupo de frailes capuchinos, dirigido por el padre Romualdo de Friburgo que hacía una encendida propaganda racista, predicando fervorosamente aquel aislamiento étnico que se había planteado en los albores de la iniciativa y que después había sido abandonado. Y tanto empeño puso en esto y en instigar a los colonos extranjeros, que el Consejo de Castilla acabó por echarlo; y el Rey consintió en la expulsión después de haber oído el parecer del Nuncio, lo que parece garantizar la fundamentación de la medida (Bernaldo de Quirós, 1929: 67 y Alcázar, 1930: 56).

Pero el padre Romualdo no cae solo, porque antes de partir ha denunciado a Olavide a la Inquisición que lo arresta en Madrid el 14 de noviembre de 1796 y, después de un proceso de dos años, lo condena como «herético, infame y miembro podrido de la religión» a destierro perpetuo en lugares a veinte leguas de Lima, de Madrid, de las residencias reales de verano, del territorio de las colonias andaluzas; y además a ocho años de reclusión en un convento, bajo un director espiritual que debería enseñarle diariamente la doctrina y hacerle leer las obras de Fray Luis de Granada y del Padre Segueri. Imagino que éstos no habrían pensado nunca mientras las escribían que esas obras serían usadas por la Inquisición como instrumento de refinada tortura. Después, Olavide murió arrepentido y escribiendo obras edificantes; la conversión no le vino, sin embargo, del Padre Segueri sino que, logró escaparse del convento a Francia, y en Francia vio después el período del Terror, y así modificó sus opiniones.

Pero aquí no nos interesa Olavide desde el momento en que dejó las

colonias: lo que nos interesa es la suerte que corrieron los colonos que él contribuyó a introducir en Andalucía, su número y su destino. En cuanto al número, hemos visto ya el de las familias, pero, en el fondo, ello represente un indicador bastante relativo, porque una familia puede estar constituida por dos individuos, o por diez o más, sobre todo en Andalucía.

Con relación a los individuos, tenemos con fecha de 15 de mayo de 1769, una indicación del visitador Pérez Valiente, que habla de 5.703, sin especificar cuantos españoles y cuantos extranjeros, pero debían estar llegando otros porque el 12 de julio, Fernando de Quintanilla, colaborador y después uno de los sucesores de Olavide, escribe al visitador que Thürriegel ha introducido ya 6.832 colonos, que otros están llegando, y Yauch 232; lo que hacen un total de 7.064 extranjeros (Alcázar, 1930: 58 y 76). Palacio Atard de 7.764 inmigrados en aquel mismo mes de julio de 1769, y Deforneaux considera que el flujo de gente mandada por Thürriegel no cerró hasta 1770 (Palacio Atard, 1962: 64 y Deforneaux, 1959, 234 (6).

Por lo tanto me parece atenerme a un cálculo muy prudente si considero que estos extranjeros, transferidos a Andalucía, declarados oficialmente *alemanes* y *flamencos* -pero recogidos, en general, por todos los países de Europa, con excepción de Rusia donde ni siquiera Thürriegel consiguió llegar- pueden alcanzar una cifra alrededor de 8.000. Pues bien, de estos 8.000 extranjeros introducidos hasta 1770, en 1774 quedan, en el grupo de colonias de Sierra Morena, 1806 (Palacios Atard, 1962: 70).

En el otro grupo, el de Andalucía la Baja, entre Cádiz y Sevilla, no encuentro datos precisos, pero seguramente deben haber sido menos, primero porque el grupo era menor, y, luego porque se puso manos a la obra más tarde, después de la inspección de Pérez Valiente, cuando los envíos de extranjeros comenzaban ya a declinar.

De cualquier modo, no teniendo cifras de esta consideración y suponiendo una densidad de extranjeros similar en los dos grupos, la población actual de los ayuntamientos que fueron un día colonias del núcleo de la Sierra, es de cerca de 30.000 almas; la de los ayuntamientos correspondientes a la baja Andalucía, alrededor de 20.000 (Niemeier, 1937: 125-126) (7).

Naturalmente, no se puede asegurar que la proporción fuese entonces igual, pero creo que puedo aceptarlo como hipótesis, dado que no se me ocurren cálculos absolutamente exactos, sino cifras de orientación. Admitiendo incluso que la proporción de la población total fuese de 3 a 2 y que la densidad de los extranjeros fuese igual en los dos núcleos, contrariamente a cuanto he hecho observar anteriormente, tendremos que pensar en cerca de 1.200 extranjeros en Andalucía la Baja y, por tanto, a dos tercios con respecto a los 1.800 de la Sierra: en total, unos 3.000 aproximadamente.

Mientras, la población total de las colonias aumentó vertiginosamente: en noviembre de 1771 superaba ya las 13.000 almas (Deforneaux, 1959: 234). O sea: en un par de años, aquellas colonias deberían haber estado pobladas casi exclusivamente por extranjeros, *alemanes* y *flamencos*, con pocas familias españolas en cada centro, para que hicieran de nexo de unión y ofrecieran un primer contacto con el nuevo ambiente étnico que aquellos foráneos encontraban estableciéndose en España. Sin embargo estaban ya poblados por menos de un tercio de extranjeros y por más de dos tercios de españoles.

Llegados aquí no me interesa la nueva proporción que había llegado a establecerse en estas nuevas poblaciones entre españoles y extranjeros: me interesa ver qué pudo suceder con aquellos aproximadamente cinco mil extranjeros que han desaparecido tan rápidamente.

Porque hay que tener en cuenta que me he referido al año 1774 para señalar el gran descenso de colonos porque en ese año existe una referencia documental, pero pudiera ser que ese descenso haya tenido lugar antes, en los tiempos de la inspección de Pérez Valiente, ya que tenemos, con fecha de 13 de octubre de 1769, una *Real Cédula* dirigida a las autoridades de la zona circundante al territorio de las colonias, en la que se ordena arrestar a cualquier extranjero de aspecto sospechoso porque existen emisarios de los enemigos de las colonias que instigan a la desertión a los colonos, diciendo que el Rey tiene la intención de faltar a sus promesas (8).

El caso es que la visita de Pérez Valiente favoreció, por un lado, una cierta desconfianza larvada entre los colonos, que intuían en aquella una maniobra contra Olavide, el patrono de las colonias, y, por tanto, obligó a partir de ahí a Olavide y a sus colaboradores a exigir con más dureza eficiencia y trabajo a unos colonos que por su parte, mayoritariamente, no tenían ganas de trabajar (Deforneaux, 1959: 192) (9). Porque el núcleo de esta cuestión es, precisamente, la pésima cualidad de unos trabajadores que deberían haber sido «útiles» en base a un control pero que, en realidad, no servían para nada.

Es por tanto bastante probable que aquel gran descenso en el número de colonos extranjeros, de ocho a tres mil individuos, haya sido producto en gran parte de desertiones que, a su vez, eran debidas a la escasísima capacidad y deseo de trabajar. No quiero decir con esto que todos los huecos hayan sido producidos por las desertiones. Muchos morirían, ciertamente. La propaganda de Thürriegel había prometido ante todo, incluso antes que los naranjos y los limoneros, un clima encantador; sin embargo, como si hubiera sido hecho a posta, precisamente cuando comenzó a afluir el grueso de los contingentes, se encontró de golpe con un verano infernal que provocó entre aquella gente, de la cual muchos estarían en condiciones físicas bastante poco brillantes, y todos cansados de un viaje tan largo y desazonador como eran entonces todos los viajes y especialmente para la gente pobre, una epidemia de fiebre tifoidea. En noviembre

de 1768 murieron al menos 150 personas y seguramente morirían más en los meses estivales (Deforneaux, 1959: 194).

Pero éste es, sin duda un caso excepcional, limitado a pocos meses; si la mortalidad se hubiese prolongado a este nivel, se habría hablado de ella explícitamente en las muchas críticas que se vertieron sobre los organizadores de las colonias. Por lo tanto, a partir de este caso, habrá que pensar en un índice de mortalidad bastante elevado, pero contenido dentro de los límites de una cierta normalidad. Otra parte de estos colonos dispersos habrá vuelto a su casa. Pero a diferencia de lo que pienso de los muertos, esto es, que pueden ser relativamente elevados, creo que los que volvieron a su país deben haber sido muy pocos.

En la ola de deserciones que siguió a la investigación de Pérez Valiente y que debió tener lugar a finales de 1769 y principios de 1770, como parece sugerir la Real Cédula que he citado, se verificó la brutal selección de colonos: los que huyeron negándose a continuar trabajando según el compromiso que habían asumido, tuvieron que ser aquellos que no tenían ninguna idoneidad; los que habían sido «enganchados» por los agentes de Thürriegel, como decían los españoles, ésto es, enrolados para hacer número y embolsarse el dinero, sin cuidarse mínimamente de que correspondieran a las condiciones estipuladas en el contrato: aquellos holgazanes de los que se había llenado Andalucía mientras que quería acabar con el ocio de la región, según se lamentaba el cura de Bañes.

Más tarde tuvo lugar una segunda ola de deserciones en 1777, de la que nos da noticia Alcocer asegurando que «no fueron pocos los que lograron regresar a su tierra». Pero estas nuevas deserciones fueron otra cosa, aunque también esta vez se hubiera puesto en circulación el rumor de que el Rey pretendía retomar a los colonos la tierra que les había concedido: habrán sido ciertamente numerosas -aunque el grueso había tenido lugar en 1770- pero también más sensibles porque se trataba de gente ya seleccionada, encaminada y buena ya para ciertas cosas (Bernaldo de Quirós, 1929: 66) (10). Puede ser que estos colonos, más laboriosos y con algún dinero probablemente, consiguieran alcanzar sus pueblos de origen.

Pero parece muy difícil que aquellos de la primera ola, escapados apenas se quiso obligarlos a trabajar un poco en serio y que probablemente escaparon sin dinero, que no habían tenido tiempo a hacer ahorros ni, por otra parte, eran gente dispuesta a hacerlos, y no tenían ninguna perspectiva en sus países originarios que habían dejado porque allí no dejaban nada, pudieran haber afrontado, sin ningún apoyo, la empresa de un viaje tan largo (11). Para estos era mucho más simple quedarse donde estaban si no podían quitarse de encima los compromisos de trabajo que conllevaba el título de colono. ¿Qué hicieron? Temo que pueda decirse rápido: nada. O, mejor, lo que probablemente habían hecho siempre en su país: un poco de todo excepto trabajar. Los testimonios sobre esta

su característica humana, son -como hemos visto-, unánimes e, incluso si quisiéramos, se podrían añadir otras del mismo cariz, «coincidiendo todas las relaciones en llamarlos perezosos, vagabundos, inútiles, desertores y holgazanes» (Alcázar, 1930: 76).

Veamos ahora como concluir. Resumimos, por tanto. Entre finales de 1767 y 1770 fueron introducidos en Andalucía 8.000 -ciertamente más de 7.000- extranjeros. En 1774 y, quizás incluso antes, se habían reducido a una cantidad no precisable, pero que quizás rondara por los 3.000 ¿Y los otros? Hay, por tanto, un pequeño ejército de cuatro o cinco mil almas que entraron y que a la vuelta de seis o siete años -o quizás solo tres o cuatro- habían desaparecido sin que se pueda decir cual fue su final. Muchos, lo he dicho, habrían muerto. Pongamos que sean la mitad. Queda siempre un número considerable -¿dos?, ¿tres mil?- que en una región de escasísima densidad demográfica, no son tan pocos como para no hacerse notar y no dar que hablar de ellos.

Sobre todo si, si como parece del todo probable, retomaron su sistema de vida que, según aseguran coincidentemente todos los testimonios, había sido hasta entonces de lo menos edificante: vida de tunantes, de vagabundos, de ocio con todas las connotaciones de ilegalidad que ese género de vida comporta: el pequeño hurto, el timo, algunas veces la amenaza o, incluso la «grassazione», otras, el negocio ambulante, el diminuto comercio con mercancías de contrabando, la exhibición de habilidades y ejercicios en las plazas y ferias de los pueblos. Esto es, poco más o menos, la vida de los gitanos.

Así, después de una desviación bastante prolongada, pero necesaria, hemos regresado a los gitanos. ¿Habría tenido la fundación de las colonias un reflejo en su existencia? Me parece probable. Sobre todo aquellos a los que algunos llaman «gitanos bravíos» a los que las últimas y más duras leyes habían empujado al monte, pudieron ser perturbados por la fundación de estas colonias, que traían habitantes y rompían el desierto a lo largo de la arteria que, con sus pasos obligados, favorecía sus fechorías; quizás pudieran también haber distorsionado algunas de las correrías de los contrabandistas (Caro Baroja, 1952, 52) (12).

Por otra parte, la vida de la gente se hacía cada vez más fácil. La pragmática de Carlos III que revisa la población civil de los gitanos es de 1783, pero ya he dicho a su tiempo que quizás pudo llegar -al menos en Andalucía- más que a modificar, a sancionar un estado de hecho establecido en la práctica. Puedo explicarme mejor. Olavide se estableció en Sevilla en 1766 como asistente y como intendente del ejército, esto es: prácticamente, como gobernador de la ciudad y de la región.

Ahora bien, pensando sólo en lo poco que he dicho de él, creo que el lector no se había hecho a la idea de que pudiese ser hombre que tomara demasiado al pie de la letra las durísimas disposiciones antigitanas de las leyes de Carlos III

y de Felipe V. Y las leyes cuentan sólo en cuanto haya quien las haga exigir a los ejecutores, los cuales, la mayoría de las veces, adivinan inmediatamente las inclinaciones de quien está por encima de ellos.

Ahora bien, si las cosas hubieran sido así, los gitanos debían haberse sentido inducidos a acercarse a los centros poblados desde el comienzo de los trabajos de asentamiento de las colonias -esto es, el verano de 1767-, en parte porque la vida en el monte se hacía muy difícil y también porque, al contrario, se hacía más fácil la vida entre la gente. Por lo tanto, el doble movimiento, el del acercamiento de los gitanos bravíos a los centros habitados y el de la deserción de los colonos extranjeros -que están ya cronológicamente cercanos si estimamos los datos documentales: 1783, pragmática de Carlos III y 1774 deserción de los colonos- vendrían incluso a superponerse.

Así, precisamente en aquellos años las poblaciones del valle del Guadalquivir habrán visto, probablemente con una mezcla de miedo, preocupación, curiosidad e interés, como se desparramaban por los pueblos esta extraña mescolanza de gentes diversas; ya sabemos que los colonos, especialmente aquellos que desertaron, estaban muy lejos de pertenecer a una única nación, sino que provenían un poco de todas partes de Europa, por lo que, mezclados con ellos, también los gitanos de la sierra podían aparecer simplemente como un tipo de gente más entre los que entraban a componer aquella pequeña masa fluctuante.

Porque parece extremadamente probable que al menos una parte, y no la menor, de estos desertores, deba haber hecho liga con los gitanos bravíos, hasta ahora señores de la montaña por la que aquellos huían cuando dejaban sus granjas. Es la ocasión de recordar como he dicho en su momento, lo que dijo de los zingaros Krantz cuando aparecieron por primera vez en Europa: «*Recipiunt passim et viros et foeminas volentes in cunctis provinciis, qui se illorum miscent contubernio*» (13).

¿Con qué nombre se designaría a esta gente? Dos se presentaban como naturales: el de gitanos fue empleado ciertamente, porque estaba en el léxico común desde hacía siglos. Pero por otro lado, no todos ellos eran gitanos; aunque confusos y fragmentarios, los rasgos somáticos de los nórdicos debían saltar a la vista y contraponerse a aquellos de los gitanos del monte, que no eran los más puros entre los gitanos.

Me parece muy natural que puedan haber entrado entonces en uso también el otro nombre, que seguía tan claramente la Cédula firmada por Carlos III en El Prado, el 2 de abril de 1767, en aquel exordio con la solemne entonación jurídica que tenían entonces los documentos reales: «...habiéndome propuesto don Juan Gaspar de Trürriegel, de nación Bávaro, de Religión católico, la introducción de 6.000 Colonos Católicos Alemanes y Flamencos, en mis dominios, tuve a bien admitir esta propuesta...».

Se comprende que el campesino de Andalucía que se encontraba con estos extraños tipos a su alrededor y, además, con que le había desaparecido el lechón o le habían esquilado la viña, no había leído la Cédula del Rey, pero quizás la hubiera leído y seguramente habría oído hablar de ella el párroco de Bañes, por ejemplo, que se lamentaba de que con la excusa de acabar con el ocio de Andalucía la habían llenado de holgazanes. Y cuando escuchaba lamentarse a sus parroquianos, es muy fácil que hablara no sólo de gitanos sino también de «alemanes y flamencos».

Porque no debe olvidarse que aquellos 6.0000 «alemanes y flamencos», enunciados solemnemente en la Cédula -y que después fueron más de seis mil y, en compensación, ni «alemanes» ni «flamencos» en la mayoría de los casos- habían entrado en Andalucía como recambio de los 6.000 jesuitas que habían salido de España. Por lo tanto, se comprende que quien no era amigo del sistema de echar jesuitas del país y de hacer todas aquellas cosas que había hecho Olavide en Sevilla -hasta la enormidad de un baile de disfraces de carnaval aunque fuera a base de caldo y minuetto- se inclinase instintivamente a poner en la cuenta de aquellos «alemanes y flamencos» decadentes tropelías que la gente lamentaba.

Me parece pues muy natural que, por un tiempo, quien se lamentaba de las cosas que, según parece, no marchaban, metiera también entre ellas a aquellos alemanes y flamencos que habían sido anunciados como modelos de trabajadores y, sin embargo, se habían revelado, en la gran mayoría de los casos, como grandísimos vagos.

Nótese además que, aparte de la expulsión de los jesuitas había otra cosa que escocía aún más en algunos casos: el hecho de que Olavide había tenido autorización para proceder a la delimitación de las tierras, a asignar a los colonos y también a alguna expropiación cuando se considerase conveniente. Existían además cuestiones de aguas que, naturalmente, se debían detraer de otras partes para abastecer a las colonias. Y existían también los grandes ganaderos con sus pastores, habituados a hacer lo que les parecía cuando desplazaban los rebaños y los enseres -con grandes daños para los agricultores- y que ahora, por el contrario, debían respetar los enclaves de los colonos (14).

Y para colmo, en general los campesinos andaluces se habrían preguntado por qué se tenía que gastar tanto dinero para dar casas, bestias y tierra a gente que venía de fuera cuando la puesta en cultivo de aquellas tierras habían podido hacerla muy bien ellos con esas ayudas. Y no estaban equivocados porque, a fin de cuentas, acabaron ellos por hacerla.

No hay que maravillarse por tanto si este binomio germano-flamenco, establecido solemnemente por la cédula regia, pudo ir asumiendo rápidamente un valor polémico y despreciativo; y mezclándose y confundiéndose -como de

hecho se mezclarían y confundirían las personas que constituían el objeto- con el antiguo término de gitano que tuvo siempre una cierta carga despreciativa.

En fin, una cosa todavía a tener presente: que el uso del término gitano había sido prohibido expresamente por las leyes desde hacía tiempo, como hemos visto, y que la famosa pragmática de Carlos II prohibía perentoriamente el uso del término gitano; y también esto podía ser un motivo por el que junto, y quizás más, al término gitano se hayan extendido los de «alemanes» y «flamencos»: en el fondo se obedecía al rey pero al mismo tiempo se hacía un poco de burla de él y de sus colonos que habían debido constituir de actividad y de rendimiento y sin embargo, robaban cochinos.

En cuanto a los términos cronológicos en los que todo esto haya podido tener lugar, ya he dicho que para los colonos debemos referirnos a los años que siguen, inmediatamente de la fundación, entre 1768 y 1774, poco más o menos y para los gitanos, si nos atenemos a los documentos oficiales se debería pensar en la pragmática de 1783, pero parece también muy posible que hayan comenzado a moverse bastante antes, desde que Olavide comenzó a gobernar Andalucía con sistemas nuevos.

Por su parte Borrow, escribiendo en torno a 1840, pone la edad de la lengua gitana espúrea en cincuenta años antes, lo que nos llevaría -con la holgura que llevan las afirmaciones de este género- sobre el año 1790. Pero, por otra parte, parece lógico que la formación de esta lengua espúrea no haya sido el primer paso dado por la «afición»; al contrario: pudiera ser el último porque revela ya un grado muy elevado de fijación a las cosas y al estilo gitano.

Parecería, pues, natural que la afición haya comenzado a concretarse bastante antes y, por tanto, sus comienzos podrían coincidir precisamente con los años siguientes a los de la administración de Olavide, cuando, por una parte, su confinamiento traería de nuevo los hábitos de la antigua monotonía cotidiana, y sin embargo por otra su breve gobierno podría haber anticipado la nueva inserción de los gitanos más interesantes en la población andaluza.

No obstante, sabemos también por Borrow, como hemos visto, que cuando él estuvo en Andalucía -o sea, entre el 1836 y el 1840- «at the present day», los gitanos eran llamados ya sólo «flemings». Por tanto, en su tiempo, el término «alemanes» había desaparecido, y, en cambio, el de «flamencos» había resistido. ¿Cómo explicar este hecho? Yo creo que Borrow se equivoca al atribuir un valor categóricamente étnico a estos dos términos, cuando dice que el de flamencos había nacido de la confusión entre flamencos y alemanes.

Ciertamente estos términos tuvieron un valor étnico bien definido en el texto de la ley, pero cuando se divulgaron en Andalucía probablemente se habían convertido, especialmente entre los campesinos que los habían escuchado al cura o a alguien un poco más instruido que ellos, simplemente en sinónimo de

colonos que había abandonado las colonias y se había transformado en vagabundos. Por tanto era equivalente prácticamente, no porque el que los usaba confundiera las dos nacionalidades, sino porque los dos términos designaban la misma cosa.

Y era, por tanto, natural que uno de ellos se perdiera, porque era inútil, y otro se conservase. Lo que podemos preguntarnos es por qué se perdió el de alemán, mientras se conservó el de flamenco. Me parece que la explicación de esto es fácil: el término «flamenco» resistió, simplemente, porque era más belo, más pintoresco.

El término jergal es siempre pintoresco, con frecuencia caricaturesco y algunas veces hiperbólico. En español, «flamenco» recuerda fácilmente la palabra «flamante», reluciente, y a este propósito es curioso anotar que la palabra sirvió, alguna vez, para designar el puñal. Carlos y Pedro de Caba recogen una *soleá* en la que la palabra flamenco tiene evidentemente el significado de puñal:

*Si me ajuma el pescao
y desenvaino el flamenco
se va a rematá er cuento (15)*

Hay que añadir que todavía hoy, en pueblos de Andalucía, «se llama flamenco al individuo pendenciero, sacacuartos, que busca pelea por cualquier motivo, sin que tenga nada que ver su modo de vestir o su buena presencia» (16). Estos son también indicios que me hacen pensar en aquellos colonos poco recomendables que no pudieron soportar la disciplina de tipo militar con la que se les había querido obligar al trabajo y exigieron el cumplimiento del contrato estipulado por ellos.

En la vida de este término -tan curioso en esta acepción- se determinaría así un primer período en el que designa no tanto a los gitanos en particular, sino, más bien, ese tipo particular de gitano que descendió entonces de los montes mezclado con los desertores de las nuevas poblaciones; quizás precisamente aquel que en su largo aislamiento había elaborado las formas más antiguas de los cantes: la *toná*, la *serrana*, la *seguidilla* en las formas, hoy prácticamente perdidas, que tomaron en sus orígenes.

Después vino la acción: el acercamiento a la sociedad andaluza, primero con reservas, desconfianza y sobre todo, resignación por parte de los gitanos; sólo por juntar algunas perras. Y entonces, mientras el cante se dulcifica y se civiliza en este o aquel sector y nacen las formas con las que tienen lugar la penetración en el ambiente payo de la afición -la *caña* y el *polo*- probablemente el término flamenco, usado para distinguir a los gitanos bravíos, permanece en uso, pero limitado siempre a la categoría de gitanos que menos se arrancan en las «juergas» organizadas por personas privadas, incluso si pueden ser quizás el banquero Salamanca.

Aquel Fillo que en la *Asamblea general* de Estébanez Calderón no abre la boca ni siquiera para cantar una *siguiriya*, parece representar a ese tipo de gitano, que con su cante y su voz «crua y no de recibo», se mantiene apartado y, por otra parte, nadie busca tampoco.

Y de hecho el término flamenco, que Borrow conocía evidentemente por sus contactos con todo el complejo mundo gitano, escapa sin embargo a Estébanez Calderón, a Ford y, en general, a todos los que describen una Andalucía convencional, que la recorren confiándose todos, probablemente, a los mismos introductores. Para encontrar de nuevo el término flamenco, debemos llegar a Zugasti que tiene puesto el ojo, sobre todo, en la mala vida. Pero, después de todo, Zugasti escribe alrededor de 1870, cuando ya ha nacido el café concierto y con él, una nueva etapa de la difusión del cante, más amplia y total, que abarca por fin todas las formas del cante y que ha atraído el tablao a casi todos los cantaores, también a una gran parte de aquellos más remisos y de aquellos que en la generación anterior no habrían sido becados, ni por su parte, se habrían ofrecido espontáneamente al público payo.

Si nos atenemos a los pocos documentos que conocemos sobre este propósito es en esta generación cuando se extiende el término flamenco, pero ya no sirve para designar un cierto tipo de gitano sino para las coplas gitanas, es más, para el canto y para el baile, porque ahora están entrando también en el área flamenca los cantos folklóricos.

En cuanto a las personas, el término no designa ya a los gitanos, sino más bien a la gente del café concierto, pero con la mezcla característica que el género flamenco tiene lugar entre artistas y público, sirve también para designar a aquel determinado sector del público que participa más directa e íntimamente en la vida del cante, como contraposición al público del café en general.

En un cierto sentido es aquel sector de público el que continúa en la generación nueva -y con mayor madurez- el mundo de la afición: los que viven vinculados más estrechamente al viejo mundo andaluz que se resiste a los procesos de vinculación a las nuevas orientaciones de vida que dominan el mundo.

Estos nuevos flamencos son, por tanto, por un lado, artistas, cantaores, bailaores, guitarristas y, por otro, también simples participantes en el proceso de creación de la obra, gente que no se contenta con escuchar al cantaor, sino que contribuye al cante participando o, incluso, sólo marcando el son, y que, también fuera del café, de la taberna, de la sala de fiesta, lleva el cante dentro como uno de los aspectos esenciales de su personalidad.

Sin embargo en el lenguaje común, desde hacía tiempo, había prevalecido el valor adjetivo de la palabra; hemos visto que Juan Valera lo conocía atribuido a un cierto castellano chusco que ciertas muchachas enseñaban a los jovencitos

lisboetas, sobre todo, está ligado a la música: al baile y a las coplas como adjetivo y como adjetivo sustantivado. Y tampoco en esta acepción corresponde ya al que fue probablemente su significado primitivo: no designa ya las formas genuinas de los gitanos bravíos, para los que se ha acuñado el término hondo, sino el canto en general, como hay lo entendemos: forma compuesta en la cual los trazos de antigua música andaluza asimilados y apropiados por los gitanos antiguos se han encontrado con los andaluces modernos y los unos han recibido la influencia de los otros, de tal manera que ha nacido una fuerza nueva, como ya he dicho a su tiempo.

Así, como es natural, la palabra ha evolucionado con la evolución de las cosas y ha llegado a su significado actual, que en el uso común designa el cante y el baile correspondiente; y en un uso más reflexivo y profundo puede también designar a quien vive en el círculo mágico que el cante traza a su alrededor y también todo el mundo particular de sentimiento, de pensamiento y de movimiento que le es particular.

Notas

- (1) Corominas deriva *gozque* de una voz onomatopéyica. Rus, que se usa para azuzar al perro.
- (2) La traducción española (Madrid, 1932, p. 73) dice «germanos y flamencos» pero el término «germano» (germánico) no tiene una correspondencia lineal y en español resulta, de algún modo, tendencioso. De hecho, en español, «germano», además de significar germánico, tiene también otra acepción derivada de la pronunciación rural y dialectal de hermano. *Germanía*, hermandad era el nombre que tenían en Valencia las corporaciones gremiales que durante las guerras de los Comuneros contra Carlos V, se inclinaron muy activamente de parte de los rebeldes, poniéndose fuera de la ley. Así los términos *germanía* y *germano* pasaron a designar la mala vida y al que vivía mal, y con la solidaridad que conlleva favoreció esta evolución semántica. Por lo tanto, traducir aquí *germanos* (germánicos) en lugar de *alemanes* (como se dice comunmente, podría orientar al lector -que no siendo viejo y, por tanto desconfiado, dejase de verificar la cita en el original inglés- hacia una pista equivocada, sugiriendo la idea de un término jergal.
- (3) En la II parte apócrifa de Guzmán de Alfarache, de Mateo Alemán, Libro I, cap. 1, Guzmán encuentra dos rateros que le roban, cuentan que son soldados desertores, venidos de Flandes, donde -dicen- todos son pintores y cerrajeros y fabrican por lo tanto cerraduras muy ingeniosas que no sirven para nada puesto que allí no hay ladrones; y, al contrario, escaleras

incómodas en las que dan grandes traspiés cuando han bebido. En España, sin embargo, la gente no bebe y las escaleras son cómodas, mientras las cerraduras son malas estando el país lleno de ladrones.

- (4) Además de an la Novísima Recopilación de Leyes, Libro VII, Título XXII, Ley 3ª, los 79 artículos del estatuto de las colonias han sido reproducidos íntegramente en el estudio ya citado de Bernaldo de Quirós, *Los Reyes y la colonización...* El libro de Rubio González será más accesible, sin embargo, puesto que ha sido publicado más recientemente. En él, puede encontrarse en las pp. 127 y ss. Para los propósitos iniciales la obra de Vicente Palacio Atard, «Nuevas Poblaciones Andaluzas», en *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spanien*.
- (5) El cargo de *asistente*, una antigua institución que se remontaba a Fernando e Isabel, equivalía, prácticamente, al de gobernador. El de *intendente* era, por el contrario, una institución borbónica. En cuanto a los bailes, eran muy morigerados porque el «buffet» debía limitarse a caldo y naranjada, y la danza al minueto, pero así y todo suscitaron duras reacciones y fueron el principio de la caída de Olavide.
- (6) Palacio Atard asegura que en julio de 1769 se cerró la admisión de extranjeros, mientras Deforneaux la continua hasta 1770. Es fácil que exista alguna contradicción en los mismos documentos y nada imposible que, cerrada la admisión en el 69 se hayan hecho luego excepciones sucesivamente.
- (7) En cuanto al retraso en emprender el segundo núcleo de las colonias -el de la baja Andalucía- Olavide no tuvo autorización para hacerlos hasta 1768 (Deforneaux op. cit. pág. 197). Después vino la inspección de Pérez Valiente (abril-agosto de 1769) que seguramente ralentizaría los trabajos; y luego entramos ya en el período en el que comienzan a prevalecer los elementos españoles.
- (8) Enemigos de las colonias eran, naturalmente, todos los españoles enemigos de la Ilustración y, por tanto, la mayoría. Además Viena no perdonaba esta iniciativa emprendida contra su voluntad y un centro real de acción contra ella era la embajada austríaca en Madrid.
- (9) También Palacio Atard, sostiene que el grupo de las deserciones se haya producido en 1770.
- (10) La causa de esta nueva crisis fue el proceso de Olavide. Los extranjeros que se quedaron, por lo que atestigua un nuevo visitador, el Marqués de los Llanos, eran personas llegadas a España siendo jóvenes y ya estaban ambientados. (Palacio Atard, op. cit. p. 73). Pero en el momento del proceso, instigados por los capuchinos alemanes, se declararon contra-

- rios a Olavide, mientras los españoles -ya numerosos- se ponían de su parte (ibid. p. 71).
- (11) No quiero decir con ésto que ninguno lo haya intentado; se pidieron pasaportes a Madrid (Palacio Atard op. cit. p. 69). Quiero decir que los que lo intentaron no fueron la mayoría, y mucho menos los que lo consiguieron.
 - (12) J. Caro Baroja observa justamente que falló el obispo al asegurar el camino real de Madrid-Cádiz. ¿Se necesitan otras medidas para estirpar el bandolerismo y nosotros los italianos sabemos bastante de ésto? Por otra parte, las ventajas que la presencia de estos centros habitados podrían haber aportado fueron neutralizados probablemente por la pésima cualificación de la mayor parte de los colonos extranjeros. Nuestro amigo Borrow, a muchos años de distancia, nos habla de una pareja de *venteros* muy poco recomendables en Moncloa [Monclova], cerca de Luisiana, descendientes de los colonos (*The Biblie*, p. 94, en la versión española pp. 187 y ss.). Es más, es fácil que en un primer momento los trabajos para la construcción de la carretera (decretados en 1761, art. cit. p. 55) y los de los centros habitados de las colonias, hayan perturbado a los bandidos; las colonias en sí mismas, después, cuando fueron eliminados los peores colonos, no estirparon ciertamente el bandolerismo, pero algún beneficio habrán conseguido.
 - (13) *Rerum Germanicarum Historici Clarissimi*. op. cit. p. 286.
 - (14) La famosa Mesta, asociación de los ganaderos que, desde los tiempos de Fernando e Isabel, había obtenido privilegios a costa de los agricultores cuyas cosechas eran devastadas en las épocas de traslado de los rebaños y las pjaras. Vicens Vives: *Historia de España*. T. IV vol. 1, p. 30.
 - (15) No encuentro indicaciones sobre la edad que hay que atribuir a esta copla; por un momento pensé que también ésta podría ser una pista para buscar el origen del término: los ejemplos de armas que indican al hombre que la maneja son muy comunes.
 - (16) J. María Lopera. Los orígenes del flamenco. En *Sur, diario de Málaga* de 26 de diciembre de 1967.

Bibliografía

- Aguilar Piñal, F.: *La Sevilla de Olavide*. Sevilla, 1966.
- Alcázar Molina, C.: *Las colonias alemanas de Sierra Morena*. Madrid, 1930.
- Bernaldo de Quirós, C.: *Los reyes y la colonización interior de España desde el siglo XVI al XVII*. Madrid, 1929.

Borrows, F.: *The zincali*, vol. I, 1841.

Caro Baroja, J.: Las nuevas poblaciones de Sierra Morena. Un experimento sociológico en tiempos de Carlos III. En *Revista Clavileño*, 1952.

Deforneaux, M.: *Pedro de Olavide*, París, 1959.

García Matos, M.: «Cante flamenco». En *Anuario Musical*, vol. V, 1950.

Lopera, J.M.: «Los orígenes del flamenco». En *Sur, diario de Málaga*, 26-Dic.-1967.

Niemeier, F.: «Die Deutschen Kolonien in Sud Spanien». En *Ibero - Amerikanische Studien des Ibero Amerikanische Institut*. Hamburgo, 1937.

Palacio Atard, V.: «Nuevas poblaciones andaluzas». En *Fesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spanien*. vol. 20. Munich, 1962.

Rubio González, M.: *Historia de una ciudad: La Carolina*. Madrid, 1967.

Weisz, J.: *Die deutsche Kolonia au dez Sierra Morena, und ihr fränder, J. F. Thürriegel*. Colonie, 1907.

Traducción
Antonio ZOIDO NARANJO

LAS ZAMBRAS DE LOS MORISCOS DEL REINO DE GRANADA

Reynado FERNANDEZ MANZANO

Centro de Documentación Musical de Andalucía

*A Francisco Vallecillo,
estas palmas de zambra,
en el recuerdo de Andalucía*

Las presentes líneas se centran en un período de la música popular, apasionante y decisivo en nuestra historia, por lo que conlleva de cambio y transformación de una cultura islámica a otra cristiana, que aún manteniendo raíces hispánicas, se vinculará definitivamente y en su totalidad territorial al orbe europeo. Para ello tenemos un símbolo: la ciudad de Granada, y una fecha, 2 de enero de 1492, aunque este proceso continuará a lo largo del siglo XVI. Así lo entendieron en los ambientes intelectuales y artísticos del viejo continente.

Son muchas las noticias y documentos ya editados en obras dispersas de carácter histórico, que ahora se recogen y agrupan, junto a otros inéditos, para ofrecer un panorama claro y periodificado en lo que concierne a las zambras de los moriscos del reino de Granada.

El momento histórico presentaba un equilibrio inestable de fuerzas, la Corona Catalano-Aragonesa en plena expansión por el Mediterráneo, con intereses en el Norte de Africa; Castilla a punto del descubrimiento del Nuevo Mundo, las fluctuantes alianzas de los monarcas del Magreb, el Reino Nazarí sumido en luchas internas por el poder político, las graves tensiones sociales del siglo XV; la personalidad de los Reyes Católicos, Isabel y Fernando, la conjuntura internacional y los progresos en logística militar, aceleraron y culminaron la conquista del Reino Nazarí de Granada.

Para nuestro tema este proceso aportará novedades sustanciales:

- 1) La cultura musical de al-Andalus se refugió en el Reino Nazarí de Granada, como último enclave musulmán en la Península Ibérica, en su intento de mantener el acervo del pasado; lo que favoreció grandes compilaciones junto a la proliferación de polígrafos, y una mayor y más sistemática

plasmación en fuentes narrativas musulmanas de las tradiciones musicales de la España islámica.

- 2) Tras la etapa de guerras (1482-1492) y la conquista del Reino Nazarí de Granada, hay un mayor interés por el tema de la música de al-Andalus en fuentes narrativas cristianas.

La nueva situación política y jurídico administrativa, trae consigo una riqueza de fuentes diplomáticas: bulas, capitulaciones, pragmáticas, informes, peticiones, documentos notariales, etc., que en períodos anteriores son mucho más escasas. En ellas se recoge la música popular de los moriscos, sus zambras y leilas, en una serie de documentos de gran valor para el estudio de las instituciones y marco social de la música del Reino Nazarí de Granada y la etapa morisca, dado que la música cortesana emigró con los monarcas musulmanes

- 3) Estéticamente el mundo musical de al-Andalus y la España cristiana, con formas coincidentes y numerosos intercambios durante la Edad Medieval, se separan considerablemente al final de la misma y a lo largo del Renacimiento. Polifonía y Nubas vendrían a simbolizar los dos mundos sonoros.
- 4) El instrumental de ambas formaciones culturales en esta etapa se diferencia con nitidez, tanto en la construcción (surgen algunos instrumentos de tecla y otros se perfeccionan en el mundo cristiano), como en la manera de ejecutar música en ellos.
- 5) Se produce un proceso de aculturación; desde la fecha de la conquista –en que se permiten las manifestaciones musicales y festivas de los vencidos–, hasta el empeoramiento de la situación y su prohibición –que antecede a la rebelión de los moriscos–, y que dura un período de setenta y cuatro años, aproximadamente (1492-1566). Proceso que presenta un gran interés, como la paulatina inserción de modos y formas musicales de la España cristiana. Sin olvidar la sustitución en los sistemas de transmisión y conservación musical, formas de enseñanza e instituciones.
- 6) El trasvase de este repertorio al Norte de Africa y otros puntos del mundo islámico. Esta situación no es nueva, pero ahora se consolida y da forma definitiva a procesos anteriores. Con lo cual existe una transmisión oral viva en estas regiones, mantenida en algunas ocasiones con el apoyo estatal y diversas instituciones de los países receptores, generando a su vez una amplia documentación.
- 7) El acontecimiento histórico que se analiza tuvo importantes repercusiones en las tradiciones, en la vida cultural y literaria de España y Europa. Como ejemplo pueden mencionarse los ciclos de romances moriscos, romances

fronterizos, novelas, dramas, etc., que generó, mucho de los cuales eran puestos en partitura, gozando de gran popularidad.

- 8) La supervivencia de esta música en distintos folclores y cancioneros peninsulares, siendo un elemento decisivo en algunos de ellos.
- 9) La música está imbricada en la cultura, industria, economía, religión, marco jurídico, social e institucional.

Es importante resaltar, en este sentido, cómo la música se integra en el mundo económico, incluso la música popular, ya que es objeto de un impuesto llamado «tarcón», para las zambras y festejos de los moriscos, y el gran número de estas manifestaciones como para hacer rentable a las arcas del Estado dicho impuesto, como la institución de «alcaide de juglares y juglares».

Por otra parte la fabricación de instrumentos musicales. Las cuerdas del laúd son algunas de seda, lo que significa una vinculación con la producción sedera, junto a hilados especiales. Otras cuerdas son de tripas de animales, con lo cual la ganadería y la caza tienen una aplicación más; de pieles son los parches de tambores, tímboles, panderos, etc. Las plumas de ciertas aves son utilizadas como plectros o púas para tocar los instrumentos de cuerda; instrumentos con incrustaciones en marfil, elaborados con maderas especiales, taraceas, y la sofisticada técnica metalúrgica que implican determinados instrumentos de viento, forman un panorama muy sugestivo y poco estudiado.

El mito de la tradicional convivencia de las tres culturas peninsulares: islámica, judía y cristiana, que durante la Edad Media habían compuesto sus melodías codo con codo, laúd co fídula, experimentan un proceso de cambio profundo. La agrupación renacentista suplantará a las melodías del Reino Nazarí.

Los documentos permiten la siguiente división (1):

Primer período, 1492-1529: La utopía de la convivencia.

Segundo período, 1530-1565: El choque cultural.

Tercer período, 1566-1570: Aculturación y marginalidad. Suplantación de la música popular del Reino de Granada por la música renacentista y las tradiciones cristianas.

Primer período, 1492-1529: La utopía de la convivencia, yuxtaposición cristiano-morisca

Este período de una amplitud aproximada de treinta y siete años, ampliable hasta 1535, en el caso de Málaga, a cuarenta y tres años, casi medio siglo, se caracteriza por la utopía de la convivencia.

Los Reyes Católicos tenían un pensamiento primordial: erigir en Granada iglesias y una catedral. Mucho antes de la conquista de esta ciudad, según las investigaciones del P. José López-Calo (2), pidiendo a Inocencio VIII la importante Bula que expidió el 4 de agosto de 1486, en la que:

«otorgaba amplia potestad al Cardenal de Toledo y al Arzobispo de Sevilla, para que cualquiera de los dos, o sus sucesores, por sí mismos o por otros, pudieran erigir o instituir la catedral, colegiatas y demás iglesias que juzgasen oportuno en las ciudades y villas del reino de Granada y que pudieran crear en ellas prebendas y beneficios eclesiásticos». Reconquistada la ciudad de Granada, se debió trabajar muy activamente en la erección jurídica de la catedral, pues el 21 de mayo del mismo año 1492, en la fortaleza de la Alhambra, el Cardenal de Toledo D. Pedro González de Mendoza promulgaba la Bula de erección. La Catedral de Granada había nacido» (3).

Estos documentos «*erección*» y «*consueta*» (datada la copia definitiva de ésta en 1523-24, siendo el original muy anterior, probablemente de 1516) (4) son fundamentales en la historia de la música de la catedral de Granada; iglesias y catedral que imitarían la estructura musical de sus homólogas en el resto de España, con capilla vocal y grupo de ministriles.

El 13 de septiembre de 1504, en Medina del Campo, por Real Cédula dispusieron los Reyes Católicos que:

«en la catedral de Granada y a la mano derecha de su capilla mayor, se construyese para sepultura de sus cuerpos otra capilla, que se llamaría de los Reyes y estaría bajo la advocación de los santos Juanes, Bautista y Evangelista, estableciendo para su servicio, trece capellanes perpétuos, uno de los cuales tendría el nombre de capellan mayor, a más de otros empleados y ministros subalternos y ordenando que diariamente se dijese en ella tres misas por su alma y la de sus antecesores y sucesores, y se celebrasen tres aniversarios en las fechas de sus fallecimientos, y en el día de Todos los Santos, con la misma solemnidad con que se celebran en Sevilla las misas y honras por el rey San Fernando...»,

según narra el historiador Antonio Gallego y Burrín (5).

Música polifónica, vocal, instrumental, y canto llano o gregoriano, que desde el primer momento, tras la toma de Granada se hizo presente con la entonación solemne del «*Te Deum laudamus*» (6).

En la antigua Madraza, edificada por Yusuf I en 1349, se instaló a partir de 1500 la Casa de Cabildos.

Otro sueño era crear la Universidad. En 1526, Carlos V por real cédula establece en Granada un Colegio de Lógica, Filosofía, Teología y Cánones. Aunque el nacimiento de la Universidad, propiamente dicho, se da con la Bula que el Papa Clemente VII otorga el 14 de junio de 1531, datando sus primeras constituciones de 1542 (7). Universidad en la que también estaban presentes las enseñanzas musicales, como lo demuestra el capítulo XXV de su constitución.

La implantación de la música, acompañando a reyes, nobles, militares, y repobladores, en la ciudad, la Iglesia y la Universidad, era un hecho. ¿Cual era la situación de la música de los vencidos?

El 13 de febrero de 1492, apenas había transcurrido algo más de un mes de la conquista, los Reyes Católicos otorgan la «*la carta de merçed del oficio de alcaide de las juglaras y juglares de Granada a favor de Ayaya Fisteli, conforme usaron tal cargo los alcaides nombrados por los reyes moros*». Que comportaba la organización y fiscalización de la música morisca.

Archivo General de Simancas. Registro General del Sello. 13 de febrero de 1492. Granada. Folio 18 (8).

Merced de una alcaidea de Granada.

Don Fernando e Donna Ysabe, etc..

Por facer bien e merçed a vos Ayaya Fisteli, es nuestra merçed e voluntad que agora e de aqui adelante para en toda vuestra vida seades alcaide de las juglaras e juglares de la çibdad de Granada e llevedes los derechos e salarios al dicho ofiçio anaxos e pertenecientes, segund que acostumbraron llevar los alcaides que fueron de los reyes moros pasados. E por esta nuestra carta mandamos al prinçipe don Juan, nuestro muy caro e amado hijo, e a los ynfantes, perlados, duques, marqueses e condes e a los del nuestro consejo e al corregidor e alcaldes e otras justiçias qualesquier de la dicha çibdad que luego que por vos fueren requeridos vos reciban al dicho oficio, e recibido, vos acudan e fagan acudir con el dicho salario al dicho ofiçio anexo e perteneciente e vos guarden a fagan guardar todas las onrras, graçias, mercedes, franquezas e libertades que se guardaron a los alcaides que se han seydo de las dichas joglaras e joglares de la dicha çibdad, e en todo ello vos non pongan ni consyentan poner embargo ni ynpedimiento alguno. E los unos ni los otros non fagades en de al so pena de XU a cada uno.

Dada en la çibdad de Granada a trese días del mes de febrero de mill e quatroçientos e noventa e dos annos.

Yo El Rey, Yo La Reyna, yo Fernando de Çafra, secretario del Rey e de la Reyna, nuestros sennores, lo fise escribir por su mandado.

El respeto y el optimismo de este período se hace evidente en el deseo de «juglares y juglaras» de mejorar su situación. Tenemos a este respecto el «requerimiento hecho por los jurados del Ayuntamiento de Granada para que no se cobrase el derecho morisco llamado «tarcón», que se llevaba por las zambras, bodas y desposorios», con fecha 27 de enero de 1517. Derecho e impuesto que llevaba Fernando Morales, antes Ayaya Fisteli, como era costumbre en la época de la Granada nazarí; y porque según ellos, habiendo cambiado la situación, no había lugar a mantener cargas antiguas.

Archivo del Ayuntamiento de Granada. Libro de Cabildos desde 1516 hasta 1518. Folio 101 (9).

Este día los jurados que estaban presentes presentaron dos escritos de requerimiento a los dichos señores, el tenor de los cuales son éstos que se sigue: Escribano presente, dad por testimonio a nosotros los jurados de esta çibdad que presentes somos, cómo en guarda y conservación de las dichas libertades e franquezas de esta çibdad y privilegios de ella, pedimos e requerimos a la justicia e veinticuatro que presentes son, que, visto lo pedido por este requerimiento, lo provean conforme a justicia, y contando el caso decimos: Que a nuestra noticia es venido como en tiempos de moros había en esta çibdad, como en sus Alpuxarras e reino, un derecho morisco que se llamaba tarcón, el cual dicho derecho se llevaba por razón de las zambras e bodas e desposorios que se hacían en esta çibdad e sus Alpuxarras e reino en el tiempo que Nuestro Señor hubo por bien de dar gracia a los dichos moros que se convirtiesen a su santa fe católica por mano del reverendísimo señor Cardenal. El Rey y la Reina, nuestros señores, que en gloria están, usando con ello como verdaderos cristianos les hicieron merced de les mandar quitar todos los derechos moriscos, que no se usan ni llevan, fue vuelto el dicho derecho tarcón que por razón de las dichas zambras, e bodas e desposorios, se llevaban en tiempos de los dichos moros, e asimismo se lleva agora siendo cristianos. El cual derecho se lleva por información del dicho Fisteli, fecha a Sus Altezas, careciendo de verdadera relación, porque va fuera de términos de toda razón; lo uno, porque es contra las libertades de esta çibdad e franquezas de ella, y lo otro, contra la primera merced de Sus Altezas; y lo otro, porque si haberlas dichas zambras es cosa lícita y provechosa, porque se allega en ellas para rescate de cautivos, e para otras buenas obras, no parece ser cosa justa que de esto haya quien tenga derechos,

sino que todo sea para el buen fin para que se hace. E si no es cosa lícita e provechosa que haya las dichas zambras, si de ellas algunos inconvenientes se recrecen de aquel ayuntamiento de gentes, menos parece cosa justa que haya quien las favorezca para conservar su propio derecho e interés; en las bodas e desposorios en que se requiere el santo matrimonio, cosa justa es que haya todo placer y regocijo que uno quisiere, pero que de esto haya de pagar derecho, cosa es que Vuestra Señoría debe mucho mirar e remediar, de manera que este censo e tributo sea quitado de esta çibdad e de su reino e cesen los agravios en este caso recibidos. E para el remedio de todo lo susodicho la conciencia de Vuestra Señoría encargamos, si así parezca y que es cosa necesaria que haya quien de esto dé lecenia para estas dichas zambras e bodas e desposorios, mande Vuestra Señoría que la justicia e diputados sin interés alguno, y, no habiendo éste, dad sea como y cuando se deba dar. E así el dicho escrito, los dichos señores, respondieron a él, dixerón: que se notifique e Hernando Morales el Fisteli que muestre a la çibdad la merced que tiene por donde lleva el dicho derecho.

El 11 de marzo el Ayuntamiento decide que cuando muera Fernando Morales El Fisteli, alcaide de «juglaras e juglares» se dé por extinguido el impueto «tarcón» y el cargo que llevaba aparejado. Dándolo por anulado el 4 de enero de 1519, al morir el dicho alcaide de la música.

Archivo de la Catedral de Granada. Legajo 2.003. Indiferentes. 11 de marzo de 1518 (10).

Doña Juana e Don Carlo su hijo, etc. Por cuanto vos, Don Antonio de Mendoza e Gonzalo de Medrano, veinticuatro de la nombrada çibdad de Granada, procuradores de la corte que mandamos hacer y celebrar en esta noble villa de Valladolid, este presente año de la data de esta nuestra carta, y en nombre de la dicha çibdad nos hiciste relación por vuestra petición diciendo: Que los Católicos rey Don Fernando e reina Doña Isabel, nuestros señores, padres, e abuelos (que santa gloria hayan) hicieron merced a Fernando Morales el Fisteli, nuevamente convertido a nuestra santa fe católica, de ciertos derechos que solían pagar en tiempo de moros los juglares e zambrosos, para que los llevase por su vida, según que más largamente en la dicha merced, que de ellos fue hecha, se contiene. E porque los dichos Católicos Reyes mandaron que en la dicha çibdad y en otras çibdades e villas e lugares de su reino no se llevasen los derechos e servidumbres que en tiempos de moros se solían llevar, nos suplicaron, en el dicho nombre mandásemos revocar la dicha merced, o a lo menos, la mandasemos consumir para después de la vida del dicho Fernando Morales, o como la nuestra merced fuese. Lo cual visto por los de nuestro Consejo, e conmigo el Rey consultado, fue acordado que debíamos

mandar dar esta nuestra carta en la dicha razón, e Nos, para hacer bien y merced a la dicha çibdad, tuvímoslo por bien. E por esta nuestra carta declaramos e mandamos que, fallecido el dicho Fernando Morales se consuma la dicha merced que le fue hecha de los distintos derechos que solían pagar en tiempos de moros los juglares o zambrosos. E prometemos e damos nuestra fe e palabra real de no hacer merced de los dichos derechos a persona ni personas algunas después de los días del dicho Fernando Morales, ni antes por su renunciación, ni en otra manera alguna, porque nuestra merced e voluntad es que los dichos derechos no se pidan ni lleven desde en adelante. De lo cual vos mandamos dar esta nuestra carta firmada de mí, el Rey, e sellada con nuestro sello, e librada de los del nuestro Consejo.

Dada en la noble villa de Valladolid a once días del mes de marzo, año del nacimiento de Nuestro Salvador Jesucristo de mil e quinientos e dieciocho años. –Yo el Rey. –Yo Bartolomé de Castañeda, secretario de la Reina e del Rey, su hijo, la hice escribir por su mandado. –Arciepiſcopus granatensis. –Licenciatus Polanco. –Don Alosso de Castilla, Licenciatus. –Doctor Cabrera. –Licenciatus De Quellas. –El Doctro Beltrán. –Registrada, Licenciatus Ximénes. –Por canceller, Juan de Santillana.

[En seis días del mes de enero de mil e quinientos e diecinueve años, por mandado de los muy magníficos señores justicia e regimiento de esta çibdad de Granada, se pregonó esta carta de Sus Altezas en la Plaza de Bibarambla por voz de Alonso de Salamanca, pregonero público, estando presente Luís de Valdivia, Veinticuatro de esta çibdad, e el licenciado Domingo Pérez. Testigos, el licenciado Carmona e Francisco de Alvarado e Pedro Fernández Camacho, vecinos de Granada. –Pedro García de Baeza].

Archivo del Ayuntamiento de Granada. Libro de Cabildos de 1518 hasta 1522. Folio 42. 4 de enero de 1519 (11).

Este día los dichos señores dixeron que por cuanto son informados que haya fallecido Hernando Morales el Fistelí, el cual tenía merced por su vida de cierto derecho de las zambras, y esta çibdad tiene una Provisión de la Reina e del Rey, Nuestros Señores, por la cual sus Altezas hacen merced a esta çibdad del dicho oficio para después de los días del dicho Hernando Morales, para que el dicho oficio se consuma e que de aquí adelante no se lleven tales derechos, e que sus Altezas no harán merced del dicho derecho a persona alguna, por ende, que de ellos, por virtud de la dicha Provisión e merced, han por consumido e consumen el dicho oficio, e mandaron que la Provisión de Sus Altezas se pregone públicamente.

El 13 de diciembre de 1495 decide el Ayuntamiento de Baza que los ministriles moros de los lugares de su tierra, acudan para acompañar la celebración del Corpus Christi. Igual resolución toma el mismo Ayuntamiento el 4 de noviembre de 1524, para acompañar el recibimiento del Jubileo. En Málaga, con fecha más tardía, de 7 de agosto de 1535, se requieren, como es habitual, a los músicos moriscos o zambreros, para hacer un regocijo.

Archivo del Ayuntamiento de Baza. Registro de Cabildo, 31 de diciembre de 1495, (comenzó en Domingo 12 de octubre de 1493) (12).

En miércoles, 31 de diciembre de 95 años, este día se juntaron en Cabildo los señores Andrés de Torres, alcalde ordinario, e Luis Bocanegra, e Sebastián Sánchez e Juan Carrillo e Alonso Doña e Rodrigo Nogerol, e Rodrigo Vayo e Juan Ortega, regidores, e Alvaro de Montoya, jurado. Los dichos señores acordaron e mandaron que porque en servicio de Nuestro Señor, que de aquí adelante todas las fiestas del Corpus Christi de cada año hayan de venir todos los ministriles de los lugares de la tierra de esta cibdad de Baça para celebrar e honrar la fiesta y esto se haga saber al alguacil de campo paraque, quinze días antes de la fiesta, se lo haga saber para que lo pongan en obra, so pena de seiscientos maravedís al dicho alguacil si no lo hiciera saber, e cada uno de los dichos oficiales e ministriles de trescientos maravedís.

Archivo del Ayuntamiento de Baza. Cabildos de los años 1523, 1524 y de 1525, 4 de noviembre de 1524 (13).

En dicho Ayuntamiento ante los dichos señores pareció presente el muy reverendo señor Francisco de Hervás. Provisor de esta ciudad de Baza e dixo: Que él viene a estar y residir en esta ciudad y trae encargo de predicar el jubileo nuevamente concedido por Su Sanidad, e pues es de tantas gracias e indulgencias e tal que merece que sea recibido con toda veneración e regocijo, pues es tan provechoso para las ánimas e conciencia de los fieles cristianos, que lo hacía saber a sus Mercedes para que por ciudad concierte e manden que se haga el dicho recibimiento con toda solemnidad.

Otrosí los dichos señores dixerón que se haga mandamiento para que los vecinos e personas que tienen cargo de la zambre de la villa de Caniles venga con todos al recibimiento del jubileo, con pena que así lo hagan e cumplan.

Archivo del Ayuntamiento de Málaga. Libro IX de Cabildos. Folio 186. 7 de agosto de 1535 (14).

En presencia de mí, Bautista Salvago, escribano mayor del consejo de la dicha ciudad, y estando juntos los dichos señores, platicaron sobre la orden e alegrías que se han de hacer por razón de la toma de Túnez e de la fiesta que la acostumbra hacer el día de San Luis, porque en aquel día se ganó esta dicha ciudad, e habiendo sobre ello platicado, acordaron e mandaron lo siguiente: Que se envíe un peón con mandamiento de la ciudad a los lugares del Axarquía y Hoya para que se vengán las zambras a esta ciudad, e que sea aquel miércoles, a la buena nueva de la toma de Túnez, a los cuales la ciudad les mandarán pagar su trabajo.

Cuando a raíz de las prohibiciones de 1566 de interpretar esta música se queja Francisco Núñez Muley en su famoso Memorial (15), recuerda en su defensa los tiempos de convivencia e ilusión:

«... en tiempos del señor arzobispo D. Hernando de Talavera, primero que fue nombrado por los Reyes Católicos en esta ciudad... permitió las dichas zambras, acompañando con sus instrumentos al Santísimo Sacramento de la procesión del Corpus Christi... y que habiendo pasado el señor arzobispo a la visita de la villa de Ugíjar, posando en la casa llamada Albarba, la dicha zambra le aguardaba a la puerta de su posada y luego que salía le tañían instrumentos yendo delante de su ilustrísima hasta llegar a la iglesia, donde decía la Misa, estando los dichos instrumentos y zambras en el coro de los clérigos; en el tiempo que había de tañer los órganos, como no los había, tocaban los dichos instrumentos, diciendo en la Misa algunas palabras en árabe, especialmente cuando decían «Dóminus vobiscum», decían «ibaraficum», lo que había visto en el año 1502...».

Diversas prohibiciones pesaban sobre las costumbres de los moriscos, especialmente relativas a su religión, pero la música y la danza (16), en este primer período, gozó de un puesto de privilegio, integrándose incluso dentro de las mismas celebraciones litúrgicas, y mejorando su situación económica al verse libres de impuestos desde 1519.

Segundo período, 1530-1565: El choque cultural

Esta etapa de 35 a 36 años se caracteriza por un paulatino empeoramiento del marco de convivencia musical. Es el período de los recelos, de quien por no entender las palabras teme se dirijan contra él, aparte de otras causas socio-económicas y culturales que crean profundas tensiones.

La Universidad de Granada se consolida, como veíamos en líneas anteriores, con la cédula de Clemente VII en 1531 y con las primeras constituciones de 1542.

La reina Isabel de Portugal, esposa del Emperador Carlos V de Alemania y I de España, fue una ardiente defensora de la música de los moriscos en contra del arzobispo de Granada, el ilustrísimo Gaspar de Avalos. El arzobispo prohíbe las zambras, y la reina, en «*cédula para que el arzobispo de Granada informara de las razones que había para prohibir las zambras*», con fecha 20 de junio de 1530, le pide explicaciones. La reina aduce que en 1526 se mandó que no se hiciesen ceremonias de moros en las zambras, pero que existe la licencia en ese reino de que se hagan dichas zambras, por lo que la prohibición del arzobispo causó gran descontento entre los convertidos, diciendo éstos, que si no había en ellas ningún insulto a la religión cristiana ni ceremonia morisca, no tenían por qué suprimirse.

Archivo de la Iglesia Catedral de Granada. Reales Cédulas, libro II, duplicado. Folio 38v.-39r. 20 de junio de 1530 (17).

La Reina. Muy reverendo en Cristo padre arzobispo de Granada, del nuestro Consejo: sabed que me ha sido hecho relación que en la Congregación que por vuestro mandado en esa ciudad se tuvo el año pasado de (mil) quinientos y veintiseis, se mandó que no se hiciesen ceremonias de moros en las zambras que solían hacer en las bodas de los nuevamente convertidos a nuestra santa fe católica en ese reino y que desde en adelante las nuestras justicias de él han dado licencia para que se hagan las dichas zambras con tanto que no hubiese en ellas las dichas ceremonias y que agora vos las habéis hecho quitar del todo, por manera que, de poco acá no se hacen, que los dichos convertidos diz que tienen mucho descontento, diciendo que, no haciendo en ellas ninguna ceremonia morisca ni otra cosa ninguna que sea contra nuestra santa fe no se deberían prohibir, pues es para regocijar y solemnizar las fiestas de los matrimonios, como se permiten que se haga en semejantes actos con otros instrumentos en estos nuestros reinos.

Y como quiero ser informada de los susodicho como pasa, yo vos ruego que con toda diligencia os informéis y sepáis qué, es lo que fue mandado en la dicha Congregación sobre las dichas zambras, y si en ellas mandaros que no se hiciesen, cómo y por qué razón se las consintieron después, y si de allí dieron lugar a que las hiciesen con algunas condiciones, y aquellas se guardaban, por qué razón se las quitáis agora y qué causas son las que os han movido a vedarlas enteramente, e si se podría dar alguna buena orden para que, guardándose e enmendándose las condiciones que están puestas, y acrecentando otras que parecieren

convenientes para el efecto, se pudiesen hacer las dichas zambras sin perjuicio de nuestra fe y sin que en ellas interviniese ninguna ceremonia morisca, y si conviene que no se hagan por ninguna vía por algunos justos respectos y cuáles son y de todo lo demás que os pareciere, debo ser informada acerca de esto, y me enviéis muy plenaria razón de ello con vuestro parecer de lo que se debería proveer, para que yo lo mande todo ver y proveer sobre ello lo que más convenga al servicio de Nuestro Señor y nuestro.

Fecha en Madrid a veinte días del mes de junio de (mil) quinientos e treinta años. –Yo la Reina. –Por mandado de su Majestad, Juan Vazquez.

Las acusaciones que pesaban sobre la música de los moriscos granadinos se reflejan en la segunda cédula que la reina Isabel de Portugal envía el 10 de marzo de 1532, sobre *«la música, canto y bailes de los nuevamente convertidos»*, al presidente y oidores de la Audiencia y Chancillería de Granada; éstas son: *«cantan algunos cantos que mencionan a Mahoma»*, *«asimismo porque los gazis y harbis, (que son esclavos y cautivos), hacían algunas zambras en las que había mucha deshonestidad (lo que) causaba gran vexación a la gente de bien y honrada»*. La reina intercede por las zambras diciendo que en las que no se realizasen ceremonias moriscas, ni insultos a la fe, ni sean deshonestas, se permitan.

Cédulas, provisiones, visitas y ordenanzas de la Audiencia de Granada (Granada, 1551). folio 102v. 10 de marzo de 1532 (18).

Presidente y oidores de la nuestra Audiencia y Chancillería que reside en la ciudad de Granada: Por parte de los cristianos nuevos del reino de Granada me ha sido hecha relación que los días pasados fue por Nos mandado que no se juntasen a tañer y cantar y bailar, ni hacer ningún regocijo de estos de ninguna manera, ni aun en su boda, a causa de que cantaban algunos cantos que nombraban a Mahoma, y asimismo porque los gazis o harbis, que son esclavos y cautivos, hacían algunas zambras en las que había mucha deshonestidad y cosas no bien hechas y que si esto se entendiese con la gente de bien y honrada, era hecerles gran vexación. Y me suplicaron mandase poner pena a los que cantaren de Mahoma y otros por Nos prohibidos; asimismo que los dichos esclavos cautivos o libres no hagan los tales regocijos ni se junten a hacerlos, y, a lo más, que se les diese licencia para tañer, cantar y bailar con sus instrumentos músicos en sus bodas y pasatiempos, como lo solían hacer desde que son cristianos, o como la mi merced fuese.

Por ende, yo vos mando que veáis la orden que se dió acerca de lo susodicho estando el Emperador, mi señor, en esa ciudad, e la instrucción que entonces se hizo por su mandado, y proveáis acerca de lo susodicho lo que os pareciere que más convenga, y no fagades ende al...

Fecha en Medina del Campo, a diez días del mes de marzo de (mil) quinientos y treinta y dos años. –Yo la Reina. –Por mandado de su Majestad, Juan Vazquez.

Tras la conquista de Granada y la dura política de conversión del Cardenal Cisneros, se sublevaron los moriscos del Albaicín, siendo el levantamiento aplacado en 1499. En 1502 los musulmanes del reino de Castilla, donde se incluía Granada, tuvieron que aceptar el dilema de conversión o expulsión; en 1526 se dió la misma orden en Aragón; fue en esta misma época cuando en las montañas de Espadan los moriscos volvieron a sublevarse, siendo sofocada la rebelión con auxilio de contingentes alemanes. Surge a partir de esta fecha una política de tolerancia hacia las costumbres de los vencidos, e incluso se ven exentos de la jurisdicción de la Inquisición durante cuarenta años. En esta línea se inserta la preocupación de la reina Isabel de Portugal, por la música de los moriscos.

En 1559 se revisan los títulos de propiedad de los moriscos, a la vez que crece la amenaza turca en el Mediterráneo occidental y las acciones de piratería por parte de Berbería. En 1558 es atacada Berja por parte de los piratas musulmanes; en 1559, los turcos argelinos atacan el castillo de Fuengirola; en 1560 los corsarios aparecen en Castel de Ferro y se llevan los habitantes de Notaes. En 1565 es cuando se realiza la acción más espectacular: los corsarios de Tetuán batieron a las tropas regulares españolas atacando Orgiva; mientras, los turcos se hacen presentes en el Mediterráneo occidental poniendo cerco a Malta en 1565 (19).

Todo esto, como es lógico, ecentúa el clima de tensión y recelos. Son muchos los moriscos que deciden embarcar con rumbo al Norte de Africa. Así tenemos documentos de 1559 y 1563 en el Archivo de la Alhambra, donde se da noticia de los bienes muebles que se dejaban abandonados o se confiscaban; entre ellos encontramos unos atabales moriscos, y un «*laúd morisco, viejo y quebrado*», preludio simbólico de lo que sucedería tres años más tarde con la música de la cual el laúd es emblema.

Archivo de la Alhambra. Año 1599. Lobras y Nechite (Bienes secuestrados). L-34-51, f. 9r., línea 32 (20).

*/ 1- En el término de Almarje, otra heredad, regadío, de tres / 2-marjales con nueve morales, en barbecho. / 3- En el lugar de Nechite en una haza de Laux, un moral grande. / 4- que hace diez arrobas de hoja. / 5- Los bienes que truxo su mujer y se secretaron en bienes. / 6- partibles son los siguientes: [folio 8v.] **Unos atabales moriscos.** [folio 9r., línea 32].*

Archivo de la Alhambra. Pataura L-9-7. Folio 2r. Año 1563. (21); fn1,5.

/ 1- Lope Caluca y su hijo. / 2- Sebastián Caluca, vecino de Pataura. / 3- Los bienes que fueron secretados por Lope de Caluca y su hermano

Sebastián, vecinos de Pataura. / 4- que se pasaron allende en XXVI de abril de MDLXIII años, los cuales fueron secretados / 5- por Juan González Castrejón, capitán de / 6- Motril. / 7- Bienes muebles de los dichos / 8- Lope Caluca y Sebastián Caluca: / 18- **Un laúd morisco, viejo, quebrado.**

Folio Sr.

/ 1- Almoneda de los bienes muebles / 2- que Hernando Azara depositario, entregó, que / 3- fueron secretados por de los Calucas. / 4- En el dicho lugar, el dicho día, a seis del mismo mes e año, / 5- yo el dicho escribano, notifiqué a Hernando Azara, vecino del \ 6- dicho lugar, que luego traiga los bienes muebles que en él están de- / 7- positados, que fueron secretados por de Lope y Sebastián Caluca. / 8- A la plaza de este lugar para venderlos en pública almoneda. / 9- El cual los entregó en la dicha plaza siendo testigos, Jerónimo García y / 10- Domingo Sánchez, vecinos del dicho lugar y estantes en él, y en fe / 11- de ello firmé de mi nombre, / 12- Pedro de Annover. / 13- Escribano / 14- Almoneda de los bienes muebles. / 19- **Un laúd viejo y quebrado**, se remató / 20- en Jerónimo García, vecino de Orgiva en un re- / 21- al, que pagó, luego.

Tercer período, 1566-1570: Aculturación y marginalidad. Suplantación de la música popular del reino de Granada por la música renacentista y las tradiciones cristianas

En 1566 el inquisidor general Diego de Espinosa, preparó, junto con Felipe II, un edicto que imponía varias prohibiciones a los moriscos. El 1 de enero de 1567, y para preparar el aniversario de la entrada de los Reyes Católicos en 1492, Pedro de Deza es nombrado, ex profeso, presidente de la Audiencia de Granada; promulgó el edicto y comenzó a ponerlo en práctica (22).

(Luis del Mármol Carvajal: *Historia de la rebelión y castigo de los moriscos del Reino de Granada*. Libro II, cap. VI: Capítulo acordado en la Junta de la villa de Madrid sobre las reformas de las costumbres de los moriscos de Granada. 1566) (23).

... Que todos los libros que estuviesen escritos en lengua árábica de cualquier materia y calidad que fuesen, los llevasen dentro de tres días ante el presidente de la Audiencia Real de Granada para que los mandase ver y examinar, y los que no tuviesen inconveniente, se los volviese para que los tuviesen por el tiempo de tres años, y no más...

Cuanto a las bodas, se ordenó que en los desposorios, velaciones y fiestas que se hiciesen, no usasen de los ritos, ceremonias, fiestas y regocijos de que usaban en tiempo de moros, sino que todo se hiciese

*conformándose con el uso y costumbre de la santa madre Iglesia y de la manera que los fieles cristianos lo hacían; y que en los días de bodas y velaciones tuviesen las puertas de la casa abiertas, y lo mismo hiciesen los viernes en la tarde y todos los días de fiesta; y que no hiciesen **zambras ni leilas con instrumentos ni cantares moriscos** en ninguna manera, aunque en ellos no cantasen y ni dixesen cosa contra la religión cristiana ni sospechosa de ella...*

Esta fue la resolución que se tomó en aquella Junta, aunque algunos fueron de parecer que los capítulos no se executasen todos junto por estar los moriscos tan casados con sus costumbres, y porque no sentirían tanto yéndoselas quitando poco a poco; más el presidente don Diego de Espinosa, fabricado de los avisos que tenían cada día de Granada, y abrazándose con la fuerza de la religión y poder de un príncipe tan católico, quiso, y consultó a su Majestad, que se executasen todos juntos.

Los moriscos de Granada intentaron negociar durante un año. Su procurador Jorge de Baeza fue a Madrid para protestar ante Felipe II, mientras que su hombre de estado de más prestigio, Francisco Núñez Muley, presenta un memorandum a Deza.

En lo que se refiere a la prohibición sobre la música y los instrumentos moriscos, Núñez Muley hace una inteligentísima defensa, recordando que en ella no había nada de ceremonia morisca, aduciendo que era costumbre de reinos y provincias y que existía una amplia historia de tolerancia.

Archivo de la Alhambra. Legajo 159. (Apuntamiento hecho en 1775 por el veedor y contador de la Alhambra don Lorenzo de Prado de la Súplica que hizo Francisco Núñez Muley para que se suspendiese la ejecución de la Pragmática dada contra los moriscos en 1566) (24).

Francisco Núñez Muley pide que se recompense los servicios que había hecho en beneficio de su Majestad y los naturales de su nación y presentó un memorial en el que se hizo presente muchas cosas en contrario de la Pragmática publicada y que se favoreciese: Que expresa que la conversión de los naturales había sido por fuerza y contra lo capitulado por los Reyes Católicos con el rey Muley Buaudari y algunos de sus alcaides que habían firmado el privilegio que contenía más de cuarenta capítulos y que se asentaron cuando la entrada en esta ciudad, siendo uno de ellos el que había de quedar en su secta y en todo lo que tocaba a los provechos y situados en sus mezquitas, y que quedasen con sus armas, excepto los tiros gruesos, expresando que la capitulación original que se hizo cuando la entrada en esta ciudad, estaba en poder y en los libros de Hernando de Zafra, secretario que había sido de los señores Reyes Católicos, donde se

podría (ver), con otras muchas cosas, que expresa que había prohibido por Provisión en Valladolid en veintinueve de julio, y otras en 1511, por las que se prohibió matasen la carne como acostumbraban, y que los sastres y oficiales que tejían las cosas de vestir, no las tejiesen ni cortasen, y que las existentes las gastasen en tiempo de seis años, y que no hubiese padrinos ni madrinas de los naturales, haciendo mención que en el año de 13 fue dada una Provisión de Su Alteza, por la que mandó que cualquier cristiano viejo que descubriese la cara a cualquier morisca o su almafala o sábana dándole mala palabra, fuese condenado en tantos días de carcel y cierta pena contenida en dicha Provisión, que había sido publicada en tiempo de Fernando Arias, correxidor. Y que habiendo fallecido los señores Reyes Católicos, en el año 1516, había pasado en compañía del señor marqués de Mondéjar a darle la enhorabuena al señor Emperador, y que por el señor rey don Felipe no se habían querido cobrar los veintium mil ducados con que los naturales de este reino se habían obligado a pagar por el servicio ordinario, habiendo mandado suspender la pragmática en el año 1518...

Siendo de gran inconveniente el que las moriscas trajesen las caras descubiertas, sin que pudiese serles descargo a los dichos naturales el capítulo que hablaba sobre las bodas, placeres, zambras e instrumentos y músicas de ellas, que se dirigió al señor arzobispo, por cuanto esta no había sido pregonada ni vedado más de la zambra e instrumentos de ella hasta el tiempo del señor arzobispo don Pedro de Alba, lo que vedaron los señores inquisidores, lo que no era contra la fe católica, y que si algunos alfaquíes o alcaides eran convidados a algunas bodas, cesaban de tañer hasta que salían de ella, y que el rey moro, queriendo salir a algún viaje, llegando a la puerta del río Darro, teniendo que pasar por el Albaicín, callaban los instrumentos hasta que el rey pasaba de la puerta de Elvira, por cuanto tenían por cortesía no tañer los instrumentos donde estaban, no siendo estos de moros, sino es costumbre de reinos y provincias, certificando lo expresado de que los instrumentos de este reino no eran como los de Fez ni otros pueblos de Berbería ni Turquía, pues de unos y de otros eran diferentes, lo que siendo rito de su secta, debían de ser todos unos, Lo que comprobaba que en tiempo del señor arzobispo don Hernando de Talavera, primero que fue nombrado por los señores Reyes Católicos en esta ciudad, en cuyo tiempo había alfaquíes y moftís asalariados para que le informasen de su secta, quien permitió la dicha zambra acompañando con sus instrumentos al Santísimo Sacramento de la procesión del Corpus Christi, acompañando cada maestro con su bandera, por cuya razón era tan solemne y tomadas en toda Castilla, sin que nada de ello perjudicase, y que habiendo posado el señor arzobispo a la visita de la villa de Ujijar, posando en la casa que llaman Albarba, la dicha zambra le aguardaba a la puerta de su posada y luego que salía le tañían instrumentos yendo delante de su

Ilma., hasta llegar a la iglesia, donde decía la misa, estando los dichos instrumentos y zambas en el coro de los clérigos, en los tiempos que habían de tañer los órganos, como no los había tocaban los dichos instrumentos, diciendo en la misa algunas palabras en árabe especialmente cuando decían Dominus vobiscum, decían Ibaraficum, lo que había visto en el año 1502; y pidiendo el agua en los tiempos estales salían con sus procesiones y gente a pedirla e iban del monasterio de la Zubia del señor San Francisco, que era de su orden, mandando viniesen descubiertas sus cabezas con su cruz y clérigos a pedir el agua, y que los naturales la pidiesen en lenguaje árabe, lo que se había acostumbrado en los años 6 y 7 ... Concluyendo su dicho memorial con la suplicación de que se hiciese presente a Su Majestad para que atajase los inminentes riesgos que amenazaban el reino.

Estos argumentos eficaces en épocas pasadas, surtían ahora poco efecto. En la Nochebuena de 1568 se produce el levantamiento de los moriscos en el Albaicín. Aunque fracasaron, su movimiento se extendió por las Alpujarras, Sierra Nevada y la Costa. Fernando de Valor, de viejo linaje árabe, tomó el nombre de Aben Humeyya, y fue proclamado rey. Un año más tarde fue asesinado, sucediéndole su primo Aben Aboo. En 1569 se extendió la insurrección de las montañas a los llanos, apoyados por los mowfes o musulmanes estrictos, que se dedicaban al bandolerismo en Sierra Nevada (25).

En junio de 1568 se decreta que los moriscos de la ciudad de Granada sean sacados fuera de su tierra y dispersados por toda la Mancha. En 1570 D. Juan de Austria se decidió por emprender una campaña en toda regla. Hechas las tropas de D. Juan de Austria con la situación, se decretó el 28 de octubre de 1570 las órdenes para la evacuación total de moriscos del reino de Granada. Colonos de Galicia, Asturias, y las regiones de León y Burgos, vinieron a encontrar un nuevo mundo en Granada.

Yuder Pachá, morisco de Cuevas de Almanzora, (en la provincia de Almería), tras la derrota de la rebelión, aparecerá en Marrakesh participando en la batalla de Alcazarquivir o de los Tres Reyes (1578), y al servicio del sultán de Marruecos Alhmadk al-Mansur en 1590, en la conquista de la Curva del Níger, -el imperio songhai del Gao-, en busca de la ruta del oro sudanés, los esclavos y el marfil, al mando de un ejército de 4.000 granadinos y 500 europeos, más 60 cristianos, 1.500 lanceros musulmanes y 1.000 auxiliares al cargo de los 8.000 camellos que portaban las provisiones y el material de campaña, que culminará en abril de 1591, creándose un auténtico imperio andalusí de los *armas*, (así llamados los descendientes de los conquistadores por utilizar armas de fuego), con solo una dependencia nominal del sultán de Marruecos, transmitiendo la cultura morisca, en una zona en la que dos siglos antes el arquitecto granadino Abu Ishaq al-Sahili había dejado su huella en mezquitas, madrazas y casas (26).

Finalmente, en 1609, los moriscos de los reinos de España serán definitivamente expulsados. No sin antes haber dejado su huella en romances, canciones, instrumentos, y en el folclore de distintas regiones peninsulares. Así como la memoria de su presencia en los círculos de la vanguardia musical. Prueba de ello será Mahoma Mofferiz «*el Moro de Zaragoza*», maestro en hacer órganos y claviórganos, instrumento que llevaba la vanguardia en la línea de instrumental de experimentación dentro de esta época, siendo sus obras muy apreciadas por reyes, nobles y altos dignatarios eclesiásticos. Familia de artesanos cuya labor está documentada desde 1.500 hasta 1545, y que ilustra el proceso de aculturación (27).

Otro colectivo en la marginalidad tomará el relevo de las zambras moriscas, transformándolas e incorporándole su sello propio: el pueblo gitano de las cuevas del Sacromonte granadino.

Notas

- (1) Fernández Manzano, Reynaldo: *De las melodías del reino nazarí de Granada a las estructuras musicales cristianas*. Granada, 1985.
- (2) López-Calo, J.: *La Música en la Catedral de Granada en el siglo XVI*. Granada, 1963. vol. I, pp. 6-20
- (3) Ibid., vol I, p. 7.
- (4) Ibid., vol. I, p. 14-16.
- (5) Gallago Burin, A.: *La Capilla Real de Granada* C.S.I.C. / Patronato «Marcelino Menéndez Pelayo»: Madrid, 1952, p. 19.
- (6) Esta dato está reflejado en la mayoría de los cronistas. Entre ellos citemos a Pedraza, Bermúdez de: *Historia eclesiástica de la ciudad de Granada*. Granada, 1638. Parte III, cap. LI, f. 170. —Refiriéndose a la entrada de los Reyes Católicos el día de la Toma de Granada, 2 de enero de 1492, dice: «La real capilla entonó el himno del Te Deum laudamus, que apenas se oía entre el ruido de las caxas y clarines, salva de arcabuces y mosquetes». Mármol Carvajal, Luis del: *Historia de la rebelión y castigo de los moriscos del Reino de Granada*. Biblioteca de Autores Españoles: Madrid, 1852. Libro I, cap. XX. Entrada de los Reyes Católicos el día de la Toma de Granada: «... y los de su capilla [de la reina] comenzaron a cantar el himno Te Deum laudamus ...» —Pérez de Hita, Ginés: *Guerras civiles de Granada*. Ed. lit. Banchard-Demouge Madrid, 1913-15. Vol. I, p. 289. —«La música real de la capilla del rey luego, a canto de órgano, cantó Te Deum laudamus. Fue tan grande el placer, que todos lloraban. Luego, del Alhambra, sonaron mil instrumentos de música de bélicas trompetas. Los

moros amigos del rey que querían ser cristianos, cuya cabeza era el valeroso Muza, tomaron mil duzainas y añafíles, sonando grande ruido de atambores por toda la ciudad»—. Valera, de Diego: *Crónica de los Reyes Católicos*. Ed. lit. F. de la Mata Carriazo: Madrid, 1929. cap. 87, p. 269» ... —e a las trompetas hicieron muy grande sonido, e los atabales e tamborinos, de tal manera que parecía todo el mundo estar allí. E los prelados e clérigos e religiosos que allí se hallaron cantaron en alta voz Te Deum laudamus...»—.

- (7) Gallego Morell, A.: «*La Universidad de Granada*» en *Temas de nuestra Andalucía*. Caja General de Ahorros de Granada: Granada, 1981.
- (8) La transcripción de este documento se encuentra en la obra de Ladero Quesada, M.A.: *Los mudéjares de Castilla en tiempos de Isabel I*. Valladolid, 1969. p. 189. Agradezco los consejos para completar este documento al Dr. Antonio Malpica y a la Licenciada M^a Dolores Quesada.
- (9) Este documento se encuentra recogido en el Apéndice Documental de la obra de Gallego Burín, A y Gamir Sandoval, A.: *Los moriscos del Reino de Granada según el Sínodo de Guadix de 1554*. Ed. lit. Darío Cabanelas Rodríguez. Universidad de Granada: Granada, 1968.
- (10) Ver nota (9).
- (11) Ver nota (9).
- (12) Ver nota (9).
- (13) Ver nota (9).
- (14) Ver nota (9).
- (15) Ver nota (9).
- (16) El libro de Weiditz, Christoph: *Das Trachtenbuch des ... von siener Reisen nach Spanien (1529) und Niederlanden (1531-32)*, editado por Theodor Hampe, Berlín y Leipzig, 1929, es un magnífico muestrario de láminas que nos informa gráficamente de los vestidos y adornos de los moriscos granadinos. El trabajo de campo arroja nueva luz a este tema, así, el estudio de Albarracín de Martínez Ruiz, Joaquina: *Vestido y adorno de la mujer musulmana de Yebala (Marruecos)*, Madrid, 1964, pp. 33-34, nos ofrece este dato: «Danza morisca. Así danzan los moriscos y con esto castañeaban los dedos. Esta es la danza morisca, con esto gritan como los terneros... La danzarina con pañuelo de cabeza blanco, frontero rojo, realzado con oro, sobre vestido azul, vestido de debajo blanco y rojo; realzado con oro y con mangas semejantes, la manga blanca (a la derecha) con vuelta roja, la manga roja (ala izquierda) con vuelta blanca, pantorrilleras violadas...».

- (17) Ver nota (9).
- (18) Ver nota (9).
- (19) Lynch, J.: *España bajo los Austrias*. Ediciones península. 3ª ed. Barcelona, 1975. Vol. I, pp. 269-294.
- (20) Datos recogidos de la obra de Martínez Ruiz, J.: *Inventario de los bienes moriscos del Reino de Granada (siglo XVI)*. Lingüística y Civilización. C.S.I.C.: Madrid, 1972.
- (21) Ver nota (20).
- (22) Ver nota (19).
- (23) Mármol Carvajal, L.: *Historia de la rebelión y castigo de los moriscos del Reino de Granada*. Biblioteca de Autores Españoles: Madrid, 1852, Libro III, cap. VI.
- (24) Ver nota (9).
- (25) Ver nota (19).
- (26) *Andalucía en la Curva del Niger*. Expedición de la Universidad de Granada a la Curva del Niger. Granada, 1987. Abitbol, M.: *Tombouctou et les Armes. De la conquête marocaine du Soudan nigérien à l'hégémonie de l'Empire Peul du Macina en 1883*. París, 1979.
- (27) Calahorra Martínez, P.: *La música en Zaragoza, siglos XVI-XVII*. Institución Fernando el Católico: Zaragoza, 1977. Vol. I, pp. 96-106.
- (28) Ortiz de Villajos, C.G.: *Gitanos de Granada*. Granada, 1949. E. Molina Fajardo: *El flamenco en Granada*. Granada, 1974.

UNA CANCION POPULARIZANTE DE DON LUIS MONTOTO Y RAUTENSTRAUCH (1851-1929), TRADICIONAL ENTRE LOS SEFARDIES DE ORIENTE

José Manuel PEDROSA

En 1972, y dentro de su *Cancionero judeo-español*, publicó Moshé Attias la siguiente composición, recogida por él de la tradición de los serfardíes de Grecia (Attias, 1972: n.º 3):

- 1 *Yo me namorí del aire
 del aire d' una mujer,
 porque la mujer es aire,
 tuve el aire de no ver.*
- 2 *Yo me namorí de noche,
 el lunar me enganá.
 si otra vez yo me namoro
 de día, en el claro sol.*
- 3 *Ella tiene cara dalia,
 ma no es de su nación,
 cada diente es una perla
 niña del mi corazón.*
- 4 *Indome para la guerra,
 dos besos al aire echí,
 el uno es para mi madre
 el otro es para tí.*
- 5 *Indome para la guerra
 a la guerra del sultán,
 híce una grande bravura
 me metieron por pachá.*

6 *Al subir los siete cielos
hablé con el bel lunar,
las estrellas me dijeron
niña tú sos mi mazal (1).*

Aunque el objetivo de este trabajo no es el de atender al conjunto que forman todas estas estrofas, sino el de analizar una sola de ellas, conviene señalar que su marco es el de uno de esos *šarkís* típicamente sefardíes que «ensartan» en una misma secuencia musical y poética estrofas de procedencia diversa y conexión argumental a menudo inexistente. Algo parecido a lo que sucede con los *šarkís* turcos, de los que tomaron el nombre, o con muchas series de canciones que se pueden encontrar en otros repertorios folclóricos, incluyendo el español. La estrofa que entre todas éstas va a centrar nuestro interés es una que resulta conocida a través de otras variantes sefardíes, como las publicadas por León Algazí (1958: n.º 56) o por Isaac Levy (1971: n.º 137). La que ahora reproduzco es una de las versiones inéditas que pertenecen al *Proyecto Folklor* de la Radiodifusión Israeli:

*Cuando parto para la guerra,
dos besos al aire echí.
Una para mí madre,
una para tí (2).*

La documentación de versiones de esta canción dentro de la tradición sefardí de Oriente no puede dejar de sorprender, si se tiene en cuenta que se trata de una canción de creación y tradicionalización reciente y cuya autoría y algunas circunstancias de su génesis nos son conocidas. Parece, efectivamente, que su autor fue el celebrado poeta, ensayista y novelista sevillano don Luis Montoto y Rautenstrauch, uno de aquellos espíritus entusiastas de la investigación folclórica que se agruparon, en la Sevilla de las últimas décadas del siglo XIX, en torno a la figura de don Antonio Machado y Alvarez, «Demófilo». La atracción por el canto popular andaluz prendió en Montoto desde los quince años, edad en la que comenzaría a escribir, entre muchos poemas de resonancias cultas y artificiosas, otros en estilo popular que fueron muy apreciados en su época, hasta el punto de que, según Salvador Rodríguez Becerra, «no pocas de sus coplas, inspiradas en el pueblo, llegaron a ser patrimonio popular» (Montoto, 1981: XVI; Gutiérrez Carbajo, 1990: I pp. 260-270).

Una de las canciones que se ganaron el inmediato favor del público, aunque no figure dentro de sus obras publicadas, fue la letra que ahora nos ocupa, de la que existe el testimonio explícito confiado a Manuel Barrios (Barrios, 1982: pp. 45-46) por Santiago Montoto de Sedas, hijo del autor sevillano, de que fue concebida por su padre para adaptarse al cante por soleares lentas de Triana.

*Dos besos traigo en el alma
que no se apartan de mí:
el primero de mi madre
y el último que te dí.*

Así era como, en época que no debía ser muy posterior a la de su composición, pero olvidado ya el autor y las raíces, se recogía la canción en una de aquellas difundidísimas colectáneas de *Las mejores coplas españolas* (García Calderón s.f.) que tanto han circulado por nuestra geografía hasta tiempos todavía recientes. Y así es como todavía se recuerda en el pueblo de Carmona de Cabuérniga (Cantabria) donde pude yo grabar una versión en 1989:

*Dos besos dí en esta vida
que no se apartan de mí:
el último de mi madre
y el primero que te dí. (3).*

La comprobación del mantenimiento hasta hoy de la vida tradicional de nuestra canción hace buenas las palabras de Manuel Machado de que «las coplas no son tales coplas verdaderas hasta que se pierde el nombre del autor y, gotas de llanto o de rocío, van a parar al mar de la poesía popular».

A través de ese amplio mar sería como llegó nuestra canción a la Argentina, para ser recogida y publicada (Furt, 1923: n.º 702), como si de cualquier otra canción del pueblo se tratase, en 1923:

*Dos besos hay en mi vida
que no se apartan de mí,
el último de mi madre
y el primero que te dí.*

También a México arribó nuestra canción (Magis, 1969: n.º 201-202), para convertirse en una copla de *sanduga* o del popular baile de *la llorona*:

*Dos besos llevo en mis labios
desde el día en que te ví
el primero es para mi madre
y el último para tí (4).*

Tras conocer los pasos dados por la canción de Montoto en las tradiciones española y americana, contamos con mejor base para analizar su presencia en el Oriente sefardí, adonde sin duda debió arribar como parte del caudal de influencias de la moderna poesía popular hispana que pasaron a aquella tradición

en los siglos XIX y XX (5). Obviamente, el traslado al ámbito oriental no pudo hacerse sin obrar simultáneamente los cambios de sefardización inseparables de cualquier adaptación de una canción foránea al medio lingüístico, poético y social sefardí. En lo que respecta a nuestra estrofa, tales cambios no llegaron a alterar ni el esquema estrófico, ni la rima, ni la imagen fundamental del poema, como muestra el cotejo de una versión sefardí con una mejicana:

*Indome para la guerra,
dos besos al aire echí,
el uno es para mi madre,
el otro es para tí.*

*Dos besos llevo en mis labios
desde el día en que te ví:
el primero es para mi madre,
y el último para tí.*

Se advierte en seguida que el cambio más sustancial que aporta la variante sefardí con respecto a ésta o a cualquier otra de las versiones hispánicas en su localización es un escenario de partida para la guerra, que tiene continuidad en la estrofa que la sigue en la versión salonicense de Attias:

*Indome para la guerra
a la guerra del sultán,
hice una grande bravura
me metieron por pachá.*

Resulta aleccionador acerca de los medios y posibilidades de la variación oral en la lírica sefardí hacer el análisis de la doble vertiente, significativa y formal, en que se ha desarrollado este cambio. La primera tiene una explicación de tipo social y cultural, pues ha tendido a concretar lo que en la estrofa española era la escena de una separación puramente abstracta y general en una escena de despedida que se puede situar en un marco social y temporal íntimamente ligado a la vida de las comunidades sefardíes de Oriente: aquel que vio, a partir de la llamada Revolución de los Jóvenes Turcos de 1908, la posibilidad de acceso al Ejército turco de los jóvenes judíos del Imperio Otomano.

La justificación formal de este cambio conecta también con procesos absolutamente característicos de la poética del cancionero oriental, como puede ser el de la ampliación paralelística que ha trasladado algunas de las fórmulas identificativas de la primera estrofa a una segunda de creación, temática y estilo ya por derecho propio sefardíes.

Obtenemos así un hermoso ejemplo de cohabitación poética y cultural entre dos tradiciones y dos mundos apartados que hasta a un personaje tan versado y tan confiado en los recursos de la poesía tradicional como don Luis Montoto le hubiera resultado difícil imaginar. ¿Cuál hubiera sido la reacción del admirable polígrafo sevillano al saber que un acontecimiento de la política interior turca acabaría por fundirse con el destino de su breve y sentimental soleá?

La documentación de tales cambios da, por otra parte, la razón a Julio Cejador cuando afirma que «el vulgo arregla, retoca, modifica los cantares compuestos por poetas cultos, haciéndolos totalmente suyos» (Cejador, 1973: III p. 11). Ninguna afirmación puede resultar más justificada a la vista de la extensa nómina que este mismo crítico ofrece de poetas más o menos contemporáneos de Montoto-Ruiz Aguilera, Salvador Rueda, Palau, Palacio, Zorrilla, etc.- a los que les cupo la «gloria» de ceder al pueblo el disfrute y la libre recreación de sus poemas. Destino que, por cierto, no fue privilegio exclusivo de los autores decimonónicos, sino que cuenta con paralelismos tan viejos e ilustres como los de Juan del Encina, Gil Polo, Quevedo, Lope de Vega y tantos otros que sería largo citar (6).

La ampliación al dominio sefardí de procesos de este tipo viene acompañada de algunos elementos a los que aún conviene referirse brevemente. Hay que señalar, en primer término, que algunas de las estrofas que acompañan a nuestra canción dentro de sus *šarkís* sefardíes adoptivos son también de procedencia española y de importación seguramente moderna al folclore sefardí. Tal ocurre con las dos primeras que documenta Attias, de las que bastará decir que han sido publicadas en numerosos cancioneros españoles e hispanoamericanos, y que yo mismo las he escuchado cantar y las he grabado en pueblos de diversas regiones de nuestro país. Este detalle refuerza poderosamente los vínculos de *Los dos besos* con España, por cuanto resulta habitual que las canciones españolas que se han incorporado en época reciente al folclore sefardí oriental se presenten agrupadas dentro de los *šarkís* que les dan cobijo, como si la comunidad de orígenes obrase este particular efecto de atracción entre ellas. En segundo lugar, conviene señalar que al menos la estrofa cuya variante sefardí dice

*Yo me namorí de noche,
el lunar me engañó,
si otra vez yo me namoro
de día, en el claro sol*

es una canción que, además de estar muy difundida en las tradiciones española e hispanoamericana, goza de fuerte arraigo dentro del cancionero flamenco andaluz. Aunque ésta sea ya materia de otro trabajo, la asociación a este tipo de canciones parece que acorta la distancia que media entre la estrofa sefardí de *Los dos besos* y el cante de Andalucía.

Notas

- (1) La voz *maza* que aparece en la estrofa n.º 6 es préstamo del hebreo «suerte fortuna». Deseo agradecer la posibilidad de consulta de éste y de otros materiales de la Biblioteca de Estudios Sefardíes del CSIC de Madrid utilizados en este artículo a Iacob M. Hassán, a quien además debo muchas de las sugerencias y correcciones que lo han mejorado. Con Elena Romero, Paloma Díaz Mas, Susana Weich-Shahak, Shmuel Rafael y Moshé Shaul estoy en deuda también por su atenta lectura y correspondientes indicaciones.
- (2) Versión grabada al señor Abrahám Altarats, nacido en Yugoslavia en 1930 y emigrado a Israel en 1948 (PF 140/4). Dentro del *Proyecto Folklor* se conservan además las versiones PF 140/5 y PF 176/9, cuya consulta y utilización agradezco a su director, Moshé Shaul.
- (3) Versión recitada por la señora Milagros, de 77 años, y grabada el 24-3-1989 (PCL 606/6 en mi catálogo).
- (4) Magis, da esta estrofa como «Copla de una *Sandunga* interpretada en un programa de televisión» en México en septiembre de 1967. Con el n.º 200 ofrece otra versión parecida que procede de «ocho cintas grabadas en reuniones de folkloristas oriundos de varias regiones de México. Las cintas, grabadas alrededor de 1964, fueron borradas después de su transcripción». En ps. 646 y 647 ofrece una secuencia del baile de «La Llorona» en que se engarza nuestra canción. Tal versión fue transcrita de un disco de la firma Musart.
- (5) Tales influencias han sido estudiadas en mi tesina inédita *La contribución hispánica moderna al cancionero sefardí de Oriente* (Madrid, 1991), de la que ha sido desglosado este artículo.
- (6) Son efectivamente incontables los poetas cultos, y en bastantes casos célebres, cuya poesía pasó al repertorio popular, sufriendo los procesos simultáneos de tradicionalización y de adopción de variantes. Existen, a propósito de ellos, fundamentales estudios de Carrizo, Catalán y Martínez Torner.

Bibliografía

- Algazi, L.: *Chants séphardis*. Londres, 1958.
- Attías: *Cancionero*. Jerusalem, 1972.
- Barrios, M.: *Modismos y coplas de ida y vuelta*. Madrid, 1982.
- Carrizo, J.A.: *Antecedentes hispano-medievales de la poesía tradicional argentina*. Buenos Aires, 1945.
- Catalán, D.: «El enamorado y la muerte: de romance trovedoresco a romance novelesco». En *Por campos del romancero*. Madrid, 1970.

«Una jacarilla barroca hoy tradicional en Extremadura y en Oriente». En *Revista de Estudios Extremeños*, vol. VIII. Mérida, 1952, pp. 377-387.

Cejador y Frauca, J.: *Historia de la lengua y literatura castellana*. 4 vols. Madrid, 1973.

Furt, J.M.: *Cancionero popular rioplatense: lírica ganchesca*. Buenos Aires, 1923.

García Caldérón, V.: *Las mejores coplas españolas*. s/l; s/f.

Gutiérrez Carbajo, F.: *La copla andaluza y la lírica popular*. 2 vols. Madrid, 1990.

Levy, I.: *Chantos judeo-espagnols*. III. Jerusalén, 1971.

Magis, C.H.: *La lírica popular contemporánea: España, México y Argentina*. México, 1969.

Martínez Torner, E.: *Lírica hispánica: relaciones entre lo popular y lo culto*. Madrid, 1966.

Montoto, L.: *Obras completas*. Sevilla, 1909-1914.

Rodríguez Becerra, S.: «Prólogo», en *Los corrales de vecinos* (L. Montoto). Sevilla, 1981.

DANZA DE ESPADAS DE PUEBLA DE GUZMAN

Angel ACUÑA DELGADO
Francisco Javier SANTAMARIA DIAZA
I.N.E.F. Universidad de Granada

Presentación

En este estudio hemos de destacar la participación de M^a Angeles Subirats Bayego por su colaboración en el análisis musicológico, así como citar a Fernando Gómez Mancha por su aportación al mismo de los dibujos y gráficos. Resaltar a su vez, a un grupo de personas muy significativas de Puebla de Guzmán que, como informantes apoyaron nuestra labor, y que son: José Suárez, José González, José Rey, Santiago Delgado, Manuel M. Díaz y Francisco Pérez.

* * *

La danza de espadas es una modalidad que se repite en varios pueblos de España, sobre todo de la zona norte, a la vez que por algunos países europeos. En Andalucía se conoce la práctica de este tipo de danza en Obejo, dentro de la provincia de Córdoba, y en los pueblos onubenses de San Bartolomé de la Torre, Puebla de Guzmán y El Cerro de Andévalo.

El presente trabajo sobre la danza de espadas de Puebla de Guzmán, constituye una parte de la investigación denominada «Danzas de espadas en Andalucía», la cual se fundamenta en el trabajo de campo realizado en el período (1988-1990), por los pueblos anteriormente citados (*).

(*) Este estudio ha sido patrocinado por la Dirección General de Bienes Culturales de la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía dentro de la campaña Etnología 1989. Los autores de este trabajo pertenecen al grupo investigador «Cultura Física Popular Andaluza» del I.N.E.F. de la Universidad de Granada y agradecen a la Corporación Municipal y Hermandad de la Santísima Virgen de la Peña de la Puebla de Guzmán y al Museo de Arte y Costumbres Populares de Sevilla las facilidades dadas.

El objetivo esencial de dicha investigación ha sido doble: por un lado se ha pretendido dar explicación a la funcionalidad que cada una de las danzas posee en los pueblos comprendidos; y por otro, se ha intentado analizar la lógica interna de las distintas danzas, teniendo en cuenta los distintos planos que la estructuran: coreografía, movimientos cinésicos, expresiones verbales y no verbales, análisis melódico-musical, vestimenta, ornamentación y entorno y contexto donde se desarrollan.

Para conseguir estos propósitos se han tratado las danzas de espadas desde una perspectiva hermenéutica, apoyándonos en la antropología simbólica y en la etnociencia; teniendo en consideración distintos enfoques metodológicos, como son: el emic y el etic, el sincrónico y el diacrónico, el macro y el microdimensional, todo ello como no, ubicado dentro del pertinente contexto espacial, temporal y cultural.

El discurso del presente texto incluye en primer lugar algunos aspectos relevantes sobre el pueblo; un análisis motriz y musical en relación con la danza, a continuación; la descripción del contexto festivo posteriormente; para terminar proponiendo algunas reflexiones en torno a la historia, significado y funcionalidad actual de la danza de espadas de Puebla de Guzmán.

Es un reto para cualquier investigador, poder desvelar determinadas prácticas tradicionales realizadas con una actitud totalmente ritualista, sin que los mismos implicados en ellas sepan a veces qué es lo que se quiere expresar, al haberse perdido la memoria histórica sobre los motivos a los que obedecen las mismas. Este es el caso generalizado que acontece en los cuatro pueblos citados y sus respectivas danzas de espadas, realizadas actualmente en torno al culto de determinadas imágenes sagradas.

* * *

Puebla de Guzmán está asentado como localidad en la parte más occidental del Andévalo onubense, comarca a medio camino entre la Sierra y la Costa, distante unos 74 km. de Huelva capital.

Aparece por primera vez la denominación de Puebla de Guzman en un documento fechado el 3 de febrero de 1481, por pertenecer este pueblo a D. Enrique de Guzmán, Duque de Medina Sidonia (1). Perteneció al Condado de Niebla, hasta que consigue, el día 2 de Julio de 1796, del rey Carlos IV el privilegio de villazgo, eximiéndole de la jurisdicción de Niebla (Ibidem).

En el siglo XIX Puebla de Guzmán se vé de nuevo invadida, esta vez por los franceses, que no la ocupan de forma continuada.

La mayoría de las festividades locales de este pueblo se relacionan con motivos sagrados, destacando sobremanera la devoción de los puebleños por la

Virgen de la Peña, patrona del lugar. Según cuenta la leyenda, esta Virgen encontrada en 1470 por un pastor, quiso que se le venerara para el amparo de aquella tierra en el Castillo del Aguila, enclavado en el cerro del mismo nombre, donde hoy día cuenta con un Santuario situado a unos 5 km. del núcleo de la población, y donde desde entonces se celebran los cultos que originaron la Romería que lleva su nombre (Figura 1).

En los actos y cultos que concurren en la Romería de la Virgen de la Peña, interviene una tradicional danza de espadas que a continuación describimos y analizamos.

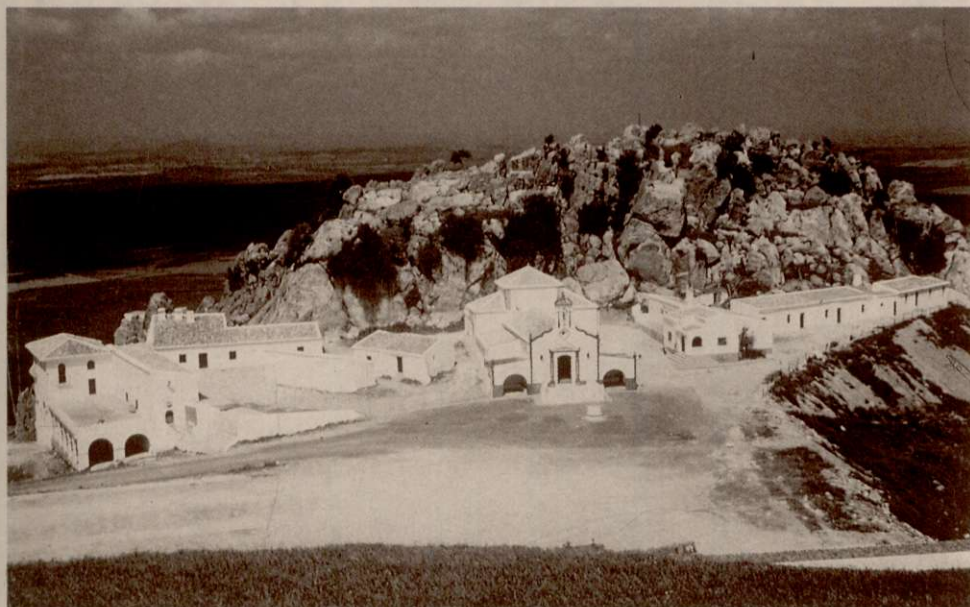


Figura 1

Análisis etnomotriz

Componentes

Todos ellos varones en número impar, desde un mínimo de 7 hasta incluso 13, siendo 11 el número habitual. Dentro de la fila, su disposición básica, existen dos puestos específicos bien diferenciados: el que va en cabeza, al que se denomina «Capitán», es el guía de la danza, y el último adquiere los apelativos de «Cola», «Rabo» o «Rabeón», indistintamente (Figura 2). La colocación se realiza en función del puesto normalmente ocupado, ubicándose los que se consideran más experimentados en los puestos de «cabeza», segundo y «cola»,



Figura 2

mientras los más novatos se suelen disponer por el centro. La altura como criterio estético, suele mantenerse en orden decreciente de mayor a menor.

Vestimenta actual:

- Pañuelo de seda liado a la cabeza y a la altura de la frente. Cumple función de sudario según nos comentaron.
- Banda de seda, con el signo mariano en el centro bordado en amarillo, y colocada oblicuamente de izquierda (hombro) a derecha (cadera), terminando con borla amarilla. Observación: El pañuelo y la banda son de color rojo para el Capitán y Rabeón, y azul para el resto de los danzadores.
- Camisa de hilo en color beige crudo con botones normales del mismo color.
- Faja de hilo en color rojo.
- Pantalón en terciopelo negro cubriendo hasta la mitad de la pierna, con tres botones plateados a los laterales.
- Medias blancas de algodón.
- Zapatillas negras al estilo de los toreros (antes se usaban alpargatas) (Gráfico 1).

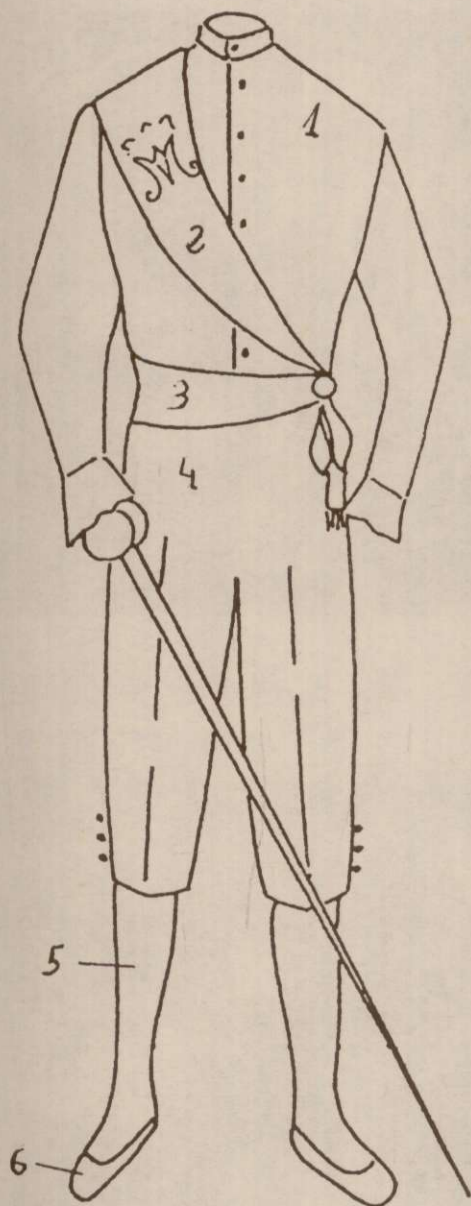


Gráfico 1

Vestimenta de un danzador

Fuente: Museo de Arte y Costumbres Populares de Sevilla. Salla II, Vitrina 3

Sobre la espada existen dos medidas, siendo el modelo más corto el que utiliza exclusivamente el Rabeón. Su estilo como se aprecia, es moderno en cuanto a la empuñadura se refiere, con hoja recta de doble filo.

Coreografía

Disposición inicial

En fila, brazo izquierdo caído lateralmente con el dorso de la mano hacia fuera, empuñando la espada como si esta estuviera enfundada, mientras se sostiene la espada del compañero precedente por la punta con la mano derecha adelantada, como si de asir un palo se tratara con los dedos pulgar e índice principalmente (Figura 3).

El Capitán lleva su brazo derecho libre, mientras el Rabeón, sostiene su espada levantada con la punta hacia arriba con la mano derecha, y con la izquierda la espada del compañero anterior (Figura 4).

Algunos danzadores, para efectuar mejor los giros con las manos, llevan la empuñadura cogida con la palma hacia fuera.

Desplazamiento

Se realiza siempre sobre un único paso, conjugando: ambas direcciones; avanzando y retrocediendo; en el mismo sitio sin desplazamiento, con un acento más lateral; y en círculo, con un sentido de hacia dentro y hacia fuera.



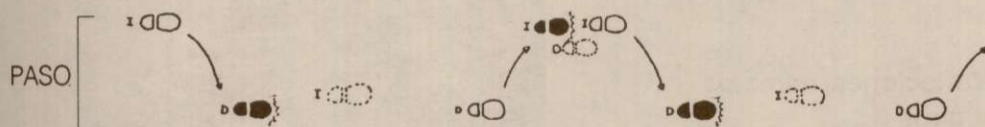
Figura 3



Figura 4

Su ritmo motriz, se ajusta a la estructura musical de tres tiempos que la acompaña.

El paso consiste en, un salto lateral y oblicuo -si van desplazándose- sobre una pierna; un apoyo con la contraria casi a la misma altura de la primera; y un pequeño paso en la dirección convenida por parte de la pierna que efectuó el salto. Esta misma estructura se repite constantemente, alternando piernas y lados correspondientes (Gráfico 2).



El apoyo fundamental se establece sobre la punta de los pies que a modo de muelle realiza inflexiones, amortiguando la caída de los talones y, evitando así el «zapatazo» o «pisotón».

Figuras o mundanza

La danza se configura sobre tres figuras fundamentales, que son:

Fila o cadena

Configuración básica ya explicada sobre la que se inicia la danza. Puede desplazarse hacia delante o hacia atrás sin cambiar de frente, y describir círculos.

Columna

Configuración de dos filas de danzadores intercalados, unidos por las espadas, y donde el Capitán puede estar ubicado a la derecha o a la izquierda indistintamente.

La columna puede llevar las espadas en alto formando «el arco», o a la altura de la cintura, en cuyo caso el agarre de las espadas, por delante o por detrás del cuerpo, estará supeditado a la colocación del Capitán en una u otra fila.

La columna puede avanzar y retroceder con, o sin cambiar de frente (Figura 5).

«El corro» (círculo)

Disposición resultante de coger el Capitán la espada del Rabeón, con la mano derecha, cerrando la formación de fila (Figura 6).

«El corro» puede evolucionar girando, o permanecer en el sitio marcando el paso hacia dentro y hacia fuera, lo que provoca que se junten o separen los danzadores, disminuyendo o aumentando el tamaño del círculo.

Variaciones, cambios y giros

Las variaciones, cambios y giros permiten configurar las distintas formaciones con fluidez, bien sea avanzando o retrocediendo, sin que el paso se detenga, ni las espadas se suelten.



Figura 5

Principios generales

- Partiendo de la fila, el Capitán puede elegir el lado que quiera para cambiar el sentido de la marcha; sea cual fuere este último, cada danzador alterna las posiciones cuando le corresponde, bien a la derecha o a la izquierda, teniendo como norma el dirigirse siempre hacia el lado contrario del compañero que le precede.
- Los danzadores realizan giros hacia el interior o exterior, que permiten cambiar el sentido de la marcha, o la figura coreográfica.
- Para poder realizar el giro es necesario, como acción previa, levantar alternativamente los brazos que sostienen las espadas para favorecer, tanto el giro que en ese momento se efectúa como el del compañero que nos sigue.
- Sólo para cambiar de columna a fila los giros se efectúan hacia el interior, para a continuación, alternándose uno y otro de cada lado, pasar por debajo del arco de espadas.



Figura 6

- A veces se observa, que se obliga a las muñecas a realizar giros por encima de la cabeza, para colocar correctamente la espada.
- En «el arco», la espada siempre se coloca por encima de la cabeza bien alta, manteniendo los brazos estirados.

Variaciones en fila

- «El sisa»

Consiste en levantar y mantener las espadas en alto, cuando los danzadores están en fila, mientras el Capitán inicia un zig-zag entre sus compañeros, al mismo tiempo que los arrastra tras de sí. Supone cambiar la danza de sentido de marcha (Figura 7).

- En fila se puede: realizar círculos; avanzar y retroceder manteniendo el mismo frente; marchar hacia delante y hacia atrás cambiando de frente, siempre y cuando se utilice la columna como figura intermedia.

Variaciones en columna

- «El arco de espadas»

Puede revestir dos sentidos:

Arco protocolario. Referido al acto donde la danza formando en columna y con las espadas levantadas, rinde homenaje a las autoridades ante la puerta de ciertos edificios, cuando acceden o salen de los mismo.

Arco coreográfico. Utilizado para que la columna avance o retroceda indistintamente cambiando su sentido de marcha, estando atentos los danzadores a la opción derecha o izquierda que elija el Capitán, pues ello altera la posición de los mismos (Figura 8).

«El arco» puede enlazarse continuamente y por ello, los danzadores ante otro que se forme, bajan un poco las espadas y pasan por debajo, aunque luego tengan que volver a subirlas de nuevo para poder girar.

- De columna puede pasarse directamente a fila, sin pasar por «el arco», realizando lo siguiente: El Capitán baja su espada, lo que los demás imitan, y avanza para que sus compañeros se vayan intercalando, configurándose de nuevo la fila.

Variaciones del «corro»

El Capitán puede girar sobre la espada del Rabeón y con éste, retroceder formando «el arco de espadas»; componiéndose otra vez «el corro», cuando Capitán y Rabeón por este orden pasan a su vez bajo el mismo.

Esta variación puede provocarse las veces que se quiera, hasta que el Capitán suelte la espada del Rabeón, y se conforme otra vez la fila

Gestos y expresiones

El Capitán realiza constantemente con el brazo derecho levantado, un movimiento de flexo-extensión, al mismo tiempo que abre y cierra la mano, para llevar el ritmo del tambor y al mismo tiempo, que sirva de señal a sus compañeros.

También, si tiene que dar alguna orden o consigna, lo hace verbalmente, aunque normalmente no es preciso, debido a la atención continua que prestan los demás danzadores.

El Rabeón danza con más libertad de movimientos, pero sin perder el ritmo, y agita su espada a los lados llevando el paso. Cuando sale del «arco de espadas» realiza «el arrastre», que consiste en deslizar la punta de su espada por el suelo, levantándola a continuación describiendo un arco, lo que da más vistosidad al baile.

Transmisión y adquisición

Antiguamente, la danza de espadas de Puebla de Guzmán era tradición de unas cuantas familias: los «Caena», «Abujero»; «Burrichi»..., que se la transmitían de unos a otros.

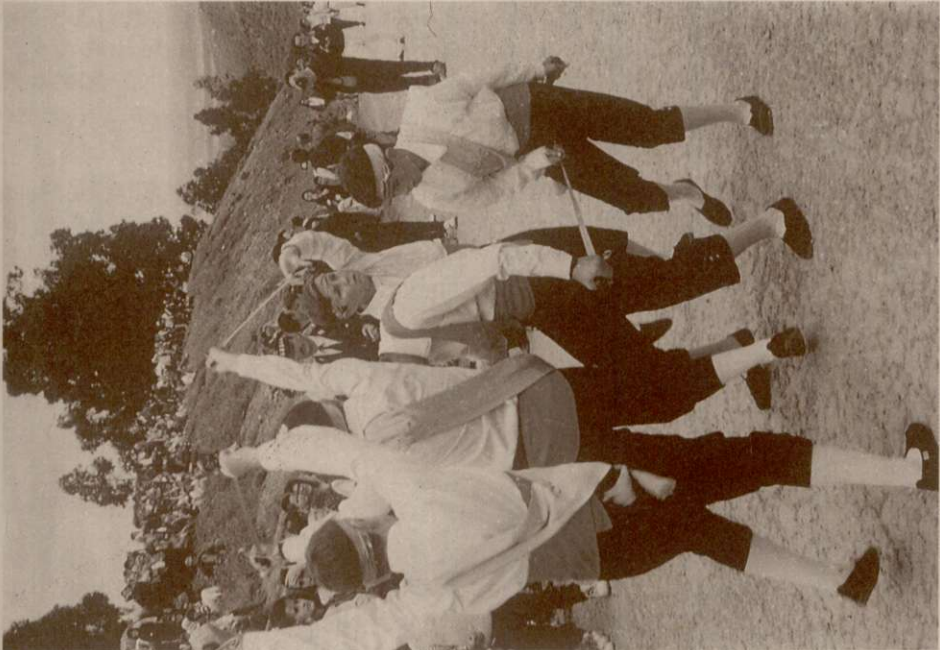


Figura 8



Figura 7

Con la emigración estuvo a punto de desaparecer, pero desde 1968, con el entusiasmo del maestro de escuela José Rey Cano y la ayuda de Lorenzo ¿?, de la familia de los «Abujero» y antiguo capitán de la danza, se consiguió recuperar formándose, a nivel escolar, varios grupos de danzadores que dieron continuidad a la danza.

Desde 1982, el Claustro de Profesores del Colegio de E.G.B. «Sebastián García» de Puebla de Guzmán, acordó incorporar la enseñanza de la danza de espadas a las actividades extraescolares que se desarrollan en el centro, siendo su principal promotor y responsable el mencionado maestro, gran entusiasta y alentador de la misma.

Hoy en día puede corroborarse, que la transmisión y pervivencia de la danza están aseguradas, con la existencia de cuatro grupos de danzadores, distribuidos por edades en: alevines, infantiles, juveniles y adultos.

Análisis etnomusicológico

El acompañamiento musical de la danza de espadas de Puebla de Guzmán, es efectuado por José González Pérez «el Pollo de Cartaya» (localidad donde reside), que a sus 63 años de edad, es el tamborilero oficial de los actos programados en honor a la Virgen de la Peña.

Hijo de José González Cano «el Pollo» (alias transmitido al hijo), tamborilero muy apreciado en su tiempo por estos lugares; fue enseñado por su progenitor desde pequeño, a tocar el tambor y la flauta o gaita al unísono, siendo en la actualidad el único músico que domina los toques y melodías de Puebla de Guzmán, sin poseer conocimientos musicales, todo a base de oído y práctica (Figura 9).

En su opinión, no ha habido variaciones en la melodía de la danza, ni introduce modificaciones en el toque de la misma, reproduciéndola como él la captó de sus mayores.



Figura 9

A su juicio la música procede de los pastores pues recuerda la utilización de la flauta por parte de los mismos, añadiendo que para los danzadores es fundamental el ritmo del tambor para llevar el paso.

El mismo, al igual que hacía su padre, se fabrica los instrumentos como éste le enseñó a realizarlo. Técnicas que, al igual que las utilizadas por los músicos de la danza de espadas de El Cerro de Andévalo, expondremos en la última parte del análisis de las danzas de espadas andaluzas (Gráfico 3).

La melodía anteriormente expuesta, corresponde a la música que acompaña a la danza de espadas de Puebla de Guzmán, en la Romería de la Virgen de la Peña.

La melodía de esta danza se ha transcrito en compás ternario compuesto (9/8), atendiendo a los apoyos y a los pasos de la danza (Gráfico 4).

La música es esencialmente instrumental, interpretada por una flauta o gaita sobre el ritmo de un tambor rociero, y por la circunstancia en sí donde se interpreta, se puede clasificar como música ritual o de ceremonia.

La melodía viene apoyada siempre por un mismo ritmo percutido por el tambor sobre figuras de negra y corchea, y en compás ternario con comienzo anacrúsico.

La melodía es muy melismática, se hace difícil distinguir entre las notas reales y las que son propiamente adorno. Al transcribir la melodía se indican con «TRIM» las que son trinadas, en cambio los grupetos se escriben enteros.

La organización melódica de esta danza, viene expresada por la estructura llamada «Gama española» (derivación del modo de mi y del maqâm hijaz árabe) (Gráfico 5).

El ámbito que presenta la melodía es amplio, con numerosos apoyos sobre los I^º y II^º grados, repitiéndose el proceso cadencial sobre las notas, La, Sol, Fa, Mi, durante toda la ejecución, sin que este proceso finalice hasta que acabe la danza (Gráfico 6)

Sin embargo, y a pesar de lo rica que pueda resultar la melodía, es importante tanto para los danzadores como para el músico, el ritmo que lleva el tambor; los danzadores lo necesitan como base de su danza y al músico se le hace imprescindible para sonar las notas de apoyo en el momento adecuado.

La danza de espadas y la fiesta

La Romería de la Virgen de la Peña es la principal fiesta religiosa de Puebla de Guzmán, no estando circunscrita sólo a la fecha clave del último domingo de

The image displays a musical score for a piece titled 'Danzas de espadas'. It consists of two parts, labeled 1 and 2. Part 1 is the melody for the 'flauta rociera' (flute), written in a treble clef with a key signature of one sharp (F#) and a 3/8 time signature. The melody is composed of eighth and sixteenth notes, often beamed together, and includes several trills marked with a 'tr' symbol. Part 2 is the rhythmic structure for the 'tambor rociero' (flamenco drum), represented by a series of vertical strokes (claps) on a single line. These strokes are placed below the staff of the melody, often aligned with specific notes to indicate the drum's accompaniment. The score is organized into ten systems, each containing one staff for the melody and one for the drum rhythm. The piece concludes with a double bar line and repeat dots.

Gráfico 3

Danzas de espadas

1. Melodía de la flauta rociera

2. Estructura rítmica del tambor rociero

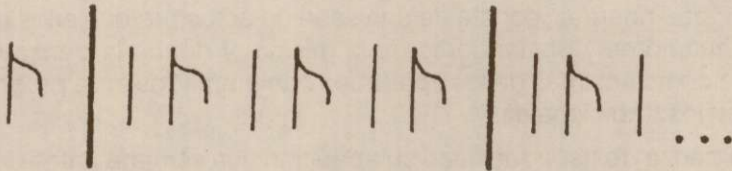


Gráfico 4

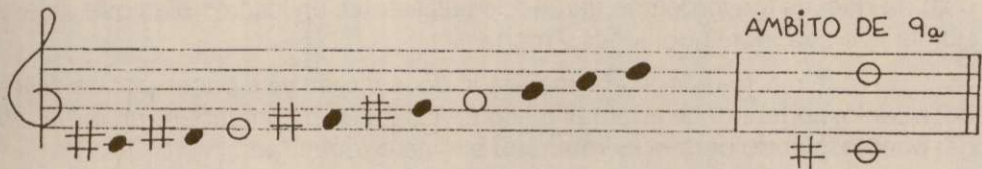


Gráfico 5

CODIGO: ●●● SALTO ○○○ APOYO ○○ PASO I: IZQUIERDA D: DERECHA

MELODIA DE LA FLAUTA ROCIERA
ESTR. RITMICA T. ROCIERO

PASO

MELODIA DE LA FLAUTA ROCIERA
ESTR. RITMICA T. ROCIERO

PASO

Gráfico 6
Danza de Espadas

Abril, sino que además, consta de una serie de actos protocolarios que adornan los días anteriores y posteriores de la misma, y donde la danza de espadas interviene como uno más de los apartados contemplados en la programación de estos festejos tradicionales.

La danza de espadas hace su aparición una semana antes de la Romería en el Pregón de fiestas, acompañando a la Hermandad desde su sede, dentro del pueblo, hasta la Iglesia parroquial.

Los preparativos inmediatos para las fiestas principales, puede decirse que comienzan en el llamado «Viernes de los Callos» que precede ese día en la matanza de reses, y en la preparación de sus menudos y carne para la gran comida que los Mayordomos darán a los asistentes en los tres días que dura la Romería, o sea, domingo, lunes y martes.

En ese día se recoge el Simpecado de la Virgen y se pasea por las calles del pueblo, sorteándose además a eso de las 23,00 h., un caballo en el Casino del pueblo, siendo para la Hermandad el dinero recaudado.

Vuelve a reaparecer la danza el sábado visperas de Romería, cuando a eso de las 15,00 h se conforma desde la sede de la Hermandad, un séquito compuesto por la danza que va en cabeza, el tamborilero que la acompaña musicalmente, y la Junta Directiva de la Hermandad, para dirigirse por el pueblo a cada una de las casas de los Mayordomos, a los que recogen acompañándolos hasta las afueras del pueblo, donde la comitiva emprende marcha hacia el Santuario por un camino de herradura.

La danza por el pueblo evoluciona principalmente en fila y en columna, hasta llegar a la entrada de la casa de un Mayordomo, donde el Capitán gira y retrocede de forma que los danzadores forman el «arco de espadas» embocados hacia la puerta, pasando a continuación bajo el mismo, el Hermano Mayor, el párroco, y algún directivo más de la Hermandad, para luego salir éstos acompañados del Mayordomo y su cortejo, ataviados hombres y mujeres con los tradicionales trajes de Gabacho y Gabacha respectivamente (Gráfico 7)

Ya en el Santuario de la Virgen de la Peña, la danza se forma y sale a recibir a los romeros que vienen del pueblo, acompañando a Hermandad y Mayordomos, hasta las casas y locales habilitados para estos menesteres alrededor del Santuario, donde se tomará un tiempo para reposo y cambio de atuendos.

Luego más tarde desde la Casa de Fondos, la comitiva compuesta por Hermandad, Mayordomos y danza, se dirigen al Santuario formando los danzadores a la entrada del mismo el «arco de espadas», para que los susodichos celebrantes pasen al interior del templo donde se dirá una misa.

Al finalizar la misa, la danza baila en el interior de la iglesia, sale, conforma el «arco de espadas» y acompaña a la Hermandad y Mayordomos hasta la Casa de Fondos, donde se procederá a la invitación de los asistentes.

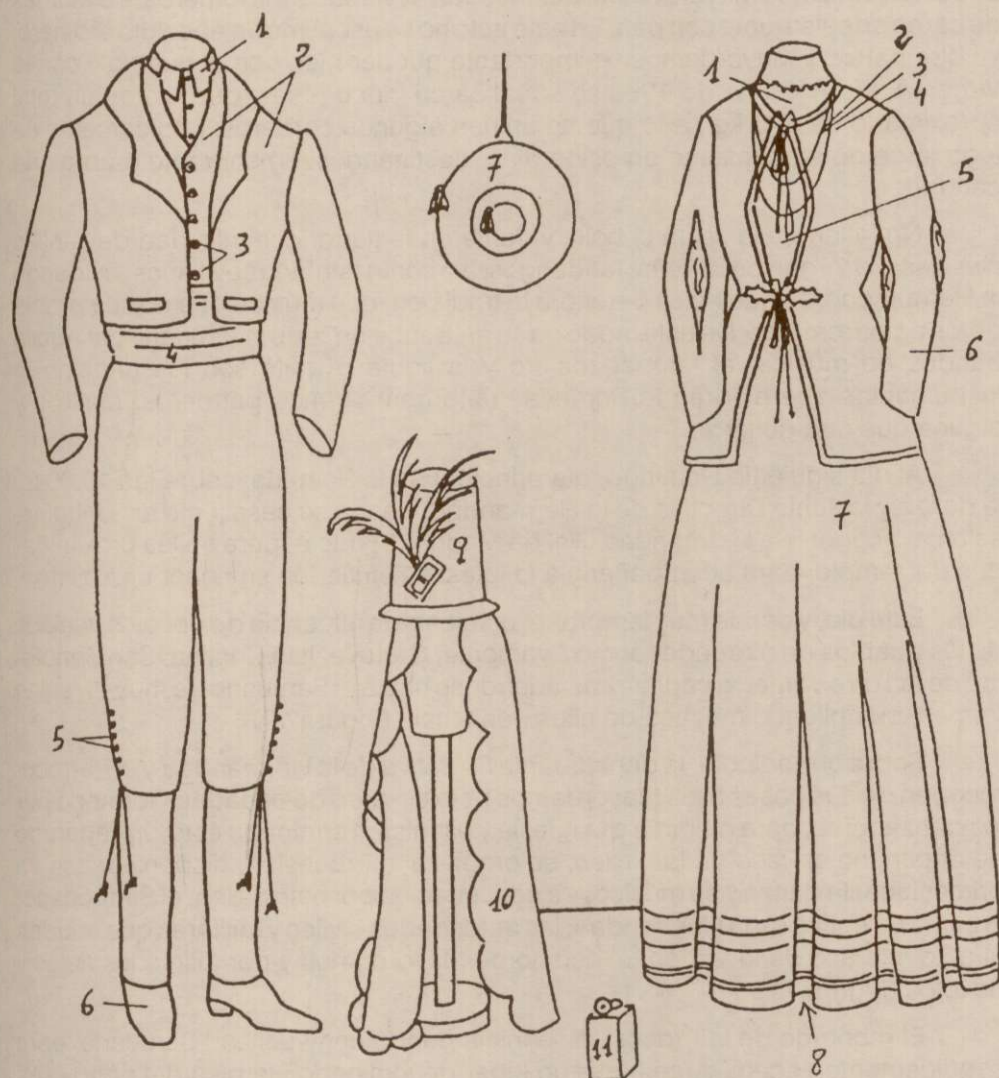


Gráfico 7

Traje de Gabacho y Gabacha

Fuente: Museo de Arte y Costumbres Populares de Sevilla. Sala II. Vitrina 6

Esta ritual comida llamada antiguamente «Comida de Pobres» (2), la ofrecen los mismos Mayordomos, quienes van sirviendo a los romeros recipientes de carne en salsa junto con pan. En este acto no se escatima en absoluto el dinero, ya que para los Mayordomos es importante quedar bien con el pueblo y con la Virgen. En la Romería de 1990 se sacrificaron cinco reses, que dieron un total aproximado de 800 kg., a lo que se unirían algunos corderos. Lógicamente no toda la carne se consume en estos días, destinándose lo sobrante a obras de caridad.

No faltan en la fiesta el baile y cante de la tierra, con infinidad de letrillas alusivas a la Virgen de la Peña, fandangos, así como también sevillanas; cuidando la Hermandad de que no se deteriore la tradición, con música que no sea propia de los actos romeros. De este modo no se deja subir al Cerro y Santuario del Aguila bandas de música; el tambor rociero y la flauta o gaita son los principales instrumentos que alegran la Romería, junto con algunos panderos, platillos y alguna que otra guitarra.

Al día siguiente Domingo, día principal de la Romería, sobre las 10,00 h., la danza y la Junta Directiva de la Hermandad, desde su casa junto al Santuario, salen a recoger a la Hermandad filial de Madrid (3) que espera en las proximidades del templo, para acompañarla a la iglesia y oficiar en su honor una misa.

Este día, y desde muy temprano, comienza la alfluencia de devotos venidos de los pueblos de alrededor como Ayamonte, Cartaya, Isla Cristina, San Bartolomé de la Torre y Huelva capital. trasladándose hasta el Santuario de muy diversas formas, cumpliendo muchos de ellos penitencia (Figura 10).

Sobre el mediodía, la danza, Junta Directiva de la Hermandad y el Párroco, recogen de sus casas a los Mayordomos bajo el «arco de espadas» formado por los danzadores, para dirigirse a la iglesia y oír misa. Terminada ésta, y preparado de antemano el Paso de la Virgen, se organiza la Procesión, disponiéndose en primer lugar la danza y su músico, y a continuación por este orden, el Simpecado, la Junta Directiva de la Hermandad, las autoridades civiles y militares que acuden al acto, el Paso de la Virgen, el cortejo de Mayordomos y por último los fieles y devotos (Figura 11).

El recorrido de la Procesión se inicia dando una vuelta al Santuario, para seguidamente encaminarse hacia un lugar denominado «la pisá del potro» (4), desde donde se divisa Puebla de Guzmán, y en donde se encara la imagen de la Virgen hacia el mismo para que bendiga sus casas, retornando después al Santuario en medio del clamor y fervor popular.

Durante este tiempo, la danza interviene profusamente con todas sus formaciones y mudanzas, provocando la admiración y el aplauso de todos los allí congregados (Figura 12).



Figura 10



Figura 12



Figura 11

Al siguiente día que es lunes, vuelve a repetirse por la mañana la misa en el Santuario, y al igual que en jornadas anteriores, la Junta Directiva de la Hermandad sale de su local a recoger a los Mayordomos con la danza por delante, con particularidad en este día de intervenir sólo los grupos de danzadores más jóvenes de edades alevines, infantiles y juveniles.

Sobre las 17,00 h. de ese mismo día se organiza una vistosa comitiva, para acompañar en su retorno al pueblo a los Mayordomos, que hasta este día han permanecido en las casas próximas al Santuario.

El martes sobre las 15.00 h., y al igual que ocurriera el sábado precedente, se organiza desde el pueblo nuevamente la segunda subida al Santuario, denominada «Subida de Pendones», con similares actos protocolarios en lo que a la danza se refiere.

Una vez concluida en el Santuario la misa y el tradicional «Sermón de Súplica», donde se produce el ofrecimiento voluntario de las personas que tomarán el relevo a los actuales Mayordomos, la danza baila en el interior del templo, para a continuación brindar en la puerta del mismo, el último «arco de espadas» de la Romería, en homenaje a la Hermandad y a los Mayordomos tanto entrantes como salientes, finalizando así su intervención en las fiestas.

En síntesis, la danza siempre está presente en los momentos solemnes que se producen tanto en el exterior como en el interior del Santuario, estando supeditada en este último caso, a que la gente deje espacio suficiente, sino no puede intervenir.

Historia, significado y función actual de la danza

La danza de espadas de Puebla de Guzmán ejecutada en honor de la Virgen de la Peña, constituye un rito del que se encuentran pocas referencias documentales, y con un nivel de verosimilitud equiparable a lo que la suposición, creencia u opinión determinan. No obstante estimamos conveniente exponerlas, a la espera de estudios y análisis que aporten datos más esclarecedores sobre su pasado, mientras podemos dedicarnos con más detenimiento a su actual función y significado.

En 1952 Manuel Bernabé, comparaba esta danza con la *ezpatadantza vizcaina* al apreciar características similares entre ambas en cuanto a la forma y vestimenta, llegando a opinar de que la danza de espadas de Puebla de Guzmán, era una modificación de la danza vasca, que más tarde se modificaría en «Danza de moros y cristianos después de la toma de Granada por los Reyes Católicos».

En algunos textos como la Guía de Fiestas Populares de Andalucía, a esta danza se la conoce como «los Lanzaos de Puebla de Guzmán» (Rodríguez, 1982:458). Este mismo apelativo de «lanzaos», que está en boca de la misma gente de Puebla, dió lugar a que se indagara la posible relación que pudiera existir entre la misma, y la danza guipuzcuana de «Las danzas» practicada en Tolosa, donde son esgrimidas en su ejecución lanzas verdaderas, pero por la descripción de J.M. Gómez (1968:324) al final nos inclinamos más, por ver en este calificativo una tergiversación del lenguaje a nivel popular - danzador = danzaor = lanzaor -, que un dato aclaratorio sobre la naturaleza o significado de la misma.

Las respuestas de los informantes entrevistados desembocan en opiniones tales como que la danza sería de procedencia castellano-leonesa; de naturaleza guerrera para unos y religiosa para otros; de la posible influencia aragonesa de su vestimenta...

A través de los Estatutos de la Hermandad que datan de 1978, se hace mención indirecta de la danza, al determinar en el artículo 65 de los mismos las obligaciones de los Mayordomos, y donde se apunta que: «...corre por cuenta de los Mayordomos costear la Danza y el Tamboril durante los días de la fiesta, del Sábado al Martes, ambos inclusivos» (5).

De esto, más otras informaciones recogidas a los miembros de la Junta Directiva de la Hermandad, puede constatarse: la existencia de la danza con anterioridad a la creación de la actual Hermandad; que en el pasado tuviera una entidad en sí, como manifestación tradicional; y que se interpretaba los días de las fiestas en honor de la Virgen de la Peña bajo unos «costes» (Figura 13).

El hecho de que antes la danza perteneciera, por decirlo de algún modo, a unas pocas familias como ya explicamos al hablar de la Transmisión, induce a especular con la posibilidad de que Danza y Romería tuvieran identidades



Figura 13

distintas, al margen de los verdaderos motivos que llevara a los danzadores, a participar en las fiestas en honor de la Virgen de la Peña.

Lo que sí parece ser, en boca de más de un informante, es que esos «costes», han ocasionado divergencias y momentos difíciles entre la Hermandad y los danzadores, sobre todo por las exigencias económicas de estos últimos.

Estos roces y conflictos con los antiguos danzadores determinó, que la Hermandad se inclinara por apoyar la labor pedagógica de José Rey, quién fomentó la aparición de grupos jóvenes de danzadores, y se optara por la inclusión dentro de los Estatutos del Capítulo XI, «de los danzadores», artículos 68 y 69, donde se estipula la intervención de la Danza y de alguna forma se regula o controla, con el nombramiento por parte de la Junta Directiva de la Hermandad del Jefe de la misma. Esto, creemos, puede deducirse de la redacción de los mencionados artículos, que reproducimos a continuación:

«Artículo 68.- Los Danzadores actuarán en las fiestas de la Santísima Virgen de la Peña del mes de Abril y en las que determine u organice la Junta Directiva. Tendrán como Jefe a uno de ellos que determine la Junta Directiva, la cual podrá nombrar otro, cuanto éste falle o cuando lo juzgue conveniente.

Artículo 69.- Tanto los Danzadores como el Tamboril deben estar bien

advertidos que para sus actuaciones deben estar a punto, evitando las esperas o retrasos siempre molestos para todos».

Hoy en día, sin ser considerados en absoluto como profesionales, los danzadores de Puebla de Guzmán reciben una gratificación de manos de los Mayordomos para su participación en la Romería, que muchos donan directamente a la Virgen de la Peña lo que revierte otra vez en la Hermandad. Por lo tanto se puede decir, que en la actualidad, la participación de los danzadores se hace por otros motivos distintos a los económicos, como por ejemplo la devoción a la Virgen, ya que como nos comentaría uno de ellos: «es un gustazo bailarle a la Virgen aunque esté gordo».

La independencia relativa de la danza respecto a la Hermandad queda en parte asegurada, en el hecho de que los danzadores no tienen por qué pertenecer a la misma, reflejándose más la tutela de la Hermandad hacia la danza, en la provisión de vestimenta y espadas, regulando también su participación en concursos y exhibiciones, de mutuo acuerdo con los danzadores.

Como exponente de la consideración que tiene la danza para la Hermandad o el pueblo, decir que la misma, dispone de una casa o local propio junto al Santuario, levantado a base de donaciones populares.

Las respuestas a, ¿qué aporta la danza a la Romería? o ¿cuál es su función dentro de la misma?, quedan explicitadas en estas tres afirmaciones:

Acompañar a la Virgen; dar más solemnidad a los actos religiosos; constituirse en adorno y ornamento de la Hermandad y de la Romería.

Notas

- (1) Datos obtenidos del Cuestionario para la edición general de los pueblos andaluces. Huelva: Ayuntamiento de Puebla de Guzmán.
- (2) Antiguamente la comida era para los pobres que concurrían a las fiestas, ya fueran de la misma localidad o de los pueblos limítrofes y aún lejanos.
- (3) La Virgen de la Peña tiene una Hermandad filial en Madrid que todos los años acude a la Romería.
- (4) En dicho lugar existe una roca con una huella, que se cree fue realizada por la pisada de un caballo, al caer sus patas sobre la misma.
- (5) Cita recogida de los Estatutos de la Hermandad de la Santísima Virgen de la Peña. Art. 65.

Bibliografía

- Bernabé, M.: «La Danza de espadas en la Romería de la Virgen de la Peña», *Revista de la Romería*, Huelva, Puebla de Guzmán, 1952.
- Caro, J.: «Dos romerías de la provincia de Huelva». En *Revista de dialectología y tradiciones populares*, tomo XIII. Madrid, 1957.
- Gómez Tabanera, J.M.: «Danzas populares españolas». En *El folklore español*. Instituto Español de Antropología Aplicada. Madrid, 1968.
- Hermanidad de la Santísima Virgen de la Peña: Estatutos. Puebla de Guzmán, Huelva, 1978.
- Rodríguez, S.: *Guía de Fiestas Populares de Andalucía*. Consejería de Cultura, Junta de Andalucía, 1982.

MISCELANEA

UN ROMANCE POPULAR DE CORIA DEL RIO

Daniel PINEDA NOVO

Siguiendo las *Bases* apuntadas por el genial Antonio Machado y Álvarez, *Demófilo*, en 1881, de recopilar materiales para el enriquecimiento de *El Folk-Lore Andaluz* (1), hemos recogido este popular romance que, hace un siglo, fue muy recitado —y comentado—, en la ribereña población sevillana de Coria del Río (2).

José Delgadol, de 71 años de edad, carpintero-ebanista *de lo fino*, como el tío-abuelo de los Machado, Luis Durán, y popularmente conocido por *El Niño María*, con taller en la céntrica calle de Cervantes, número 51 (antigua calle Larga), ha conservado, afortunadamente, en su buena memoria, este curioso romance que él escuchó en el campo coriano, hacia 1935, de labios del viejo jornalero, apodado *El Chulete*.

Eran tiempos difíciles, de miseria; las industrias y las labores agrícolas estaban casi abandonadas; los hombres jóvenes, disponibles, estaban enrolados en la guerra civil fratricida; las faenas del campo las realizaban solamente los niños, las mujeres y los viejos... José, un chavalillo, iba diariamente al *tajo* para ganarse el pan, y *El Chulete*, en los breves descansos de la comida, le decía: «Joselito, si eres capaz en veinte días de aprenderte de memoria esta *crítica*, te convido a medio litro de vino...». Todos los mediodías le recitaba el viejo al niño el romance, que él guardaba en su mente, y en el plazo señalado, vuelve a preguntarle: «¿Te lo sabes ya?» El niño le contesta que se lo sabía de memoria y que era él quien, por supuesto, iba a convidarle al medio litro de buen vino.

En aquellos años, como hoy, el enervante y alegre *mosto* era el mejor regalo para cualquier trabajador, para cualquier jornalero; los hombres, tras el duro trabajo, iban diariamente a la taberna del lugar, donde encontraban la única distracción posible; y allí, entré vaso y vaso, hablaban y comentaban los sucesos propios de la localidad, sacando de su propio *caletre*, como diría Cervantes, esas ristas de romances que el pueblo después haría suyos... Este es el caso del romance de *El Chulete*, casi una especie de *crítica* —como él decía al niño—, pero

de crítica social, contra los entonces llamados *palentrines*, es decir, los pudientes de esta antigua Villa, agrícola y marinera, algunos, dedicados al contrabando de tabaco y de bebidas en la zona del Estrecho de Gibraltar, el *Peñón*, al que claramente se alude en los versos (3).

El romance, pues, de métrica irregular –versos octosílabos en agudos, aunque hay un decasílabo y un endecasílabo–, con rima asonante, puede inscribirse dentro del círculo de los romances de bandoleros y contrabandistas (4), y es interesante porque refleja toda una época –un trozo de historia contemporánea de Coria del Río, desde finales del siglo XIX y principios del siglo XX–, es decir, el tiempo del contrabando, del estraperlo, con los famosos alijos de tabaco y de bebidas que entraban por Gibraltar; y es curioso además por el vocabulario empleado, que está dentro de lo que ya hemos llamado *corianismos* (5), y por los siguientes apodos, comunes de aquellos años, muchos de ellos aún vigentes, cuáles el de *El Chulete* y *El Yoyito* (6), además de recoger una nómina esencial de los más importantes hacendados de la época, como Manuel Campos Ruiz, *Callejón* (7); Antonio Mellado (8) y Manuel Campos Jiménez, *el inglés* (9), entre otros, cuyos nietos aún viven (10).

Este Romance, en suma, netamente coriano, y en el que se refleja la raíz marinera de esta antigua Villa, narra una expedición hacia la línea del Estrecho de Gibraltar, hacia el Peñón, para conseguir el cargamento que después penetraba, en Coria y en Sevilla, a través del Guadalquivir... Al publicarlo hemos intentado cooperar en la recuperación de la tradición del romancero popular andaluz, que tanto interesó a *Demófilo* y a los folkloristas españoles. He aquí la transcripción del romance:

Un Círculo de recreo
que en Coria se inauguró:
en bonito transparente,
pintada una embarcación.
De capitán de este barco
iba er señó Cayejón;
Juan Chacón de fogonero,
de maquinista Pabón;
er Yoyito marinero,
Meyado para er timón,
pero Juanito Curié
que no s'orvie, por Dió,
para que parta la carne
de toa la tripusación.
Er banquete que se dio
fue de carne de ternera,
por no gustarle' er jamón.

La Culona va de lastre
 y Plácido de chulón,
 però s'orvía un inglés mu' grasioso
 que'es de buena condisión;
 como se meta en er buque
 s'estropea l'ambarcasién,
 en vé 'e tirá pa Barselona
 tiraron para er Peñón
 y cargaron de tabaco
 que' es lo que quíe Cayejón
 y se realiza er viaje,
 ninguno yeba un botón,
 unos por ser inorantes,
 otros por tené ambisién...

Notas

- (1) *Bases del El Folk-Lore Español y Reglamento de El Folk-Lore Andaluz*. Imp. y Lit. de «El Porvenir», Sevilla, 1881, 29 págs.
- (2) Vid. mi artículo «El habla popular de Coria del Río», en Revista *El Folk-Lore Andaluz*, 2ª época. Fundación Machado, Sevilla, 1990, págs. 169-181.
- (3) El poeta José Luis Cano refleja este ambiente finisecular en el soneto «Viejas Contrabandistas», de su libro *Sonetos de la Bahía (1940-1942)*:

Viejas contrabandistas de Palmones,
 que añoráis en silencio las esquivas,
 merodeadoras sombras fugitivas
 de vuestros hombres por los barracones...

En *Poesía Completas (1942-1984)*. Plaza & Janés Editores, S.A., Barcelona, 1986, pág. 37.

- (4) Vid. el interesante estudio del profesor Pedro M. Piñero Ramírez: *Romancero de la Tradición Moderna*. Fundación Machado, Sevilla, 1988.
- (5) Vid. mi artículo «El habla popular de Coria...», ya citado.
- (6) Aún existen en Coria descendientes de *El Chulete* y de *El Yoyito*, que tuvo una famosa huerta que lleva su nombre: *Huerta de El Yoyito*.
- (7) Manuel Campos Ruiz, naviero y contrabandista. El apodo de Callejón le vino porque al perderse unos bueyes, aparecieron en un callejón. Existe

una curiosa copla popular que, el tratante y corredor Salvador *El Lana*, ya desaparecido, nos recitó una tarde en el típico *Bar Mariano*, y que dice así:

Maolito cayejón
va pa' arriba a oas volá,
porque s'a comprao un vapó
pa navegá
por la costa der Peñón.

Manuel Campos Ruiz fue Hermano Mayor de la antigua Hermandad del Rocío, coriana, en 1871. Vid. mi libro: *Coria y el Rocío*. Gráf. Santa María, 1979, pág. 121.

- (8) Antonio Mellado Caro, agricultor. Fue Hermano Mayor del Rocío, en 1874. *Ibíd.*, pág. 121.
- (9) Manuel Campos Jiménez, destacado agricultor, llamado *el inglés* por ser muy rubio y de tez sonrosada. Hombre bueno, que ayudó económicamente a la Hermandad coriana de Ntra. Sra. de la Soledad.
- (10) Juan Chacón era empleado de las Obras del Puerto, de Sevilla. Enrique Pabón García, herrero; Juan Curiel Lora, agricultor; fue Hermano Mayor del Rocío en 1905, y Plácido Garrido. *La Culona*, apodo que no hemos podido identificar, pero según me dicen los viejos corianos era un *correcalle*, es decir, una persona que no hacía nada, al que también llamaban *gastacera*, porque gastaba las aceras de las calles con su continuo trajín diario.

AYER Y HOY DEL FLAMENCO EN ALCALA DE GUADAIRA

Manuel RIÒS VARGAS,

Desde tiempos muy remotos y en un momento determinado de la historia del flamenco, habría que recordar como esta misma nos indica que la madre del buen cantaor sevillano Silverio Franconetti era natural de Alcalá de Guadaira, por lo que nos hace pensar con independencia de otras cuestiones, que sus genes cantaores los heredara de la mujer que le dió el ser; igualmente entre otros muchos habría que recordar como en esta bendita localidad sevillana vivió durante algún tiempo un tío carnal de la eterna Niña de los Peines, quizás el verdadero fundador y precursor de la alta dinastía cantaora de los Pavones; también se tienen noticias de la residencia acá de Tomás el Nitri -poseedor de la primera Llave del Cante-, llegado hasta Alcalá y huído desde Triana por un lío de faldas; así mismo residieron a orillas del río Guadaira las célebres cantaoras trianeras Currita la Regalá, La Geroma, y La Guaracha, ésta última madre del gran bailaor Faíco, y podemos dar fe de ello, como en Alcalá se avecindaron los buenos bailaores El Tumba y El Maní, así como El Sevillano y la frecuencia conque nos visitaba El Sordillo de Triana.

De todos es sabido y conocido la enorme importancia que para el mundo del flamenco ha tenido el bonito pueblo de Alcalá de Guadaira, donde al paio de lo anteriormente expuesto y mucho más cercano a nuestros días, hemos necesariamente de recordar como aquí también se avecindaron Manolo Caracol y El Chocolate.

Mas en Alcalá sobresale la gigantesca figura de Tío Joaquín el de la Paula, valedor y paladín insobornable del más puro cante, verdadero artífice del más genuíno estilo por soleá, propulsor e impulsor de los más raciales y arcaicos sentimientos, quien con el correr de los tiempos fue acertadamente nominado Hijo Predilecto de la ciudad que le dio el ser. Este era hijo de José Fernández «El Gordo» y de Paula Franco, convirtiéndose en bastión irreductible del más puro

cante local y poniendo una vez más de manifiesto la enorme y extraordinaria importancia que para este Arte han tenido los clanes, las castas y las familias.

Contemporánea suya fue La Roezna, emparentada directamente con Joaquín y buena cantaora por soleá en juergas íntimas y familiares, quien además fue progenitora del siempre recordado Juan Barcelona. Dolores era su nombre de pila, llevando por apellidos Tinoco y Fernández, grácil y menuda, desposándose con José Jiménez Granado «Josele» y fruto de esta unión fueron cuatro hijos: Reyes, Pepa, Sebastián y Ramón, nombre real del antes citado como Juan Barcelona.

Pero anteriormente a Joaquín existió otro cantaor conocido como Juraco, a quien ya citaba Demófilo, aunque sean harto escasas las noticias que de él se posean.

Más adelante y en una época casi actual, la misma que afortunadamente pudimos conocer y degustar, hubo también otros buenos e insignes cantaores, glorias del flamenco contemporáneo, tales como El Curilla, El Niño de Alcalá, Bernardo el de los Lobitos, los hermanos Castejón, Eloy Curraga, —sobrino del anteriormente citado Bernardo el de los Lobitos—, Manolito el de María, Juan Talega y El Platero, a los cuales y a través de unas someras biografías los vamos a conocer un poco mejor.

Por El Curilla se conocía a quien en el Registro Civil se llamaba Luis Medina Fernández, llegándole el apodo porque su abuelo era conocido como «el cura de los jamones», tal vez por poseer una gran habilidad para curar los sabrosísimos perniles del cerdo. Participó en el concurso que dos años más tarde que el de Granada se celebró en Alcalá quizás a imagen y semejanza de aquel, concurso que más adelante citaremos en otras ocasiones. Fue El Curilla un extraordinario fandanguero, intérprete de peculiar y personal estilo, fallecido en el sevillano Hospital de San Lázaro el día 8 de julio de 1950.

Antonio Rivero fue el nombre verdadero del conocido como El Niño de Alcalá, también gran fandanguero, de enormes cualidades torácicas, que llegó a efectuar grabaciones discográficas y estuvo ligado en la «troupe» de Manuel Vallejo, aunque falleció a muy temprana edad.

Bernardo el de los Lobitos se llamó realmente José Bernardo Álvarez Pérez y nació el día 6 de enero de 1887. Desde muy corta edad se avecindó en Sevilla al amparo de su tía y donde debutó en El Café Novedades con el nombre artístico de Niño de Alcalá, pasando posteriormente a como ya se le conocería de forma definitiva al popularizar una letra que decía: «Anoche soñaba yo / que los lobitos a mí me comían». Más tarde marchóse a Madrid a efectuar su carrera, pues era enemigo de cantar en juergas mal pagadas por los clásicos señoritos, siendo en la capital de España donde conociera a Modesta Senra, con quién se desposó y tuvo una hija de nombre Maruja, quien fallecería a los 18 años de edad a

consecuencia de leucemia. Este fue un buen cantaor a quien la historia no le ha hecho verdadera justicia y de él a su muerte, diría la crítica especializada lo siguiente: *«Era la ternura del cante, el Azorín de la copla flamenca. Cantaba con la delicadeza de un pájaro y con el sentimiento de un alma en pena»*.

Juan Talega, fue su verdadero nombre el de Juan Fernández Vargas, el cual nació en la nazarena calle Real el día 12 de diciembre de 1891 y fue sobrino por línea paterna de Joaquín el de la Paula. Con 20 años de edad se casó con su prima Casta Fernández Fernández y tuvieron cuatro hijos: Agustín, José el Verde –de quien tenemos noticias fidedignas que también fue un buen cantaor– Juan y Antonio. Aunque como ya hemos visto este faraón del cante no nació en Alcalá, engrosa esta nómina porque su cante estaba amasado con los distintos ingredientes del cante local. Falleció en su querida Dos Hermanas el día 31 de julio de 1971.

Por Manolito el de María fue sobradamente conocido Manuel Fernández Cruz, sobrino también del patriarca del cante local, viendo la luz del sol el día 14 de julio de 1904. Se desposó con Josefa Carillo Sánchez y tuvieron dos hijas: María y Carmela. Cantó con un eco inconfundible y enduendado, yéndosenos para siempre el día 25 de octubre de 1965 en el Hospital Central de Sevilla, y como curiosidad anecdótica hemos de decir que el óbito ocurrió en la misma sala e incluso en la misma cama en que cinco años antes lo hiciera Manuel Vallejo, poseedor de la II Llave del Cante Flamenco.

Y para finalizar estas cortas biografías llegamos a El Platero, cuyo nombre real fue José Vázquez Vals, el cual nació el día 29 de diciembre de 1913. Se desposó con Carmen Sánchez Guillén y fruto de esta unión fueron Juan, José y Aguila. Con ser un buen cantaor, la verdad es que sobresalió porque en el año 1962 optaba en Córdoba por la III Llave del Cante, cetro que conquistó con todo merecimiento don Antonio Cruz García. Fue, en suma, un gran cantaor y un mejor recreador de cualquier estilo por difícil que este fuese, falleciendo el día 17 de octubre de 1985.

De esta forma llegamos al hoy del flamenco en Alcalá, sobre todo en lo concerniente al cante, pues es bien cierto que en relación al baile destacó Juanito el Baboso, de quien desgraciadamente son escasísimas las noticias que de él poseemos. Mas en la actualidad hemos de recordar a los buenos bailaores Miguel Maya y a El Churra, emergiendo fulgurantemente el buen bailaor Javier Barón, quien en el año 1988 obtenía en Sevilla el II Giralillo del Baile, magno concurso que tuvo como marco inigualable el Teatro Nacional Lope de Vega. Este buen bailaor desarrolló su carrera artística en la capital del país, aunque ya es sobradamente conocido en su querida Sevilla y en su apreciada Alcalá.

Siempre hemos creído y así lo hemos manifestado, que desde que falleciera Manolito el de María había enmudecido Alcalá en cuanto a cante se

refiere y más específicamente en el estilo por soleá, mas héte aquí que sin saber cómo ni cuándo emerge la figura de Francisco Javier Rodríguez Mena-Bernal, más conocido como El Niño del Maúro y que gracias a su bien decir el cante de Alcalá se ha erigido por derecho propio en capital cantaor del flamenco local pese a su extremado mimetismo, el cual tiene en su haber el primer premio de cante grande de Mairena del Alcor y el premio por soleá de Alcalá, entre otros muchos.

Es indudable que al no ser artistas no les hayamos citado, pero no queremos omitir a otras personas que por su gracia personal o por el saber estar en lo relativo a flamenco merecen aparecer en esta nómina local, tales fueron El Ratón, El Zapaterito, el anteriormente citado Juan Barcelona, Carlos Franco, Algodón, El Truja y Castelar.

Esta es la historia a grandes rasgos del ayer y hoy del flamenco en Alcalá; mas de lo que no existe la más mínima duda es que la localidad que baña el Guadaira ha sido, es y será vértice entrañable y punto de unión y confluencia de los ritos más sagrados del ARTE FLAMENCO.

Bibliografía

- Alvarez Caballero, Angel: *Historia del cante flamenco*, Alianza, Madrid, 1981.
- Blas Vega, José, «Bernardo el de los Lobitos», en VV. AA. *Aurelio, Bernardo, Matrona: cien años hace que nacieron*, Ministerio de Cultura, Madrid, 1987, pp. 79-100.
- Caballero Bonald, J.M.: *Luces y sombras del flamenco*, Algaida, Sevilla, 1988.
- Machado y Alvarez, Antonio: *Colección de cantes flamencos*, Sevilla, 1881.
- Mairena, Antonio: *Las confesiones de Antonio Mairena*, Sevilla, 1976.
- Joaquín el de la Paula, *gran artífice del cante por soleá de Alcalá*, Servicio Municipal de Publicaciones, Alcalá de Guadaira, 1984.
- Molina, Ricardo y Mairena, Antonio: *Mundo y formas del cante flamenco*, Revista de Occidente, Madrid, 1963.
- Noel, Eugenio, *Martín el de la Paula en Alcalá de los Panaderos*. Edición e introducción de Enrique Jesús Rodríguez Baltanás. Instituto Cristóbal de Monroy, Alcalá de Guadaira, 1981,
- Ríos Vargas, Manuel: *El flamenco y los flamencos de Alcalá*, Virgilio Márquez Editor, Córdoba, 1990.
- Rodríguez Baltanás, Enrique J.: *Flamenco y literatura*, Guadalmena, 1990, col «Textos Andaluces» núm. 6. Sevilla, 1990.

Discografía

En algunos de los libros citados, especialmente en los de J. Blas Vega y Caballero Bonald, se encontrarán amplias referencias discográficas a los más señalados cantaores de Alcalá que llegaron a grabar: Juan Talega, Manolito María, Bernardo el de los Lobitos, Platero, etc.

DOCUMENTOS

UNA ROMERIA A LA VIRGEN DE LA SIERRA*

Juan Antonio de la CORTE y RUANO

Los que en nuestros días rebuscan añejas usanzas y algunas viejas costumbres que respetó el tiempo en los rincones de esta pobre España, asaz conmovida de huracanes, y barrida por las tempestades políticas y sociales de cuarenta años atrás, parécense á aquellos anticuarios testarudos y pertinaces, que con el lápiz en la derecha y el catalejo en la izquierda pasan los meses contemplando la carcomida superficie de algun monumento de los pasados siglos, á trueque de hallar un par de dudosos caracteres, que transmitidos á la generacion presente, ofrezcan al historiador y al geógrafo nueva luz sobre desconocidos puntos, ó aclaren las dudas y escrúpulos del escritor contemporáneo. Pero sucede á veces en uno y otro caso, que quien melon busca, halla calabaza; es decir, que el objeto de tantos afanes y vigiliás no pasa de ser un accidente trivial, un hecho cualquiera, puesto al alcance del mas rudo, el cual se da importancia sin merecerla, y se repite y comenta sin embargo con la mejor fé del mundo, creyendo hacer en ello un servicio importante á las letras y á las ciencias.

Semejante observación no basta, con todo, á descargar nuestra conciencia respecto al primer extremo, que atañe á lo usos populares; porque de ellos se saca algun provecho, y porque al paso que vamos *nivelándonos y civilizándonos*, dentro de poco, si nos descuidamos, no ha de quedar, loado sea Dios, en esta asendereada, traída y llevada patria del Cid, que llaman Castilla, ciudad ó aldea, valle ni monte, á quien no alcance los *benéficos* efectos del siglo presente, con-

* Este artículo costumbrista fue publicado en la sección «Costumbres andaluzas» de la revista *Semanario Pintoresco Español*, editada en Madrid, tomo IV de la Segunda Serie correspondiente a 1842.

secuencias legítimas y genuinas del anterior. No, sino, aguarden vuestas mercedes un tantico por vida mia, y váyanse despues por esos mundos á caza de consejas y de tradiciones, en busca de trajes provinciales y otras niñerías de esta jaez; y así les responderán, y les satisfarán su deseo, como por los cerrros de Ubeda. Porque á nosotros está sin duda concedido de lo alto, (y no hagan cuenta de la profecía) el ver desaparecer uno tras otro, así el *calañés* de Triana, como el gorro catalán, la boina vascongada, como el pañuelo de Valencia; y la cónica montera del labrador manchego; y la estendida del mozo asturiano; y el sombrero enorme del mofletudo aragonés: con todos sus adherentes y accesorios, ribetes y fililíes.

Y antes de que esto suceda, libremos del incendio, como el héroe de Troya, los penates; puesto que, por barato que el género parezca, día llegará en que se venda caro, y hacinado entonces y revuelto lo bueno con lo malo, podrá el curioso escoger, como entre persas, aquello que mas le cuadre.

Hechas aquestas salvedades que juzgamos precisas a fuer de cristianos y concienzudos narradores, (aunque indignos) hemos de referir al lector, si no lo ha por enojo, una de aquellas romerías, que dedica á la Virgen el pueblo andaluz desde los mas remotos tiempos. En estos que alcanzamos, si bien la costumbre conserva aun el sello de su originalidad primitiva, ha perdido no obstante mucho de su pasado esplendor, y por lo tanto será mas acertado tomar el punto de vista hacia los principios del siglo actual.

En lo mas florido y risueño del hermoso reino de Córdoba, y á una legua escasa de cierta población, cuyo nombre no quiero recordar, se levanta una áspera montaña, desde la cual, como desde las moriscas atalayas, se descubre un vistoso panorama, que abraza gran parte de la campiña, sembrada de villas y ciudades, cubierta de riquísimos viñedos é inmensos olivares, y surcada á trechos por diferentes rios y arroyos, cuyas márgenes pueblan frondosas alamedas, numerosas huertas y vistosos caserios, salpicados aqui y alli, que realzan por extremo este paisaje encantador, rematando todo él en las sombrías crestas de Sierra Morena. Sobre aquella montaña, y en una especie de esplanada que forma su cima, edificaron nuestros mayores un antiquísimo templo, cuyo origen se esconde en la noche de lo pasado, por mas que las restauraciones posteriores hayan concluido con los vestigios de su primera arquitectura, y sea preciso recurrir á la tradicion y á las conjeturas, que le reducen á la época de la conquista por el santo rey D. Fernando III. Su traza es sencilla, pero robusta y amplia; sus ornamentos pocos y de diversos tiempos; y la imágen que en su capilla mayor es venerada, puede contarse entre las mas antiguas y nombradas de España, por lo remoto de su origen, por la peculiar escultura que la distingue, y por el crédito universal de que ha gozado sin interrupcion hasta nuestros dias. Los habitantes de la mayor parte de la provincia recurren á esta imagen en todas sus necesida-

des, y muchos de ellos acuden presurosos á ofrecerle sus homenajes y limosnas en el aniversario de su natividad.

Era, pues, la tarde del siete de setiembre de mil ochocientos y tantos, y todo respiraba alegría, bullicio y contento cerca del Santuario de la *Virgen de la Sierra*. Los penosos recuestos del monte, y las tortuosas sendas que conducen á la ermita venerada veíanse llenas de gentes, que acudian de lejanos pueblos en tropel á la fama de la solemnidad. Los unos marchaban descalzos, seguidos de sus mujeres y sus hijos, rezando devotamente, y precedidos de pobres jumentillos cargados con las ofrendas de su piadoso celo. Los otros subían de rodillas el pendiente camino abierto en la peña viva que ciñe al alto cerro, mientras que los ricos labradores y las aldeanas acomodadas de la campiña cargaban y oprimían los lomos de poderosas mulas, enjaezadas lujosamente de sedas y estambres de colores. Aquí un mozalvete, apuesto y gallardo, bate las hijadas al tiempo mismo que una cuadrilla de gitanos graciosos retozones cruza por medio de la concurrencia, tocando menudas esquilas, y repiqueteando con destreza las sonoras castañuelas.

Y si tal variedad ofrecen las cercanías de la áspera sierra, no era menos por eso la sorpresa que experimentaban los mismos viajeros, al llegar al deseado término de su peregrinación. Tropezaba desde luego su vista con la tienda de campaña de la hermandad, hecha de blanca lona, y terminada por un rojo gallardete con el escudo de la imagen titular. A derecha é izquierda del santuario dos filas de tiendas rústica y apresuradamente construidas, con sus mostradores y cortinillas vergonzantes, con sus botellas de licores y variadas *mistelas*, con sus dulces y frutas, escitan el apetito del fatigado transeunte, y provocan quizá algún otro deseo menos lícito que el hambre. Los obligados puestos de garbanzos tostados y avellanas, de gatitos de barro y figuritas muy cucas para embaucar á los chicos y sonsacar á los grandes tampoco se echan de menos allí, y á su lado campean los almacenes de *estadales*, especie de amuletos del país, que tocan los devotos al cuerpo de la virgen.

* * *

A medida que el sol se pierde en el horizonte, y las sombras del crepúsculo de la tarde van estendiéndose por la montaña, auméntase el interés con la llegada de nuevos peregrinos, la zambra de los que bailan, los gritos de los vendedores y las acaloradas disputas de muchos, que no hallando espacio conveniente, se ven precisados á sentar sus reales en los huecos de las peñas, y á pasar la noche bajo la bóveda celeste.

La esplanada es estrecha para tantas personas. Los reciénvenidos empujan y molestan á los que se establecieron primero: estos replican á aquellos; las mujeres lloran; los muchachos gritan; las viejas ruegan; los mozos maldicen; los corchetes corren; la guardia acude; los clérigos median; y todo es entonces confusion y trastorno, músicas y danzas, aplausos y silbidos, voces é imprecaciones, votos, juramentos, sobresaltos, mogicones y desgracias. Y en la mitad de este caos se le representa á uno en la memoria la discordia del campo de Agramante, y casi se halla tentado á esclamar como D. Quijote en la venta: «Ténganse todos, todos envainen; todos se sosieguen; oíganme todos, si todos quieren quedar con vida.» Pero se tranquilizarán mis lectores sobre este punto, cuando sepan que no faltaba en *la romería de la Virgen de la Sierra* quien desempeñe el papel del Rey Sobrino, personificado en la respetable humanidad del alguacil mayor de la próxima villa, que armado de baston jurisdiccional, sosiega las tempestades, y restablece la calma con sola su presencia. Iluminada toda esta escena con el inimitable colorido que presentan al observador las fiestas andaluzas; caracterizada con aquella fisonomía peculiar de nuestras provincias meridionales, que hermosea todos los cuadros, y realza todos los paisajes de un modo difícil de comprender, y más difícil todavía de pintar.

Durante los momentos de confusion que hemos referido, el eco de un tambor que batia marcha, hiere los oídos de los concurrentes, y cuantos ocupaban aquel vasto anfiteatro corrieron á las puertas del templo, para presenciar la entrada de la hermandad.

Abria paso el tamborilero y hasta cincuenta pastores de la poblacion, vestidos de gala, y adornados sus sombreros de lazos y de flores. A ellos seguia el *cuadrillero de bandera*, llamado así por llevar en sus manos aquella insignia de la cofradía, que es un inmenso cuadrado de sedas, bordado y compuesto de mil piezas diferentes, en tamaño, colores y figura. Desde tiempo inmemorial, conservan el derecho de tremolar este pendon los ganaderos del pais; y á este cargo va unido el de gefe subalterno de los mismos, que forman una asociacion espontánea, perpetua y tradicional, sin constituciones, matrícula, ni reglamento, sostenida solamente por la antigua posesion en que se halla, nunca interrumpida hasta el dia. Tras de los pastores iba el *Hermano mayor*, sugeto distinguido, á quien el obispo de Córdova nombra por el tiempo de su voluntad, reuniéndose á aquella algunas otras circunstancias. En la época á que nos referimos ocupaba esta plaza un caballero que frisaba en la edad madura; vestía casaca *de oja de tocino*, recamada de oro, y peinaba bucles *de ala de pichon*, con sendos polvos, coleta y lazo negro. Montaba sobre caballo cordovés, y veíase rodeado de los dependientes del santuario, en cuyos pechos lucian las iniciales de la Santa Virgen en el centro de grandes escapularios de paño oscuro. Varios eclesiásticos, hidalgos, escopeteros y guardas mayores los seguian, y cerraba la marcha una pequeña columna de tropa de línea para mantener el orden en caso necesario.

Oh ¡Válame Dios! y quién pudiera describir exactamente el júbilo y entusiasmo, el gozo y el contento que se apoderaba de la multitud al ver bajo las bóvedas del templo la insignia de la Virgen, y á todos aquellos que la seguian y acompañaban! Un grito unánime, terrible, universal rodaba por el espacio, y el santuario y sus contornos retemblaron á la vez. Es preciso haber presenciado muchas veces este suceso-anual; es preciso haberlo meditado profundamente para formar cabal idea de los sentimientos del pueblo andalúz, y del espíritu romancesco, íntimo y sobremanera poético que constituye el carácter de sus naturales.

Aquella iglesia cuajada de luces y perfumada de inciensos; aquellos doce ángeles, que se desprendian de los pilares del templo, y sostenian otras tantas lámparas de plata; aquella imagen antiquísima, colocada en andas bajo una pequeña cúpula del mismo gracioso metal; y aquel pueblo inmenso que vitoreaba sin cesar, al tiempo mismo que se arrollaba y desarrollaba sucesiva é instantáneamente sobre sus cabezas el oriflama sagrado, tenian sin duda algo de sublime y extraordinario que suspendia el ánimo, y embargaba los sentidos. En aquel instante olvidábase la feria y la velada, desaparecia el espíritu festivo y profano, dejando solo lugar á la meditacion y el silencio. El resto de la noche tiene que ocuparse segun las peculiares aficiones de los concurrentes, acomodadas á la necesidad de velar toda ella, pues no se hallan todavía nuestros santuarios, ni aun tampoco las ventas y posadas (dado caso de que alli existiesen) en estado de albergar ocho ú nueve mil personas que á la tal festividad acuden. Asi que, los unos rasgaban desahoradamente sus guitarras, alternando entre el fandango y el bolero que bailaban las mozas del pais: los otros escuchaban embebecidos al ciego bardo de la comarca relatar al són de su vihuela un romance del Cid campeador ó las hazañas de los doce pare. Quien embaulaba tasajo como el puño; y quien contemplaba el curso de los astros cada vez que empinar querian la bota henchida del licor divino. No pocos dormian á pierna suelta al lado de sus rocines y acémilas, y entre el gentío dejábase ver de cuando en cuando la justicia, seguida de un piquete, y levantábase sobre las demás la chillona voz del ministril, gritando. —*«¿Quién vá á la ronda de su merced el señor alguacil mayor?»*— *«Un criado de su merced»*— era la única respuesta del paisano interpelado; y descubríanse é inclinábanse todos ante la levantada persona del representante de la ley y de la jurisdiccion señorial.

* * *

La del alba sería, cuando el repique de las campanas, el redoble de los tambores y el alborozado contento de la plebe que seguia á la bandera hubieron

de despertar á los dormidos y perezosos, disponiendo á todos á la funcion solemne que se preparaba. Entre tanto que los capellanes del Santuario, la comision parroquial y los eclesiásticos particulares celebraban misas y administraban los sacramentos en el templo, recorrian los *cuadrilleros* todo el espacio destinado para la estacion al rededor de la esplanada de la sierra, y organizaban las *cuadrillas* á trechos convenientes. Los naturales de cada pueblo se reunian en el lugar señalado, y alli bajo la proteccion de una gran cruz de madera, en la cual estaba grabado el nombre de la ciudad ó villa á que pertenecian, esperaban los devotos que llegase la procesion, para conducir por todo aquel tramo la imágen venerada, y entregarla despues á los que representaban otra poblacion, quienes á su vez hacian otro tanto, poniéndola en manos de sus vecinos.

Era por demas pintoresco aquel terreno desigual y peñascoso, que un dia antes daba solo abrigo á las víboras y otros réptiles no menos perjudiciales al hombre, ocupado ahora por millares de aldeados, divididos en grupos diferentes á la inmediacion de aquellas cruces enclavadas en las rocas; y daban no poca materia á la observacion del curioso las diversas posturas, trages y semblanzas de las personas que los componian casi tan distintas y aun opuestas, con ser de una provincia sola, cual si mediasen entre los unos y los otros muchos y dilatados reinos.

Aquí están los que habitan el *Campo de Priego* con sus vestidos oscuros ribeteados de colores, cerca de sus mujeres y sus hijas, que traen enaguas de *picote* azul y listas blancas y encarnadas: los que beben las dulces aguas de la *Fuente del Rey*: los que viven en la *Almedinilla*, alegres y risueños como la aldea de que proceden. Los de *Carcabuey*, firmes en sus propósito y tenaces por extremo, en uvas y en nueces famosos: los de *Castro Leal del Rio*, que vienen cubiertos de sendas chaquetas negras y estendidos sombreros, en perfecta conformidad con su mansa y sosegada condicion. En estotro lado vienen los guapos de *Lucena*, con sus patillas gruesas y prominentes, ojos negros y resuelta faz, ceñidos de *cananas*, vestidos de *sajones*, y armados de trabucos: los que pisan la campiña de *Baena*, ricos en granos y en monumentos de la edad pasada; de elevada estatura, cándida frente, cubiertos sus pechos de solapas azules; los que en *Doña Mencía* moran, de rubios cabellos, membrudos, rehechos, y muy celebrados por el cultivo de la vid: los que asientan sus casas bajo el castillo de *Luque*; los que su ganado apacientan en las sierras de *Zueros*; cuyas esposas calzan abarcas, y venden con estima sus nombrados garbanzos, sus almendras dulces, la leche y el queso. Los que sangran por muchas y diversas vias el cristalino *Cabra* cerca de la torre de *Monturquey* y de la *peña del Cid*: los de *Espejo*, que se aproximan á las nubes, y envian á sus consortes, las de las rojas mantillas, por agua al *Borbollon*, de donde suben ufanas con un cántaro en la cabeza y dos en los hijares. Los que fabrican el anisado aguardiente en la villa de *Rute*: los que hacen pleita en *Benamejí*: los que esprimen dorados racimos en los lagares de

Montilla: los que avecindan en *Aguilar*, y se gozan con su bella plaza y la torre aislada.

Finalmente cuantos toda la campiña cordovesa en sí contiene y encierra, otros tantos en aquella altura estaban, aguardando impacientes la anhelada procesion de su Virgen tutelar. Golpean el suelo con sus bastones los *cuadrilleros*, y los que marchan bajo sus órdenes dan vivas señales de inquietud por la tardanza que juzgan escesiva. Míranse unos á otros, se preguntan, se informan de nuevo; y en esta razon óyense los lejanos gritos del pueblo que vitorea; fórmase en dos alas las muchedumbre, y calma la zozobra, y cesan las dudas y recelos. La bandera arrollada y puesta en el alto, sobre la cual flotan innumerables cintas de muchos matices, se levanta por encima de aquellas estendidas masas. Marcha despues la estátua de S. Fernando con el manto de la órden de Alcántara, botas de montar y corona de papelon, sin respeto á la historia, ni á la cronología: y el *hermano mayor*, los *cuadrilleros*, los *clérigos* y *demandantes* sin órden ni concierto avanzan por donde pueden; porque otra cosa no permite el entusiasmo popular, que agolpa en rededor de la célebre y venerada imágen á la multitud, sin distincion de edades, ni de clases. No se ven allí los que la conducen, ni se distinguen aquellos que, guiados por un piadoso celo, se apiñan y se oprimen cerca de las andas, y pugnan por participar de la sagrada carga. Solo alcanza á diseñarse la cúpula de plata sobre un mar de humanos cuerpos, cuyas oleadas, tan pronto se aproximan, como se apartan del lugar de esta escena, y apenas puede notar el espectador desde las vecinas eminencias que los tullidos, los ciegos y los enfermos van colocados sobre el plano, que forma el trono de la Virgen. Allí es entonces, (y al atravesar la procesion por entre los puestos y las tiendas) el llover de dulces, de frutas y de objetos de toda clase sobre las cabezas del piadoso pueblo. Allí, el gritar de los que aplauden; el clamar de los que son apedreados, y el nada grato arrullo que murmuran los que sufren por acaso en sus narices el fuerte golpe de alguna pera confitada, ó sobre su desnudo craneo la nube y pedrisco de garbanzos y avellanas, almendras y piñones.

Los mozaones del pais separados apenas del gentío, y encaramados en lo alto de los picachos de la sierra, disparan á su sabor repetidos trabuozos, y no cesan las descargas hasta que la procesion entra en la iglesia. Pocos pasos antes de tocar sus puertas, y al dominar desde la punta del cerro el estendido valle y la campiña hermosa y dilatada, vuelven los conductores á la imágen hacia aquel horizonte, iluminado por los rayos de un sol purísimo y diáfano, rogando á su madre y patrona que bendiga para el discurso del año sus siembras y sus plantíos, sus rústicas chozas y su pobre hogar. Durante aquel breve espacio sube de punto el triste clamoreo y las ardientes plegarias; golpéase con mayor fuerza el parche de los tambores; crecen los ayes y las súplicas; prolóngase el estruendo de los tiros y el tañido de las campanas; y no tiene fin esta confusa mezcla de sonidos diferentes, ni logra apaciguarse tal estrépito y rumor, sino cuando el

objeto de estos cultos, la imagen celebrada, ocupa de nuevo el crucero del templo, y se asienta otra vez sobre el altar.

Poco á poco va desocupándose la iglesia, y despues de visitar cada familia la gruta misteriosa, en donde la tradicion afirma que estuvo oculta la Virgen en tiempo de la dominacion sarracena, se despiden los unos de los otros; se citan para el año venidero, y entonando alegres cantares, ó recordando placenteros cuantos pormenores quedaron grabados en su memoria de la reciente velada, tornan á sus cortijos y aldeas, á sus villas y ciudades, cargados de estampas y de *estadales*, con el firme y decidido propósito de encontrarse allí otra, cuando vuelva el *ocho de setiembre*.

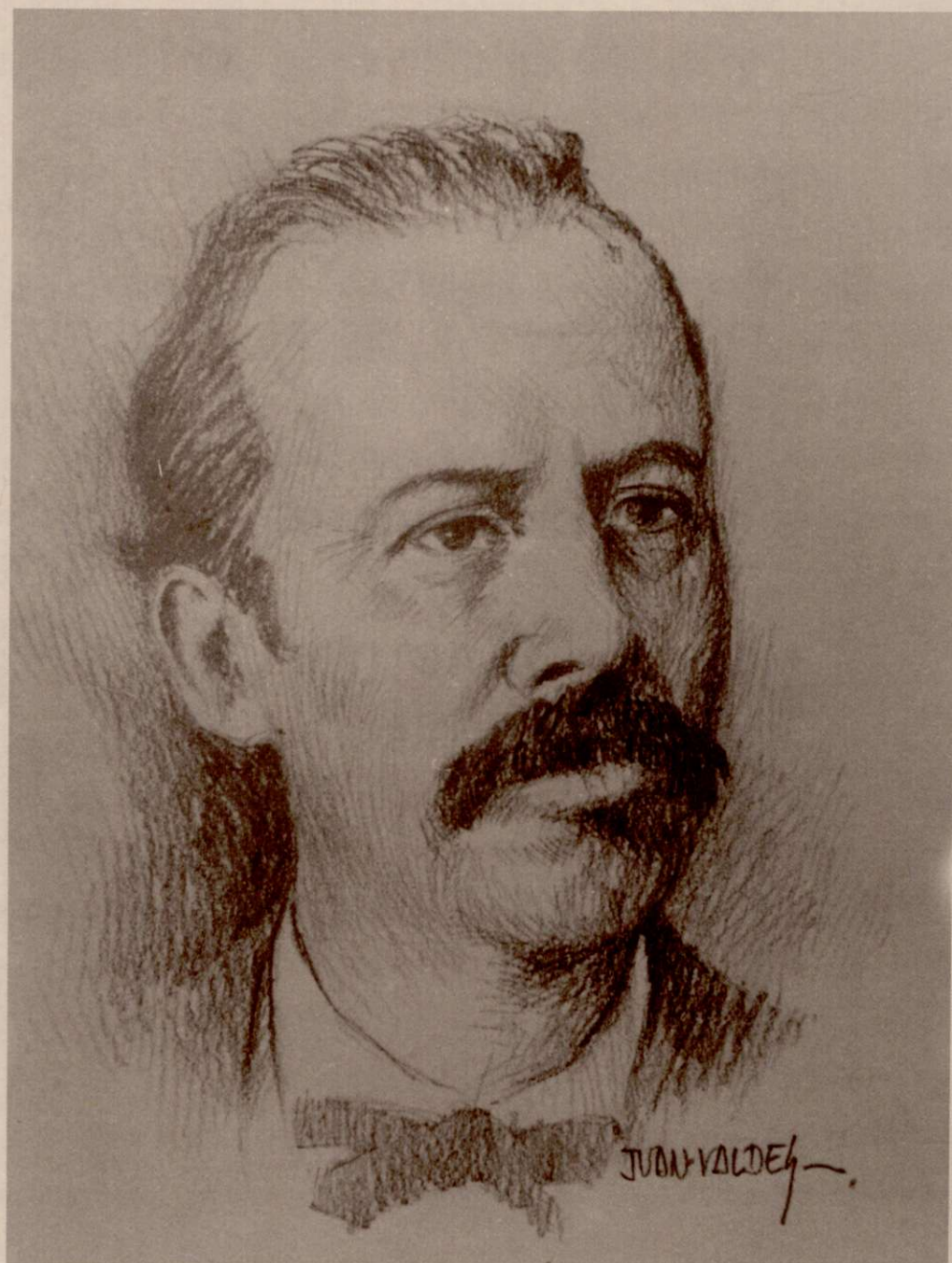
Tal es en compendio, aunque descrita con grosera y mal deliñada pluma, la historia de una de las romerias anuales que suelen frecuentar los habitantes del renombrado reino cordobés, cuna de muchos heroes; manantial fecundo de gloriosas hazañas; depósito y guarda fiel de antiguos usos y sencillas costumbres populares.

NOTICIAS

FUNDACION MACHADO

MEMORIA DE ACTIVIDADES

1985-1991



Don Antonio Machado y Álvarez «Demófilo» (1846-1893).
Retrato que preside la sala de reuniones. Obradel pintor Juan valdés

1985

El 12 de marzo de 1985 quedaba constituida, ante el Notario del Ilustre Colegio de Sevilla D. Rafael Leña Fernández, la Fundación Machado.

Según sus estatutos, la Fundación Machado se configura como una fundación cultural de carácter privado, de financiación, promoción y servicio, y sin ánimo de lucro. El objetivo básico de la Fundación es el estudio y promoción de la cultura tradicional andaluza y de su relación con otras áreas culturales. La cultura andaluza se entiende en los Estatutos de la Fundación de una manera totalizadora y global:

- a) La cultura del ocio: literatura popular, flamenco, ferias, fiestas, danzas, rituales, movimientos asociativos de carácter tradicional y, en general, todas las facetas comprendidas en lo que se denomina Antropología social o cultural.
- b) Los modos de producción: oficios tradicionales, producción agropecuaria, técnicas de abastecimiento (caza, pesca y recolección) y, en general, todas las facetas de la economía tradicional.
- c) Vida cotidiana: ciclo vital (nacimiento, matrimonio y muerte), vestido, casa, gastronomías, transporte y comunicaciones tradicionales, sistemas de creencias y rituales, etc...

Para regir los destinos de la entidad se establecía un Patronato de veintitún miembros, un tercio de los cuales es nombrado por la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía; el segundo, de carácter vitalicio, por los socios fundadores; y el tercero, de carácter mixto, por acuerdo entre los socios fundadores y la Consejería de Cultura.

Como Presidente de dicho Patronato resultó elegido Don Pedro Manuel Piñero Ramírez, y Don Alberto Fernández Bañuls como Secretario, recayendo el cargo de Gerente en Don Manuel Cepero Molina.

La presentación oficial de la Fundación Machado tuvo lugar el 14 de marzo de 1985, en el Museo de Arte Contemporáneo de Sevilla. El acto, que estuvo presidido por el Excmo. Sr. D. José Rodríguez de la Borbolla, Presidente de la Junta de Andalucía, contó asimismo, entre otras autoridades y personalidades ilustres del mundo de la cultura, con la presencia del Alcalde de Sevilla, Don Manuel del Valle Arévalo, y de los Consejeros de Cultura, Don Javier Torres Vela, y Educación y Ciencia, Don Manuel Gracia Navarro. En el acto pronunció unas breves palabras de presentación de los objetivos de la Fundación, su presidente quien, entre otras cosas, dijo:

«Hace ahora dos años que un grupo de amigos acordamos aunar esfuerzos dispersos en una tarea solidaria. Nuestros trabajos de investigación estaban empeñados en la recuperación y estudio de alguna parcela de la cultura popular andaluza: sistematización y estudio de la poesía flamenca en andaluz; recolección, transcripción y análisis de los relatos folklóricos; búsqueda, ordenación y crítica del romancero tradicional, etc... Comprendimos que nuestros afanes se dirigían a objetivos iguales: sacar de nuestro pueblo lo más genuino de la cultura tradicional. Ensoñamos entonces, con la decisión ilusionada de los que comienzan, pero también con la confianza y el asiento de los que han iniciado el camino, crear esta fundación cultural que ahora, con satisfacción no disimulada, presentamos públicamente después de constituida».

El Presidente de la Fundación Machado explicó asimismo las razones que habían llevado a denominar así a la Fundación:

«Quisiera poner algún énfasis en el hecho de que es el folklore, en su significación más amplia, como saber del pueblo, lo que vertebraba, desde el punto de vista científico, la Fundación Machado. No otro sentido tiene el que le hayamos denominado Machado, en recuerdo de familia tan sobresaliente en el estudio y divulgación del folklore: Fue Antonio Machado y Núñez, catedrático de Física, Geología e Historia Natural, rector de la Universidad de Sevilla, fundador junto con Don Federico de Castro de la *Revista Mensual de Filosofía, Literatura y Ciencias* de Sevilla, órgano difusor de los nuevos planteamientos ideológicos de la segunda mitad del siglo XIX; y su hijo Antonio Machado y Álvarez, nuestro «Demófilo», pionero benemérito, por tantos conceptos, de los estudios folklóricos en España y en Andalucía. «¿Queréis conocer la historia de un pueblo? -había escrito una vez "Demófilo"- Ved sus romances. ¿Aspiráis a saber de lo que es capaz? Estudiad sus cantares». «Y sus hijos, Antonio y Manuel, poetas tan enraizados en la poesía popular, que habían aprendido a querer y admirar en el hogar familiar. El folklore les suministró a los dos hermanos el material popular y el caudal andaluz de muchos de sus libros poéticos».

Con estos propósitos se presentaba públicamente la Fundación Machado. Pocos días más tarde, el 17 de diciembre, tenía lugar la inauguración de su sede, en la sevillanísima calle de Jimios, número 13, en una preciosa casa del XVIII, en donde había vivido el ilustre escritor sevillano Rafael Porlán, felizmente rescatada para un uso cultural moderno. Con este motivo, Julio Porlán —hermano de Rafael y también escritor— publicó en el diario «El Correo de Andalucía» el siguiente artículo:

«La calle Jimios es una calle que hasta ahora ha destacado por su falta de personalidad. No es calle de barrio ni se puede considerar de otra manera, como céntrica, a pesar de estar en el corazón de la ciudad. Aunque tiene su entrada y salida, nadie la utiliza si no es para ir a ella misma; ni siquiera sirve para cortar en Semana Santa, pues para este fin suele recurrir a la colateral calle de Harinas, que



Dos momentos del acto de inauguración de la sede de la Fundación Machado en la sevillanísima calle de Jimíos, 13



Sede de la Fundación Machado. Secretaría y Sala de trabajo



resulta más directa si deseamos ver las cofradías que regresan por el Postigo. Tampoco es camino apropiado para ir a los toros, no obstante lo inmediato del coso taurino, por ser en este aspecto recurso que desvía más que aproxima. Del mismo modo, arquitectónicamente —y por aquí va el asunto— no consigue llamar nuestra atención: sus edificios, en general, carecen de interés artístico y son relativamente modernos. Sólo hay en ella, como vestigio de lo que debió ser en otros tiempos (tiempos en que me la figuro muy vinculada a la picaresca, dada su proximidad al célebre Compás de La Laguna), dos construcciones simétricas, las que llevan los números 13 y 15, que revelan una antigüedad capaz de superar los dos siglos. Dos ca-

sas anodinas, sin embargo, en las que únicamente descuellan los herrajes de sus balcones; corresponden a un estilo de vivienda muy propio para la clase media modesta. Ni caballeros veinticuatro ni personajes de alto rango debieron habitarlas. Y, a pesar de todo, tengo que admitir —y quiero hacer ver— que una de estas casas, por lo menos, llevaba en sí el germen de la singularidad.

En la casa en cuestión, la número 13 actual, pero en momento en que la distinguía el número 15, y la calle era denominada del Marqués de Santa Ana, se produjo la intromisión de mi inútil persona en este contradictorio y complicado mundo. Mas nunca me hubiera ocupado de tal construcción por este solo e intrascendente suceso, a pesar de que era síntoma bien claro de que estaba habitada por mi familia, lo que, consecuentemente, tenía que dar lugar a que también viviera en ella mi hermano Rafael —el poeta Rafael Porlán—, al que estimo (y que se me perdone si exagero, en atención al angarce familiar) como escritor de altos vuelos y características muy originales, destacado integrante del grupo "Mediodía" y confundador de la revista del mismo nombre. No son, pues, las incidencias enumeradas, no obstante lo que tienen para mí de entrañables, las

que por sí mismas, me han llevado a escribir sobre un edificio de tan pocos alicientes en su apariencia; lo que, en verdad, me ha impulsado a realizar estos comentarios es el hecho de que tales aconteceres se han encontrado al cabo del tiempo con la circunstancia de que en la misma vivienda, mas ahora restaurada y favorecida, se halla establecida la Fundación Machado, esa docta y destacada institución que, como homenaje a la ilustre familia homónima y siguiendo las huellas de "Demófilo", centra su actividad en fomentar el estudio de nuestra cultura popular.

Mas creo interesante hacer constar, como complemento de lo dicho, que mi hermano no sólo vivió en aquella casa, sino que en la misma ya había dado comienzo a sus actividades literarias; está más que probado que por aquel entonces desempeñaba el cargo de redactor jefe de la revista "Lys". Esta revista, de cuyos ejemplares no se ha podido encontrar rastro alguno hasta la fecha, fue contemporánea de "Grecia", si bien no tuvo la misma repercusión; pero no hay que olvidar la mayor edad y más acusada veteranía de los propulsores de la publicación ultraísta.

Se han dado, de acuerdo con lo expuesto, una extrañas coincidencias que para cualquiera pueden ser casuales; mas para mí, inclinado siempre por naturaleza a lo prodigioso, no pueden ser otra cosa que el resultado de la actuación de unas fuerzas superiores que, latiendo a lo largo del tiempo dentro de un reducido ámbito —la vivienda que nos ocupa—, estaban predestinadas a provocar en él, inevitablemente, una situación fuera de lo común.

Lo cierto es que, sea por lo que fuere, resulta curioso que en un edificio que —exteriormente al menos— no parecía propenso a nada extraordinario, se haya producido una tan rara conexión como la de relacionar de algún modo, pese a distancias temporales y diferencias —que no divergencias— literarias, ese conjunto de relevantes figuras que fueron los Machado y uno de aquellos inspirados escritores que fundaron, en junio de 1926, la revista "Mediodía", quizá la publicación literaria sevillana más notable en lo que va de siglo. Gracias a tan insólito acontecer, la calle Jimios y, especialmente, la casa número 13 de la misma, han adquirido un interés y un carácter peculiar que, con anterioridad, parecía habérseles negado».

1986

Las actividades de la Fundación durante el año 1986 se inician con la convocatoria de un concurso público para la publicación de dos investigaciones que resalten y estudien en profundidad los aspectos históricos, folklóricos y gastronómicos de la cocina y los dulces andaluces.

Dicho concurso quedó sin embargo lamentablemente desierto, tal vez por lo novedoso que resultaba la aplicación de un método científico a temática tan poco «académica». No obstante, existe la convicción de que el de la gastronomía tradicional es un campo interesantísimo -y descuidadísimo- del folklore que es merecedor de renovados intentos de acercamiento en un futuro inmediato con las actividades que los órganos de gobierno de la Fundación estimen oportunos.

El 1 de junio de 1986, la Fundación Machado convoca un concurso de investigación dentro de las áreas que definen sus estatutos. El 16 de septiembre la Comisión Ejecutiva de la Fundación, presidida por Pedro M. Piñero Ramírez, y compuesta por Francisco Vallecillo, Salvador Rodríguez Becerra, Manuel Cepero, Antonio Zoido, Juan Manuel Suárez Japón y Alberto Fernández Bañuls como Secretario, acuerda premiar los siguientes proyectos de investigación:

1. «Recopilación de los sueltos de Antonio Machado y Alvarez» de Manuela Cantón Delgado, con la cantidad de 230.000 ptas.
2. «La transcripción y publicación de un testimonio oral», de María José Zafra Techera, con la cantidad de 65.000 ptas.
3. «Cuentos populares de la Sierra de Cádiz», de Melchor Pérez Bautista y Juan Antonio del Río Cabrera, con la cantidad de 225.000 ptas.
4. «Proyecto de investigación sobre modismos populares andaluces», de Manuel Barrios Gutiérrez, con la cantidad de 300.000 ptas.
5. «Los Guájares y las Albuñuelas, estudio antropológico», dirigido por Rafael Briones Gómez, con la cantidad de 230.000 ptas.
6. «La influencia de Antonio Machado y Alvarez y los folkloristas andaluces en el Movimiento folklórico extremeño del siglo XIX», de Javier Marcos Arévalo, la cantidad de 230.000 ptas.
7. «Proyecto de investigación antropológica de Lanteira, en el Marquesado del Cenete», de Francisco Checa Olmo, con la cantidad de 200.000 ptas.

En este año se pusieron en marcha asimismo otros proyectos como el de Poesía Flamenca, cuyo equipo de colaboradores ha recopilado un corpus que alcanza en la actualidad alrededor de las 40.000 coplas; el de Arquitectura

Popular, que abordó el estudio de las «Casas salineras de la Bahía de Cádiz» y el de la «Casa popular andaluza»; el de Antropología cultural con el propósito de catalogar los exvotos de Andalucía, comenzando con el amplio y valioso conjunto existente en el Santuario de la Virgen de Consolación de Utrera, ya finalizado; así como el consagrado a la recolección, clasificación y estudio del Romancero de la Tradición Oral Moderna de Andalucía occidental.

En el apartado de publicaciones, cabe destacar la firma de un convenio con la Excm. Diputación Provincial de Cádiz para la edición conjunta de publicaciones, y que pronto proporcionó un valioso fruto como fue la publicación del libro *Romancerillo de Arcos*, del que son autores los profesores Pedro M. Piñero y Virtudes Atero Burgos, de las Universidades de Sevilla y Cádiz respectivamente. Dicho libro -que días antes se había dado a conocer en Arcos de la Frontera- fue presentado el 28 de noviembre en el Palacio de la Diputación de Cádiz, en un acto que estuvo presidido por Don Alfonso Perales.

Un acontecimiento importantísimo fue la celebración del Primer Encuentro de Fundaciones Culturales de Andalucía, que tuvo lugar en el Hotel Guadalquivir de Sanlúcar de Barrameda durante los días 14 y 15 de noviembre de 1986.

El objetivo fundamental de este Primer Encuentro de Fundaciones culturales de Andalucía era el de planear y estudiar la amplia problemática que estas Fundaciones tienen en el panorama cultural de nuestra Comunidad Autónoma. No en vano la existencia relativamente reciente, pero cada vez más significativa de las Fundaciones privadas en el ámbito cultural de Andalucía, plantea una situación nueva en la dinámica de la realidad cultural y de las relaciones de la sociedad con la Administración. La novedad del fenómeno nos obliga a todos a un planteamiento serio y ponderado de la nueva situación y del siempre difícil equilibrio entre la iniciativa privada y la promoción desde el ámbito de la Administración.

Este Primer Encuentro se proponía, pues, abordar tres aspectos fundamentales de esta problemática:

1. La situación jurídica, todavía no resuelta en detalle en la legislación actual.
2. Los sistemas de financiación de las Fundaciones.
3. La incomunicación entre las distintas Fundaciones, con lo que esto supone de repetición de objetivos, esfuerzos innecesarios y dispersión de actividades.

Al Encuentro, al que fueron invitadas más de veinte Fundaciones existentes en Andalucía, presentó una importante ponencia, que analiza con detalle y rigor el régimen jurídico-financiero de las Fundaciones, deteniéndose especialmente en el comparatismo entre la ley estatal y la «Ley de Fundaciones Catalanas» y la

«Ley de Fundaciones de Interés Gallego», el Decano del Ilustre Colegio de Notarios de Sevilla, Don Rafael Leña Fernández.

Finalmente, el Primer Encuentro de Fundaciones Culturales Andaluzas aprobó los siguientes

Acuerdos Generales

- I. Aprobar la constitución de una Comisión Gestora que estará compuesta por un representante de cada una de las siete Fundaciones asistentes, así como cuantas se adhieran a las conclusiones de este Encuentro.
- A. Confeccionar un censo de las Fundaciones Culturales Privadas existentes en toda la Comunidad Autónoma, sean de ámbito regional o nacional.
- B. Dirigirse a los centros de las Fundaciones no lucrativas existentes en otras Comunidades Autónomas a fin de recabar de los mismos toda la información necesaria para la constitución de un Centro Andaluz de Fundaciones Privadas.
- C. Iniciar los estudios correspondientes para la creación y puesta en marcha de una Federación de Fundaciones también dentro del ámbito de la Comunidad Autónoma.
- D. Iniciar igualmente desde este momento una coordinación entre fundaciones de nuestra Comunidad Autónoma, intercambiando publicaciones, información e incluso organización de actos comunes entre todas o parte de ellas.
- E. Dedicar especial atención a la celebración de la próxima Exposición Universal de 1992 y Vº Centenario del Descubrimiento de América en el que las Fundaciones deben colaborar facilitando tanto sus estudios y realizaciones como concurriendo al propio certamen y a cuantos actos le precedan, a cuyo efecto se nombrará un vocal de la Gestora que sirva de enlace entre esta y la Comisaría de la Exposición y Sociedad Estatal correspondiente.
- F. Editar un catálogo de publicaciones de las distintas Fundaciones y a ser posible una revista o boletín que sirva de vehículo a la comunicación y coordinación que se pretende.
- G. Celebrar al menos un Encuentro al año entre todas las Fundaciones de la Comunidad que se organizará de forma rotatoria.
- H. Iniciar una campaña de mentalización sobre la importancia de las Fundaciones y los derechos y deberes que a las mismas encomienda nuestra

Constitución a la vez que se intentará transmitir a los poderes públicos la conveniencia de la no sustitución de nuestras funciones por otras Fundaciones públicas que nos hacen competencia desleal.

- II. Instar al Gobierno y al Parlamento andaluces a fin de que, profundizando en el espíritu liberalizador de la Constitución y subsiguientes leyes emanadas de los Parlamentos de otras Comunidades Autónomas sobre las Fundaciones Privadas, dicten a la mayor brevedad una norma legal que permita una dinamización adecuada de las Fundaciones Culturales Andaluzas, que signifique la clara voluntad política de terminar con el dirigismo de la Administración en materia cultural y que consiga el levantamiento absoluto de las trabas administrativas y fiscales que perturban, encorsetan y asfixian la virtualidad de dichas Fundaciones. Para todo ello se asume la ponencia presentada por el representante de la Fundación «Villacieros», Don Rafael Leña Fernández.
- III. Enviar un telegrama al Presidente, Mesa del Congreso y portavoces de los distintos grupos parlamentarios del Congreso de los Diputados a fin de urgir la tramitación y aprobación del Estatuto Fiscal de las instituciones sin fin de lucro de febrero de 1984, o norma que como esta contribuye a la solución de los problemas de dotación y funcionamiento de nuestras instituciones.
- IV. La Comisión Gestora estará formada por los Presidentes de las Fundaciones o personas en quienes deleguen. Hasta tanto no se lleve a cabo la primera reunión de esta Comisión Gestora la Fundación Machado se ofrece a domiciliar en su sede toda la actividad preparatoria.

Todo este material de trabajo fue remitido y facilitado a la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía para su constancia y oportuna utilización.

1987

Investigación

Durante este año diferentes equipos de investigación, subvencionados por esta Fundación y dirigidos por distintos miembros de la misma, han seguido realizando trabajos en los siguientes campos:

1. Area de Poesía Flamenca: recopilación y clasificación del corpus de la poesía flamenca.
2. Area del Romancero Tradicional: recopilación del repertorio de romances tradicionales de Andalucía occidental. Clasificación y estudio del mismo.
3. Area de Antropología çCultural: investigación de las casas salineras de la provincia de Cádiz y de ex-votos de la religiosidad popular andaluza.
4. Equipo de recopilación y estudio del Cuento Folklórico Tradicional: investigación de la Serranía de Cádiz.

Publicaciones

En el apartado de publicaciones destaca la aparición del primer número de la revista *El Folk-Lore Andaluz* (2ª época), cuya presentación -que tuvo lugar en el salón de actos de la Biblioteca Pública de Sevilla el día dos de noviembre- corrió a cargo del Catedrático de Antropología de la Universidad de Barcelona- Dr. Don José Alcina Franch.

La revista está dirigida por el Profesor Titular de Antropología Social de la Universidad de Sevilla y Director actual del Museo de Artes y Costumbres Populares Don Salvador Rodríguez Becerra, y por Antonio Zoido como Editor. Componen su Consejo de Redacción Jesús Cantero Martínez, Francisco Díaz Velázquez, Alberto Fernández Bañuls, José Mª Pérez Orozco, Pedro M. Piñero, Juan Manuel Suárez Japón, Francisco Vallecillo Pecino y Manuel Cepero Molina..

En la presentación del numero inicial de la revista figuraba la siguiente declaración de motivos e intenciones:

«Hace más de cien años que un grupo de intelectuales sevillanos se reuniera en torno a la "Sociedad El Folk-Lore Andaluz" (1881) con el fin de promover el estudio del saber popular; en la actualidad otro grupo de profesores y estudiosos nos hemos agrupado con el propósito de impulsar el conocimiento y difundir la cultura andaluza, y hemos creado para ello un órgano, *La Fundación Machado*, donde queremos aglutinar las iniciativas privadas junto a los apoyos sociales. Este propósito ha tomado forma jurídica de fundación, y la hemos

denominado así en recuerdo de don Antonio Machado y Álvarez "Demófilo", padre de los Machado, hombre excepcional, considerado por muchos como el iniciador de los estudios de folklore en Andalucía y España. Aquella institución creó un órgano propio de difusión de sus trabajos, la revista *El Folk-Lore andaluz* cuyos volúmenes aparecieron en 1883. Hoy nos hemos lanzado a la aventura de crear una nueva revista que sirva de portavoz de la Fundación y de vehículo de información entre estudiosos y amantes de la cultura tradicional andaluza. Como homenaje a su memoria y, en cierta manera, como expresión del deseo de continuar la labor que iniciara "Demófilo", hemos puesto a la cabecera de la publicación el mismo título de *El Folk-Lore andaluz* con el subtítulo, *Revista de Cultura Tradicional*, iniciando así la segunda época de la centenaria revista. Recuperar aquella cabecera tiene también un sentido de triste nostalgia: han tenido que transcurrir casi cien años para que, de nuevo, la sociedad andaluza reaccione y comprenda la necesidad de su identidad como pueblo. Pero también encierra el orgullo de haber sido Andalucía, concretamente Sevilla, uno de los primeros lugares de España donde se entendió que era preciso acabar con el exclusivismo de los saberes oficializados y académicos surgidos de la fe ciega en los principios basados en textos hasta entonces incuestionados, y de la reflexión sin apoyo empírico contrastable. Se puso de manifiesto que para reconstruir la historia de España había que contar no sólo con el conocimiento erudito sino también con el saber popular amasado y transmitido durante centurias. De este modo, el pueblo se convertía en verdadero protagonista de ese pasado, y sus formas de vida, creencias y costumbres se constituían en fuente no desdeñable para su conocimiento.

»Pero no es solamente la nostalgia, ni el orgullo del pasado, ni, por supuesto, la mera continuidad, lo que nos alienta en esta labor. Queremos entroncar con el pasado, es cierto, pero mirando hacia el futuro; por ello, sin renunciar a lo que significó el folklore como disciplina científica, daremos entrada en nuestras páginas a otras disciplinas que o consideramos que comprenden al folklore, caso de la Antropología Cultural, o están estrechamente relacionadas con él, tales como la Filología, la Historia, la Sociología, la Geografía humana y todas aquellas ciencias humanas que tienen en cuenta las creaciones culturales del pueblo, es decir, la cultura popular, aceptando, desde luego, que existen otras formas de expresión complementarias, y a veces contrapuestas, que podríamos denominar "cultura erudita", pero que en ningún caso es la única cultura de una sociedad. No queremos entrar en este momento en la polémica cultura popular -cultura tradicional *versus* cultura erudita- cultura oficial, pero, de cualquier manera, se hace necesario aclarar qué entendemos por cultura tradicional puesto que figura en el subtítulo de nuestra revista. Hemos rehuido conscientemente la denominación cultura popular por ser objeto de incesante polémica, aunque este término tiene una fuerza de permanencia que hasta el

momento ha resultado imbatible; de hecho, lo vemos usado habitualmente de forma indistinta junto al de cultura tradicional.

»Por *cultura* entendemos el conjunto de creencias, saberes, hábitos generalizados, instrumentos y útiles, instituciones, rituales y todas aquellas creaciones de las que participa el pueblo en su conjunto como creador, o que, recibido de otros pueblos, lo han asimilado y asumido como suyo. El adjetivo *tradicional* precisa que esta cultura se ha transmitido de padres a hijos en el correr de los tiempos. En esta revista tendrán cabida todas aquellas manifestaciones culturales de la sociedad andaluza, comprensivas de todos los sectores y grupos sociales, con tal de que hayan sido sancionados por la tradición. No estaremos pendientes, por tanto, de los cambios que se produzcan cada día, pero tampoco renunciaremos del todo al análisis de estos cambios en nuestra sociedad, conscientes, como somos, de que las tradiciones fueron un día novedades.

»La revista reparte sus trabajos y colaboraciones en varias secciones para mayor facilidad de su consulta. En primer lugar: "Artículos", donde se publicarán estudios descriptivos y/o analíticos sobre la cultura andaluza y aquellos de carácter teórico y metodológico de interés general, aunque no versen sobre Andalucía. En la sección "Miscelánea" se pretende reunir aquellas aportaciones que, no elaboradas como un artículo, ofrezcan datos recogidos ocasional o esporádicamente; sus autores no pretenden una mayor elaboración o estudio de los mismos y los publican para su posterior utilización por otros estudiosos, o simplemente para su salvaguarda del olvido. También pueden tener cabida en esta sección avances de trabajos en elaboración que interese conocer. En la sección "Documentos" recogeremos todos aquellos escritos que sean datos de primera mano para la historia de las ciencias sociales en Andalucía (Antropología cultural, Folklore, Sociología, Historia, Literatura tradicional), así como aquéllos que se produzcan en nuestros días y puedan ser considerados de importancia en el futuro, tales como escritos programáticos, acuerdos de congresos, reuniones científicas, etc. Con la sección de "Noticias y convocatorias" pretendemos mantener informados a nuestros lectores de todos aquellos acontecimientos relacionados con la cultura tradicional que aparezcan en Andalucía o estén relacionados, de alguna manera, con nuestro pueblo. Finalmente, a través de la sección "Recensiones" queremos informar, desde la descripción y el análisis crítico, de los contenidos de las publicaciones que vengán apareciendo en el campo de las ciencias sociales y que sean de interés para Andalucía.

»Nuestro propósito es llegar no sólo a los especialistas universitarios y estudiosos de la cultura tradicional, sino también a los profesores de enseñanzas media y básica. Nuestra pretensión es que *El Folk-Lore Andaluz* se consulte en las bibliotecas públicas, se lea en las asociaciones culturales, se comente en los centros donde se reúnan los andaluces con el deseo de conocerse mejor como pueblo que ha poseído y posee una cultura propia».

Otras Publicaciones

Igualmente en el apartado de publicaciones cabe reseñar la edición del libro *Romancero de la tradición moderna*, de los profesores Pedro M. Piñero y Virtudes Atero, que fue presentado por el periodista Antonio Burgos en un acto para cuya organización se contó con la colaboración del Banco Meridional y de El Corte Inglés; así como la coedición con la Excma. Diputación Provincial de Badajoz de la reedición facsimilar de la revista *El Folk-lore Frexnense y Bético Extremeño*.

Congresos

Por lo que respecta al capítulo de Congresos, la Fundación Machado acometió durante el año 1987 la celebración de dos importantes convenciones científicas: el *I Encuentro sobre religiosidad popular*, celebrado en Sevilla (Casa de los Pinelo) durante los días 25, 26 y 27 de mayo, y el *IV Coloquio Internacional del Romancero*, que tuvo lugar del 23 al 26 de junio en Sevilla, El Puerto de Santa María y Cádiz.

En lo que se refiere al *I Encuentro sobre religiosidad popular*, no cabe duda de que constituyó un evento cultural y científico de primer orden, tanto por la importancia del asunto como por la novedad del enfoque y la calidad de la inmensa mayoría de las ponencias presentadas.

La religiosidad popular -en efecto-, tanto en sus contenidos de creencias como en sus expresiones rituales, constituye un fenómeno cultural en el que se hace necesario profundizar tanto en extensión -procurando conocer la homogeneidad y/o diversidad del fenómeno religioso popular- como en sus expresiones, institucionalización y, cómo no, en su profundidad histórica que contribuya a explicar el presente.

El sistema de religiosidad del pueblo, interesante y digno de estudio por sí mismo, cobra importancia y perentoriedad por cuanto hay una serie de interrogantes que están requiriendo una explicación o aproximación: ¿Se está ante un renacimiento de lo religioso en el pueblo en un momento de secularización de la vida? ¿Qué papel juega lo religioso en la conformación de lo festivo? ¿Se está dando una manipulación de la religiosidad popular, según han denunciado algunos? Estos problemas recientes se unen a los ya tradicionales, tales como las relaciones entre religiosidad popular y heterodoxia, la evolución de los contenidos de la religiosidad del pueblo, e incluso la propia definición del concepto de religiosidad popular.

Todo esto hacía ver la necesidad de convocar a los estudiosos de estos fenómenos a un encuentro de esta naturaleza que, por lo demás, se entendía no

debía circunscribirse exclusivamente a Andalucía, sino contemplarse en el ámbito español y mediterráneo y en su desenvolvimiento en Iberoamérica.

Con este planteamiento de fondo, las sesiones del Encuentro quedaron organizadas como sigue:

- «Religiosidad Popular en la Edad Media», coordinada por el Dr. Sánchez Herrero (Universidad de Sevilla).
- «Religiosidad Popular en la Edad Moderna», coordinada por el Dr. Alvarez Santaló (Universidad de Sevilla).
- «Religiosidad Popular en Andalucía Hoy», coordinada por el Dr. Briones Gómez (Asociación Granadina de Antropología).
- «Asociacionismo, ritual y poder», coordinada por el Lcdo. Escalera Reyes (Universidad de Sevilla).
- «Religiosidad Popular en Hispanoamérica», coordinada por el Dr. Acosta Sánchez (Universidad de Sevilla).

El acto central consistió en una mesa redonda que intentó definir *¿Qué es la Religiosidad Popular?*, en la que intervinieron los Doctores Sánchez Herrero (Universidad de Sevilla), Velasco Maillo (UNED), Alvarez Santaló (Universidad de Sevilla), Mandianes Castro (CSIC), García García (Universidad Complutense), Pitt-Rivers (Universidad de la Sorbona de París) y el Pbro. González Ruiz (Obispado de Málaga).

Estas sesiones quedaron complementadas con una proyección especial de vídeos, así como con otras actividades suplementarias tales como un concierto de música religiosa popular, en el que intervinieron los saeteros de la Semana Santa de Marchena (Sevilla), los hermanos de la Aurora de Arriate (Málaga), y el Coro de la Hermandad del Rocío de Pilas (Sevilla); la presentación del libro *Religiosidad Popular Sevillana a través de los retablos de culto callejeros*, de Eva Fernández de Paz, que tuvo lugar en los salones de la Excm. Diputación Provincial sevillana, y la visita nocturna a los Reales Alcázares y posterior cena fría que ofreció el Excmo. Ayuntamiento de Sevilla, actos todos que contribuyeron al mayor esplendor del Encuentro.

El acto de inauguración, que tuvo lugar en el Salón de plenos de la Real Academia de Bellas Artes, estuvo presidido por el Presidente de la Junta de Andalucía Don José Rodríguez de la Borbolla, a quien acompañaron en la mesa el Presidente de la Fundación Machado, Don Pedro M. Piñero Ramírez y el Secretario General del Encuentro, Don Salvador Rodríguez Becerra. La clausura se realizó en el edificio central de la Universidad de Sevilla y estuvo presidido por el Consejero de Cultura Don Javier Torres Vela acompañado del Dr. José M^a Vega Figueras, Vicerrector de Investigación de la Universidad hispalense.



Acto de inauguración del I Encuentro de Religiosidad Popular.

Tal como afirmaba el Secretario Técnico del Encuentro, Joaquín Rodríguez Mateo, las previsiones y expectativas más optimistas quedaron desbordadas y superadas, tanto por el elevado número de participantes como por los numerosos alumnos y oyentes que asistieron a las distintas sesiones, así como por la valiosa documentación recogida en las Actas, a cuya publicación nos referimos más adelante.

Otro hito importante en el capítulo de congresos durante el año 1987 fue el *IV Coloquio Internacional del Romancero*.

Organizado por la Fundación Machado con la colaboración del Seminario Menéndez Pidal de Madrid, el IV Coloquio Internacional del Romancero contó con el generoso patrocinio de la Junta de Andalucía, y fue posible gracias al apoyo de la Excm. Diputación de Cádiz, el Vicerrectorado de Extensión Universitaria de la Universidad de Cádiz, el Departamento de Literatura española de la Facultad de Filología de esta Universidad, el Rectorado de la Universidad de Sevilla, los Ayuntamientos de Sevilla y de El Puerto de Santa María, el Instituto de Cooperación Iberoamericana, la Caja de Ahorros de Cádiz, el Banco Meridional y las firmas Luis Caballero S.A. y Fernando A. de Terry, de El Puerto de Santa María.

El Comité de Honor del congreso estuvo encabezado por el Excmo. Sr. Don José Rodríguez de la Borbolla y Camoyán, Presidente de la Junta de Andalucía, y el comité científico lo formaron los Profesores Don Diego Catalán Menéndez-Pidal, Don Pedro M. Piñero Ramírez, Doña Virtudes Atero Burgos, Don Rogelio

Reyes Cano, Don Jesús A. Cid, Doña Ana Valenciano López de Andújar y Doña Flor Salazar Lacayo.

Las sesiones comenzaron el día 23 con una conferencia inaugural en el Paraninfo de la Universidad de Sevilla, con el título de «Presencia de la voz en la poesía oral», a cargo del Profesor Don Antonio Sánchez Romeralo, y finalizaron el día 26, en Cádiz, con una conferencia a cargo del ilustre hispanista Profesor Paul Bénichou. Durante estas fechas se celebraron las apretadas sesiones de trabajo en el sugerente espacio arquitectónico del Castillo de San Marcos de El Puerto de Santa María. Estas sesiones estuvieron divididas en varias áreas de estudio: «Poética y método de análisis del romancero tradicional y la balada europea», «El romancero tradicional en los siglos XV y XVI», «El romancero andaluz», «El romancero de los gitanos», «Panorama de la exploración de la tradición moderna en castellano y otras lenguas hispánicas» y «El romancero de ultramar».

Cada sesión estuvo presidida por una prestigiosa personalidad académica (Ana Valenciano, Jesús A. Cid, Ruth H. Webber, Francisco Márquez Villanueva, Elías L. Rivers, Aurelio González y Beatriz Mariscal de Rhett, respectivamente), e introducida por una ponencia (en el mismo orden, las de Diego Catalán, Giuseppe Di Stefano, Pedro M. Piñero y Virtudes Atero, Luis Suárez, Braulio Do Nascimento y Mercedes Díaz Roig) a las que seguía la lectura y, en su caso, discusión de las comunicaciones presentadas y aceptadas, que fueron un total de cuarenta y nueve, todas ellas de subido interés, y que fueron seguidas por un público en el que se mezclaban los reputados especialistas con los estudiosos más noveles y los estudiantes y profesores -estos últimos tanto de Universidad como de Enseñanzas Medias- que en gran número formalizaron su inscripción en el Coloquio.

Puede adelantarse, sin temor a exageración, y a la espera del juicio que los especialistas puedan hacer de las Actas, que los puntos más novedosos de este IV Coloquio consistieron en el estudio y nueva consideración del Romancero andaluz -a partir de ahora caracterizado positivamente en sus rasgos poéticos específicos-, así como el propio de los gitanos bajoandaluces, asunto este último tan sobrado de leyenda como falto hasta ahora de tratamiento riguroso. Por supuesto, novedad no quiere decir unicidad, pues la variedad y calidad de las ponencias presentadas en este IV Coloquio han puesto de relieve la vitalidad creciente de los estudios romancísticos en todos los campos -geográficos, temáticos y metodológicos- abordados.

En suma, puede decirse que el IV Coloquio Internacional del Romancero primero que se celebraba en España fuera de Madrid (la capital del reino acogió al I y al III, mientras que el II sesionó en la Universidad de California, Davis) y, concretamente en Andalucía (lo que se explica por la riqueza e importancia del Romancero andaluz, un subgrupo del cual es el gitano-andaluz, fenómenos que

la Fundación Machado destacó a la hora de postular su candidatura para la organización del mencionado congreso) ha sido digno continuador de los anteriores. Ciertamente, propició el encuentro, amistoso en lo humano y fecundo en lo científico, de investigadores y estudiosos de diversos países de Europa y América.

Otras Actividades

El treinta de marzo tuvo lugar, en el convento de Nuestra Señora de los Reyes, en la calle Santiago de Sevilla, la presentación del libro *Los Cafés Cantantes de Sevilla*, del que es autor el conocido flamencólogo madrileño José Blas Vega. El acto estuvo organizado conjuntamente por la Editorial Cinterco de Madrid y la Fundación Machado.

El veintiuno de mayo tuvo lugar, por acuerdo de la Comisión Ejecutiva de la Fundación Machado, la colocación de un azulejo conmemorativo, obra del artista sevillano Juan Valdés, con motivo del cincuentenario de la muerte de Federico García Lorca, el gran poeta andaluz y universal, en el edificio en donde estuvo ubicada la Real Sociedad Económica de Amigos del País, en la sevillana calle de Rioja, allí donde se celebraron las conferencias y reuniones que se tienen por arranque del grupo poético del 27, en torno a la figura de Góngora.

1988

Del 2 al 5 del mes de diciembre se celebró en Sevilla el *II Congreso de Folklore: danza, música e indumentaria tradicional*, importante evento que partía de la necesidad sentida por numerosos estudiosos andaluces de propiciar un acercamiento riguroso al hecho folklórico, lo que no excluye, sino antes bien exige, un enfoque multidisciplinar con intervenciones a cargo de musicólogos, antropólogos, etnólogos, folkloristas, filólogos, etc.

Dicho Congreso contó con el patrocinio de, entre otras instituciones, la Consejería de Cultura, la Universidad de Sevilla y la Expo-92. La Fundación Machado colaboró activamente en la organización de dicho encuentro, cuya preparación completa se llevó a cabo en su sede sevillana y dos de cuyos miembros, Pedro M. Piñero Ramírez y Salvador Rodríguez Becerra, formaron parte de la Comisión Técnico Científica del Congreso.

Los Premios «Demófilo»

En este año la Fundación Machado, buscando contribuir al sostenimiento y esplendor de las artesanías de nuestra Semana Santa, instituyó un importante galardón como reconocimiento y premio de estas labores: los Premios Demófilo.

La sabiduría popular está presente en todas las manifestaciones de nuestra Semana Santa; a lo largo de varios siglos, esa conmemoración religiosa y nuestra cultura popular se han unido de tal manera que han llegado a cristalizar como una de las expresiones más genuinas de la personalidad de nuestro pueblo.

La cultura del pueblo andaluz en este terreno se ha plasmado sobre todo en las artesanías que configuran la cofradía y los pasos de sus titulares, y en las tradiciones que perpetúan los modos de disponerlos y llevarlos. La permanencia y el acrecentamiento de esa sabiduría contribuye al enriquecimiento de toda la sociedad andaluza.

A favorecer este enriquecimiento quiere contribuir la Fundación Machado resaltando anualmente el buen hacer de los artesanos y profesionales que han convertido las manifestaciones de la Semana Santa en un espacio artístico que hay que proteger cuidadosamente. Con este fin se crea el Premio Demófilo, destinado a reconocer públicamente la labor de tallistas, orfebres, bordadores, carpinteros, floristeros, cereros, capataces o costaleros, priostes, camareros, músicos y saeteros por los siguientes motivos:

1. Continuación de una labor durante años.
2. Calidad de un trabajo que se estrene.
3. Actuación o actividad de carácter efímero.

El jurado de los Premios Demófilo, en su edición de 1988, estuvo presidido por Don Pedro M. Piñero Ramírez, con voz pero sin voto, en su condición de Presidente de la Fundación Machado, y compuesto por: Don Javier Criado Fernández, Don José Luis López López, Don Ramón Queraltó Moreno, Don Javier Rojas Roncero, Don Fernando Salazar Piedro, Don Fernando Vilches Báñez, Don Manuel Cepero Molina, Don Alberto Fernández Bañuls y Don Antonio Zoido Naranjo.

Después de larga deliberación dicho jurado acordó por mayoría conceder los siguientes galardones:

- Premio Demófilo a una larga trayectoria: a los músicos de la familia Font de Anta, con ruego expreso a las autoridades de la Junta de Andalucía para que su patrimonio musical quede, debidamente conservado, en nuestra Comunidad Autónoma.
- Premio Demófilo a una obra permanente: a Don José Guillermo Carrasquilla, por la restauración llevada a cabo en la túnica del Señor de la Sentencia, obra de Juan Manuel Rodríguez Ojeda.



El acto de entrega de los «I Premios Demófilo» estuvo presidido por Don José Rodríguez de la Borbolla

- Premio Demófilo a una actuación u obra efímera: a la cuadrilla del paso de la Virgen de la Cofradía de los Estudiantes.

Dichos Premios se entregaron en la noche del siete de marzo de 1989, en el espléndido marco del patio porticado del Oratorio de San Felipe Neri, en un acto que estuvo presidido por el Excmo. Sr. Don José Rodríguez de la Borbolla, Presidente de la Junta de Andalucía.

Durante la entrega del premio, consistente en una escultura de Isabel Garcíadíaz, la Banda Municipal de Sevilla, dirigida por José Albero, interpretó las marchas «Hiniesta coronada», de J. Albero, «Virgen de los Estudiantes» de Abel Moreno, y «Amargura» de Font de Anta.

Pedro M. Piñero, Presidente de la Fundación Machado, afirmó durante la entrega de los premios que con sus fuerzas y recursos la Fundación seguiría atendiendo la cultura de Andalucía, donde sobresale, como peculiar manifestación, la Semana Santa, «Queremos -dijo- favorecer los resultados y el buen hacer de los artesanos que con su trayectoria artística nos recuerdan que a la Semana Santa no sólo hay que protegerla, sino que hay que mimarla»

Antonio Zoido, director del Área de Artesanías de la Fundación Machado, tras recordar el paralelismo existente entre los galardonados y los inolvidables maestros Ojeda, Franco y Font, respectivamente, pidió al Presidente de la Junta que el patrimonio musical de los Font se quedase en Andalucía.



«Premios Demófilo». Escultura de Isabel Garcíadíaz

Por su parte, José Rodríguez de la Borbolla, al cerrar el acto, glosó la Semana Santa de Sevilla como fiesta primaveral por excelencia y la labor de la Fundación Machado:

«Las últimas y escasas lluvias -dijo- han hecho que en Sevilla empiece a oler a Semana Santa, a primavera y a vida. Este olor se materializa en la iniciativa de la Fundación Machado y en el esfuerzo que ésta realiza en pro de la vida. Con mis palabras, sin referencias bibliográficas como las de mis antecesores en el uso de la palabra, quiero resaltar que con este acto se hace una reivindicación seria de la cultura profunda y rigurosa de la Semana Santa. En Sevilla es más fácil que en ninguna otra ciudad dar el salto de la cultura producto de la artesanía a la cultura de las grandes obras de arte. En esta Semana Santa nuestra, Sevilla da a sus gentes la oportunidad de conocerla por entero, realizando a la vez una llamada para que empecemos a conocer la pintura, la música, la escultura y todas las manifestaciones del arte. Por eso es rigurosa y sería la labor emprendida por la Fundación Machado, que reconoce los méritos de quienes hacen que muchos podamos sentir la vida intensamente, sintiéndonos orgullosos de ser lo que somos y de venir de donde venimos».

Exposiciones

Del día seis hasta el veinticinco de abril estuvo abierta en el café de Placentines, sito en la calle del mismo nombre, una exposición de pinturas sobre cristal, bajo el título genérico de «Tauromaquia», de Pilar García Millán (Málaga, 1954). Dicha exposición estuvo organizada por el Área de Artesanía de la Fundación Machado.

Publicaciones

En septiembre de este año apareció el número 2 de la revista *El Folk-Lore Andaluz* (2ª época) entre cuyas colaboraciones destacan los artículos «El evolucionismo y la evolución del Folklore», de Honorio M. Velasco; «Cartas inéditas de Demófilo a Joaquín Costa», de Juan López Álvarez; «La tienda tradicional sevillana», de Concepción Rioja López; «Etnografía de la transmisión oral en los Guájares», por José Antonio González Alcantud, «Poder e identidad a través de las fiestas: Lanteira (Granada)», de Francisco Checa; «Excepcionales piezas textiles de la escuela de Huelva en algunos museos», de M^a Angeles González Mena, «La Navidad en los Pedroches», de Manuel Moreno Valero; y «El flamenco: un arte de gitanos y andaluces», de Alberto Fernández Bañuls.

Destaca asimismo en el capítulo de publicaciones la coedición con el Ayuntamiento de Sevilla, con motivo de la V Bienal de Arte Flamenco, de los libros *La tierra de María Santísima*, de Benito Mas y Prat; *Danzas españolas*, de Charles

Davillier y Gustavo Doré y carpetas con treinta reproducciones de grabados de Gustavo Doré.

Por último, hay que recordar la publicación y presentación de la edición facsímil de la revista *El Folk-lore Frexnense y Bético-Extremeño*, en la Diputación de Badajoz y posteriormente en la de Sevilla, realizada por los antropólogos Javier Marcos Arévalo, Salvador Rodríguez Becerra y la eficaz y calurosa acogida de Don Manuel Pecellín, director de publicaciones de la Excma. Diputación de Badajoz. En Sevilla fue presentada en el salón de Plenos de la Diputación provincial, con la presidencia de la diputada de Cultura, Doña Isabel Pozuelo Meño, y la directora del Servicio de Publicaciones de la Diputación Doña Antonia Heredia.

1989

Publicación de las Actas del Congreso de Religiosidad Popular

El tres de julio fue presentada en la sede de la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía la obra *La religiosidad popular*, un voluminoso trabajo compuesto por tres amplios tomos, que recoge las Actas del Primer Congreso sobre Religiosidad Popular, organizado por la Fundación Machado en la primavera de 1987. Los tres tomos -que se titulan respectivamente, «Antropología e historia», «Vida y muerte; la imaginación religiosa» y «Hermandades, romerías y santuarios»- constituyen ya, sin falsa modestia, una obra magna de capital importancia, punto de referencia y obligada consulta para los estudiosos del tema. La obra fue editada conjuntamente por la Fundación Machado y la Editorial Anthropos de Barcelona.

Los trabajos que componen este inmenso estudio han sido coordinados y presentados por el historiador Carlos Álvarez Santaló (Universidad de Sevilla) y los antropólogos María Jesús Buxó i Rey (Universidad de Barcelona) y Salvador Rodríguez Becerra (Universidad de Sevilla).

Al acto de presentación asistieron el viceconsejero de Cultura, Luis García Garrido; el Presidente de la Fundación Machado, Pedro M. Piñero; el Director de la Editorial Anthropos, Esteban Mate; y el historiador Carlos Álvarez Santaló, que tomó la palabra como portavoz de los coordinadores de la obra *Religiosidad popular*.

Publicación de «La Casa Salinera de la Bahía de Cádiz»

El viernes 30 de junio tuvo lugar, en la sede del Colegio de Arquitectos de Cádiz, la presentación del libro *La casa salinera de la bahía de Cádiz*, del que es autor el profesor Juan Manuel Suárez Japón, y al que asistieron el Excmo. Sr. Consejero de Obras Públicas y Transportes de la Junta de Andalucía, Don Jaime Montaner; el Excmo. Sr. Presidente de la Diputación Provincial de Cádiz, Don Alfonso Perales, el Presidente del Colegio de Arquitectos de Cádiz y el Presidente de la Fundación, Don Pedro M. Piñero, que presidieron el acto.

En sus breves palabras de presentación, el profesor Suárez Japón recalca la necesidad del estudio y publicación que había llevado a cabo con las siguientes palabras:

«En las marismas transformadas en salinas de la Bahía de Cádiz cristalizó un peculiar modo de poblamiento, con numerosas, aisladas, blancas y poliédricas casas que se asentaron, como navegando, por sobre la híbridas superficies de este salinar atlántico.

La crisis sobrevenida sobre el modo de vida que las creó ha ido paralelamente restando funcionalidad a este caserío y provocando en él un progresivo y veloz proceso de abandono, degradación y ruina que amenaza con producir en pocos años la total desaparición física de estos valiosísimos y únicos modelos de la arquitectura popular gaditana.

Escasamente atendidas por la llamada ciencia oficial, estas arquitecturas sin arquitectos, estas arquitecturas sin *pedigree*, constituyen sin embargo, como señalaba J. Cousenier, «uno de los legados más importantes de la sociedad tradicional a la sociedad industrial».

Homenaje a Julian Pitt-Rivers

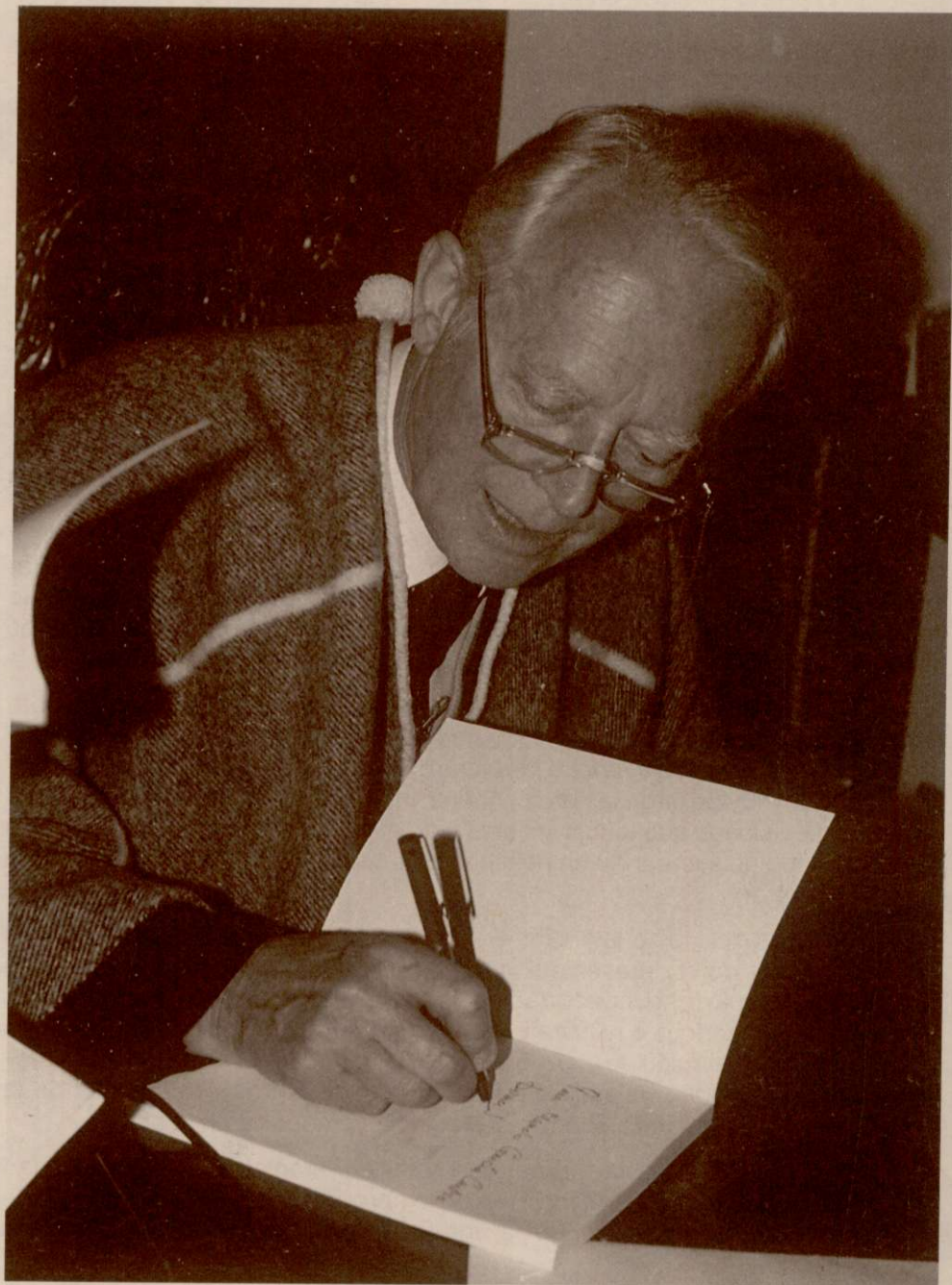
Durante los días 19, 20, 21 y 22 de abril de este año se celebró, a instancias de la Fundación Machado, un Homenaje Andaluz al Profesor británico Julián Pitt-Rivers, en reconocimiento a su contribución al desarrollo de las ciencias sociales en España y Andalucía. Su obra sobre Grazalema -*The people of the Sierra* (1954)-, pionera en este tipo de estudios, ha sido leída por miles de personas y ha influido notablemente en la Antropología cultural de las sociedades mediterráneas, a la vez que ha difundido la cultura andaluza por Europa y América. Como decía el Profesor Piñero Ramírez en la Presentación de los números extraordinarios que la Revista *El Folk-lore Andaluz* le dedicara con motivo de su homenaje:

«Con este trabajo inició don Julián los estudios antropológicos sobre Andalucía tras la guerra civil, al lado de otro libro, de diferente hechura y no muy distinto método, *Al sur de Granada*, de Gerard Brenan. Don Julian -y don Gerardo- han superado muy de largo las precipitadas, impresionistas y parciales -cuando no erróneas- visiones que tantos viajeros extranjeros -y algunos nacionales- nos dieron de Andalucía, creando un pastiche romántico y tópico que tan difícil está resultando borrar».

Los actos del Homenaje a Pitt-Rivers comenzaron el día 19 de abril a las ocho de la tarde con la presentación, en el Aula de Grados de la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad de Sevilla, de su libro *Un pueblo de la sierra: Grazalema*, publicado por Alianza Editorial, y la conferencia «La traducción de una cultura y la traducción de una monografía. Notas a propósito de J. Pitt-Rivers» por el Dr. Don Honorio Velasco, Profesor Titular de Antropología Social de la Universidad Nacional de Educación a Distancia y traductor de la obra.

El jueves día 20, a la misma hora y en el Paraninfo de la Universidad hispalense, pronunció el Dr. Don Pedro Romero de Solís, Profesor Titular de Sociología de la Universidad de Sevilla, una conferencia titulada «De indumentaria taurina: la montera».

En el mismo lugar y hora tuvo lugar el viernes días 21 la presentación de los



Julian Pitt-Rivers firma ejemplares de su libro en Grazalema (Cádiz)

números 3-4 de *El Folk-lore Andaluz. Revista de Cultura tradicional. Homenaje andaluz a Julián Pitt-Rivers*, a cargo del Director de dicha publicación Dr. Don Salvador Rodríguez Becerra. En el mismo acto pronunció una conferencia el homenajeado, Dr. Don Julián Pitt-Rivers, Profesor de la Escuela de Altos Estudios de París, titulada «La lógica onírica». En dichos números de la Revista se contó con las colaboraciones de Joan Frigolé («Aproximación histórico-teórica a *The People of the Sierra* de Pitt-Rivers»), Honorio Velasco («El umbral de lo obvio. Notas a propósito de la traducción al castellano de *The People of the Sierra*»), David D. Gilmore («Los valores del varón. Variaciones sobre un ensayo de Pitt-Rivers»), María Cátedra («La gracia y la desgracia»), José Alcina Franch («Etnología de Andalucía Occidental: un proyecto de investigación veinte años después»), Pedro Gómez García («Palimpsesto de una fiesta popular: Los Palmitos»), Stanley Brandes («Distinciones sexuales en el ritual mortuorio de Monteros»), Francisco E. Aguilera («Vuelta a Almonaster. Tradición y cambio después de diez años con una perspectiva de dieciséis»), Salvador Rodríguez Becerra («La romería del Rocío, fiesta de Andalucía»), Azucena y Reynaldo Fernández Manzano («Las ánimas de la Alpujarra»), Rafael Briones Gómez («Las fiestas patronales del mes de agosto en los Guájares»), Danielle Provansal y Pedro Molina («La ceremonia del Huertecico en Cabo de Gata, Almería»), José Antonio González Alcantud («Etnohistoria del sermón en la baja Andalucía, siglos XVII-XIX»), James Fernández McClintock («Andalucía en nuestras mentes: dos lugares en contraste siguiendo un duelo poético vernacular de finales del siglo XIX»), Henk Driessen («Julian Pitt-Rivers, Andalucía y Etnografía. Una perspectiva personal»), William A. Douglass («La aportación intelectual de Julian Pitt-Rivers»), Juan Manuel Suárez Japón («La Grazalema de Pitt-Rivers, una lectura geográfica de *Los Hombres de la Sierra*»), José Antonio Fernández de Rota («Carta abierta para el homenaje a Julian Pitt-Rivers»), William Kavanagh («Homenaje Andaluz al profesor Pitt-Rivers»), Patricia Martínez de Vicente («¡Va por usted, maestro!»), José Luis González Arpide («Julian Pitt-Rivers y la antropología del Mediterráneo — experiencias parisinas—»), Rafael Pérez Molina («Pitt-Rivers: un ejemplo de antropología sugerente»), Julio Caro Baroja («Las "Escuelas de Magia" en España»), Dominique Fournier («Del sacrificio taurino como estrategia civilizadora»), Pedro Romero de Solís («De indumentaria taurina: la montera»), Enrique Luque Baena («Antropólogos y folkloristas: desencuentros y confluencias»), Susana Tax de Freeman («Buenos vecinos y malos amigos, o las dos caras de la convivencia: la naturaleza de la comunidad»), Jesús Cotreras («Celibato y estrategias campesinas en España»), María Díaz Viana («La cultura oral, hoy: una revisión teórica en torno a las parodias infantiles de ahora»), William A. Christian Jr. («Francisco Martínez quiere ser santero. Nuevas imágenes milagrosas y su control en la España del siglo XVIII»), John Corbin («El mito de la España primitiva»), Carmelo Lisón Tolosana («Notas sobre gastronomía, turismo y cultura»), Javier Marcos Arévalo («La cerdofilia extremeña. Una visión desde la antropología»), Claudio Esteva Fabregat («Metáfora y dialéctica de la cruz en

Mesoamérica»), Francisco Vallecillo («El sentido de las letras en el cante»), Alberto González Troyano («Tipos Populares andaluces en las revistas románticas»), Alfonso Jiménez Romero («Oraciones antiguas»), Manuela Cantón Delgado («La cultura popular a través de las obras de divulgación») y Enrique Jesús Rodríguez Baltanás («Folklore, tradición oral y enseñanza de la literatura»).

Finalmente, el sábado día 22, la villa de Grazalema, su Ayuntamiento y su Alcalde, el Ilmo. Sr. Don Antonio Mateo Salguero, rindieron homenaje al Profesor Pitt-Rivers, en el salón de Plenos de la villa de Grazalema, con un acto académico en el que intervinieron los Profesores Pedro M. Piñero, Juan Manuel Suárez Japón, Salvador Rodríguez Becerra, Sebastián Saucedo, Delegado de Cultura de la Junta de Andalucía y Diego Chao, Delegado de Cultura de la Diputación de Cádiz.

«Cien Fiestas para el 92»

En junio la Fundación Machado y la «Sociedad Estatal para la Exposición Universal de Sevilla 92, S.A.» firmaron un contrato para la realización por parte de la Fundación Machado del proyecto titulado «Cien Fiestas para el 92. Las fiestas tradicionales de España en la Expo-92».

Con ello se pretende ofrecer una selección descriptiva y catálogo de fiestas tradicionales españolas que puedan ser susceptibles de representación y actuación en el recinto de la EXPO-92.

El trabajo supone la selección de fiestas que puedan responder a la funcionalidad para la que se destina y también la observación personal y colaboración de la disponibilidad de los grupos. Para ello se hace necesario, una vez hecha la selección previa a través de la abundante bibliografía, recabar imágenes (fotografías, vídeos, películas, etc.) y estudiar, cuando esto sea posible, la fiesta en su desarrollo real.

Asimismo es imprescindible disponer de un texto etnográfico muy pormenorizado que descubra la fiesta en su contexto para tratar de recrearlo, en la medida de lo posible, en el recinto de la EXPO-92 para que el espectador pueda adentrarse en los valores antropológicos de la misma.

El equipo de trabajo está formado por tres personas con experiencia y conocimiento directo de las fiestas andaluzas y españolas, dirigidas por el Dr. Don Salvador Rodríguez Becerra, autor de numerosos trabajos sobre fiestas, entre los que cabe citar *Guía de fiestas de Andalucía*, (Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, Sevilla, 1982) y *Las fiestas de Andalucía* (Sevilla, Editoriales Andaluzas Unidas, 1985). Como ayudantes de investigación colaborarán la Lcda. Doña M^a del Carmen Medina San Román, que ha trabajado varios años en el equipo de recopilación de fiestas del Museo de Artes y Tradiciones populares de la Universidad Autónoma de Madrid y los Lcdos. Doña Pilar Gil Tébar y Don José Muñoz Gil, ambos pertenecientes a las primeras promociones de Antropo-

logía Social de la Universidad de Sevilla, con un magnífico expediente académico y con experiencia de trabajo de campo.

Exposición de Belenes

En la Navidad de 1989 tuvo lugar la exposición de «Imaginería belenística en España», organizada por la «Asociación del grupo belenístico La Roldana», en la sede de la Delegación Provincial de la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, en la sevillana calle de Castelar. La Fundación Machado y en concreto su Área de Artesanía colaboró en el diseño y la organización de dicha exposición y aportó una ayuda económica. Todos estos trabajos se llevaron a cabo bajo la dirección de Don Manuel Cepero Molina, gerente de la Fundación.

La muestra consistió en una amplia recopilación de piezas belenísticas de los últimos tiempos, desde el siglo XVII hasta hoy. Así, se pudieron ver desde las conocidas imágenes de Triana, vendidas antiguamente en las cacharrerías hasta otras obras de las escuelas granadinas o sevillana, culminando su recorrido con exponentes de los trabajos actuales, seguidores estos últimos, en su mayoría, de la escuela napolitana. Entre otros autores, estuvieron representados los contemporáneos Martín Castells y Mayo, de Madrid, artitas de la escuela de Olot y el andaluz Angel Martínez «Angelillo», escultor de principios de siglo que vestía sus piezas con trajes andaluces.



El Delegado de Cultura D. Antonio Pozanco en compañía de algunos miembros de la Comisión ejecutiva

1990

II Premio «Demófilo»

El veintiocho de marzo de este año, en el patio del Oratorio de San Felipe Neri, ha tenido lugar la entrega de los II Premios Demófilo, correspondientes al año 1989. En dicho acto ofreció un concierto la Banda Municipal de Sevilla, dirigida por el maestro Don José Alberó, interpretándose las marchas «Esperanza Macarena» de Pedro Morales, «Virgen del Valle» de Vicente Zarzuela y «Estrella sublime» de Manuel López Farfán.

En esta ocasión se otorgaron los siguientes premios:

- El premio a una larga trayectoria continuada a la Centuria Romana de la Hermandad de la Macarena, que desde hace más de un siglo es elemento importantísimo en la tarde del Jueves Santo y madrugada del Viernes.
- El premio a una obra de arte o artesanía de carácter duradero realizada en el año, se otorgó al equipo restaurador del Instituto de Conservación y Restauración de Bienes Culturales del Ministerio de Cultura, por el proceso llevado a cabo en la imagen del Santísimo Cristo de la Fundación de la Hermandad de los Negritos.
- El premio a una labor efímera se ha concedido a Manuel Palomino, autor del exorno floral del paso de la Virgen del Valle, que ha sabido recuperar, engrandeciéndola, una antigua tradición.

El Jurado que otorgó los Premios Demófilo en su segunda edición estuvo presidido, sin voto, por Don Pedro M. Piñero Ramírez, y compuesto por Don Alberto Fernández Bañuls, Don Manuel Cepero Molina, Don Antonio Zoido Naranjo, Don José A. Garmendía, D. Antonio Sancho, Don Angel López López, Don Fernando Salazar Piedro, Don Fernando Vilches y Don José Luis Diana Vilches.

En esta ocasión los Premios Demófilo han estado patrocinados, junto con la Fundación Machado, por Wagons Lits, Clínica del Sagrado Corazón y Banco Meridional. Los galardonados fueron obsequiados con una escultura de la artista Isabel Garcíadíaz. Presidió el acto el consejero de Educación y Ciencia Don Antonio Pascual.

Publicaciones

A primeros de año tuvo lugar la aparición del libro *El Romancero. Tradición y pervivencia a fines del siglo XX*, que recoge las Actas de las ponencias y comunicaciones presentadas al IV Coloquio Internacional del Romancero celebrado en 1987 que fue organizado por la Fundación Machado. La edición del libro

estuvo al cuidado de los profesores Don Pedro M. Piñero, Dña. Virtudes Atero, Don Enrique J. Rodríguez Baltanás y Dña. M^a Jesús Ruiz Fernández. La publicación

de dicho volumen ha sido posible gracias a un acuerdo de coedición entre el Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz y la Fundación Machado.

Otro hito importante en el apartado de publicaciones fue la presentación, a finales de septiembre, en el Patio del Rectorado de la Universidad de Sevilla, del libro de José el de la Tomasa *Alma de Barco*, editado conjuntamente por la Fundación Machado y PROCUANSA. El libro, que recoge las letras de José Giorgio Soto, José el de la Tomasa, cuenta con una introducción en la que José María Pérez Orozco, Gabriela Fernández y Mercedes Maturranz, componentes del Equipo Arriate que



El Consejero de Educación y Ciencia D. Antonio Pascual presidió la entrega de los «Premios Demófilo». En las fotos, los representantes del Banco Meridional, Wagons Lits y Clínica Sagrado Corazón entregan las estatuillas a D. Manuel Palomino y al Capitán de la Centuria Macarena

en el seno de la Fundación Machado ha emprendido la recopilación y estudio de las coplas flamencas, analizan las características léxicas y fonéticas de este poeta popular, hijo de la Tomasa y de Pies de Plomo. En el acto de presentación del libro interpretaron letras de Giorgio Soto los cantaores José Sánchez Bernal «Naranjito de Triana» y Calixto Sánchez, que estuvieron acompañados a la guitarra por Pedro Bacán y Manolo Franco.

En este año apareció el número 5 de *El Folk-lore Andaluz* que recoge, entre otros, dos interesantes artículos, el primero la reedición del clásico «Haciendas y Cortijos sevillanos» del profesor Antonio Sancho Corbacho (†) y otro del profesor Julian Pitt-Rivers sobre el sueño.

Premio «Antonio Machado»

Al igual que en años anteriores, la Fundación Machado ha colaborado con el Excmo. Ayuntamiento de Sevilla en la concesión del Premio de Poesía «Antonio Machado», que convoca la Junta Municipal de los distritos I y II. En esta ocasión, el premio recayó en el poeta Juan Luis López Anglada. El jurado, que estuvo presidido por el Concejal de Cultura del Excmo. Ayuntamiento, Don Bernardo Bueno, estuvo formado entre otros por los escritores Don Ramón Reig, Don Fausto Botello, Don Julio M. de la Rosa y Don Pedro Rodríguez Pacheco, este último en representación de la Fundación Machado.

Traducción de los «Cantes Flamencos» de Schuchardt

A mediados de noviembre, coincidiendo con la entrega del Primer Premio Demófilo de Arte Flamenco, se presentó en el Centro Comercial de El Corte Inglés de Sevilla la traducción al español, realizada por Gerhard Steingress, Eva Feenstra y Michaela Wolf, la obra *Los cantes flamencos*, de Hugo Schuchardt, ciento ocho años después de que su autor la publicase por primera vez en alemán en la *Zeitschrift für romanische Philologie*, y que ha sido desde entonces punto de referencia para los estudios del flamenco que, sin embargo, no disponían de una versión española.

I Premio «Demófilo» de Arte Flamenco

El I Premio «Demófilo» de Arte Flamenco, instituido por la Fundación Machado con el deseo de destacar una aportación extraordinaria en cualquiera de las facetas de este arte, recayó en Pedro Bacán, una de las primeras guitarras flamencas de España y creador de un espectáculo, «Nuestra historia al Sur», que dejó huella indeleble en la memoria y el sabor de cuantos tuvieron la fortuna de contemplarlo en el escenario del «Lope de Vega», dentro de la programación de la VI Bienal de Flamenco «Ciudad de Sevilla». El galardón, que tiene asimismo



Mesa presidencial (arriba) y Pedro Bacán, «I Premio Demófilo de Arte Flamenco», acompañado del pintor Juan Valdés (abajo)

carácter bienal, está copatrocinado por El Corte Inglés, en cuyo centro comercial se desarrolló todo el ceremonial de la entrega bajo la presidencia de Don Francisco Javier Peinado, Director de El Corte Inglés; Don Pedro M. Piñero, Presidente de la Fundación Machado y Don Manuel Cepero Molina, Presidente del jurado calificador, que estuvo compuesto por Don Francisco Díaz Velázquez, Don Alberto Fernández Bañuls, don Reynaldo Fernández Manzano, Don Emilio Jiménez Díaz, Don Alfonso Jiménez Romero, Don Francisco Lira Campos, Don Federico Moreno Tenor, Don Pedro M. Piñero Ramírez, Don Pedro Peña Fernández, Don José Romero Jiménez, Don Antonio Zoido Naranjo y Don Enrique J. Rodríguez Baltanás, que actuó como secretario.

En la exposición oral del premio y la participación de la firma comercial intervinieron D. Francisco Javier Peinado, Don Antonio Zoido, Don Pedro Bacán, que reclamó con una total transparencia ayuda para el estudio de fórmulas nuevas del flamenco que puedan enriquecer esta faceta de nuestra cultura popular, y Don Pedro M. Piñero.

En «Nuestra historia al Sur» intervinieron junto a su creador, en el cante, Bastián Bacán, Pedro Peña, Mahuel de Paula, Diego el Cabrillero, Pepa de Benito y Enrique Soto. En los bailes aportaron sus esencias personales Diego el de la Maugara, Concha Vargas y Fernanda Peña. En las guitarras colaboraron, junto a Pedro Bacán, Manuel de Pama y David Sierra, aunque en el recuerdo de aquella noche de inolvidables contenidos fueran los niños de Pedro Peña parte sustancial de la obra.

En el acto fue presentado la edición española de la obra *Los cantes flamencos*, del romanista austríaco Hugo Schuchardt, y de la que se ha hecho referencia más arriba.

Convenio con la Consejería de Obras Públicas y Transportes

El 8 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. Don Juan José López Martos y el Presidente de nuestra entidad, Don 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, estando interesadas en fomentar y difundir la producción tanto científica, técnica como cultural. Partiendo de estos presupuestos, ambas instituciones acordaron mediante el instrumento jurídico que representa el presente convenio, promover la realización de seminarios, jornadas, conferencias y cualesquiera otras actividades 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.

1991

III Premio Demófilo de Semana Santa

En el Patio del Oratorio de San Felipe Neri tuvo lugar el 13 de marzo de 1991 la entrega de los III Premios Demófilo a las artesanías y labores de la Semana Santa.

El Jurado, bajo la presidencia de D. Pedro M. Piñero, estuvo compuesto además por D. Manuel Cepero Molina, D. Javier Criado Fernández, D. José Antonio Garmendia, D. Alberto Fernández Bañuls, D. Angel López López, D. Fernando Salazar Piedro, D. Antonio Sancho Royo, D. Fernando Vilches Báñez y D. Antonio Zoido Naranjo, acordó conceder los siguientes galardones:

- A la larga trayectoria continuada a la Familia Santizo, que desde hace cerca de un siglo contribuye decisivamente al esplendor de las estaciones de nuestras cofradías.
- A la obra de arte o artesanía de carácter duradero realizada en el año, 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.



Acto de entrega de los «III Premios Demófilo de Semana Santa». Antonio Burgos responde en nombre de los premiados



Don Juan Manuel Suárez Japón, Consejero de Cultura entrega su Premio a Don Antonio Burgos (arriba).
Don Pedro M. Piñero saluda a Don Jesús Repetto en presidencia de Don Manuel Cepero (abajo)

- A la labor efímera se ha concedido a D. Antonio Burgos por su recuadro «Las manos del Gran Poder», publicado el Domingo de Ramos de 1990 en el diario ABC de Sevilla que, siguiendo la estructura del pregón, hace un espléndido cuadro costumbrista del acontecer del día.

El acto de entrega de los Premios estuvo presidido por el Excmo. Sr. Consejero de Cultura y Medio Ambiente de la Junta de Andalucía, D. Juan Manuel Suárez Japón y contó con el acompañamiento musical de la Banda del Regimiento Soria 9.

Publicaciones

En coedición con la Consejería de Educación y Ciencia, la Fundación Machado ha publicado una colección de cuentos de tradición oral recogidos en la localidad sevillana de El Arahál por el profesor y dramaturgo Alfonso Jiménez Romero titulada *La Flor de la Florentena* con prólogo, transcripción y notas a cargo de Melchor Bautista y Juan Antonio del Río Cabrera.

También en coedición, esta vez con la Excma. Diputación Provincial de Córdoba, apareció el libro de José Cobos Ruiz de Adana y Francisco Luque-Romero Albornoza titulado *Exvotos de Córdoba*, que fue presentado en el Palacio de la Merced de esa ciudad el sábado 18 de mayo de 1991 por el Prof. Salvador Rodríguez Becerra, autor del prólogo.

Merece así mismo destacarse en el capítulo de publicaciones la aparición de los números 6 y 7 de la revista *El Folk-Lore Andaluz*. En el número 6 de la revista destacan las colaboraciones de Manuela Cantón Delgado («Construcción y deconstrucción de discurso. El conocimiento cultural sobre los géneros en Triana»), Alejandro Casado y Francisco Checa («El Palo: una jornada festiva de ruido y fuego»), Manuel Moreno Valero («Celebración de la cruz en Los Pedroches»), Enrique J. Rodríguez Baltanás («Más sobre fantasmas en la literatura de los andaluces»), Jean Paul Tarby («Presencia del cuerpo en la poética gitanoandaluza»), Manuel Garrido Palacios («Apuntes etnográficos alrededor del niño»), J.A. Ruiz Gil, J.J. López Amador y E. Pérez Fernández («Navazos y viñas de arena»), Fernando Flores del Manzano («Dependencias agropecuarias en la casa extremeña»), Juan Castro Prieto («Los materiales de las construcciones rurales»), María del Carmen Medina («Autos sacramentales en Andalucía»), Rafael Portillo García y Manuel José Gómez Cara («Ceremonias de la Semana Santa andaluza y el teatro inglés medieval») y Carmen Castilla Vázquez («Andalucía en Etnografía española»).

El último de los números citados constituye un homenaje al que fuera socio fundador de nuestra entidad y miembro de su Patronato y Comisión Ejecutiva Don Francisco Vallecillo Pecino. En sustitución de dicho socio fundador fallecido, se

acordó incorporar al Consejo de Redacción de la Revista al Profesor de Literatura Española y Doctor en Filología Hispánica por la Universidad de Sevilla D. Enrique J. Rodríguez Baltanás, Secretario de la Fundación Machado, cargo en el que había sustituido a D. Francisco Díaz Velázquez, al cesar éste a petición propia, tras haber sustituido a su vez a D. Alberto Fernández Bañuls, que pasó a desempeñar el cargo de Vicepresidente de la Fundación.

Convenio con la Consejería de Educación y Ciencia

El día 11 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 Ramírez, en el que ambas instituciones valoran que la investigación 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, entre ellos muy especialmente los relativos a 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 suscriben entre estas entidades convenios particulares que puedan ir concretando el presente Convenio Marco. Concretamente, ya se ha materializado un convenio para el asesoramiento del Departamento de Cultura Andaluza del Instituto Andaluz de Formación y Perfeccionamiento del Profesorado para el proyecto «Juan de Mairena» de Literatura, en el que toman parte, como representantes de la Fundación Machado, los profesores D. Enrique J. Rodríguez Baltanás y D. Antonio José Pérez Castellano.

Conciertos de Primavera en el Pabellón Mudéjar

El viernes 3 de mayo tuvo lugar el que se quiere sea el primero de una serie de Conciertos de Primavera en el Pabellón Mudéjar. En esta ocasión como fruto de la colaboración entre el Ayuntamiento de Azuaga (Badajoz), el Museo de Artes y Costumbres Populares y la Fundación Machado fue ofrecido un concierto a cargo de la Orquesta Municipal de Cuerda de Azuaga dirigida por el profesor rumano Zoltan Tokos.

Exposición Chateaux Bordeaux

Como fruto de la colaboración entre la Fundación Machado, la Dirección General de Arquitectura y Vivienda de la Consejería de Obras Públicas de la Junta de Andalucía y el Museo de Artes y Costumbres Populares de Sevilla se presentó en Sevilla la Exposición titulada «Chateaux Bordeaux: historia y renovación de la arquitectura del vino» que reunió del 11 de abril al 16 de junio unas ciento cincuenta obras, entre pinturas, maquetas, fotografías y planos, en las que se evocaba el patrimonio arquitectónico, urbano y paisajístico de la región francesa de Burdeos.

La exposición, creada por el Centro Georges Pompidou de París, pretende establecer una relación entre la arquitectura y la producción de vinos. Por parte



Patio del Museo de Artes y Costumbres Populares. Sevilla

de la Fundación Machado se pretende que esta muestra sirva como arranque de una investigación sobre la arquitectura del vino en Andalucía que pudiera culminar en una gran exposición que lograra mostrar para Andalucía algo semejante a lo expuesto por los franceses en relación a Burdeos. En el acto de inauguración se contó con la presencia del Consejero de Obras Públicas, Excmo. Sr. D. Juan José López Martos, la Directora General de Arquitectura y Vivienda, D.^a María Dolores Gil, la Administradora General del Centre Georges Pompidou, Marion Julien y el autor de la exposición, el arquitecto Jean Dethier, junto con el Presidente de nuestra Fundación, D. Pedro M. Piñero, y el Secretario de la misma, D. Enrique J. Rodríguez Baltanás, que ha sido el responsable máximo de esta muestra en nombre de la Fundación Machado.

Seminario Hispano-Alemán de Romancero

Merced a la cooperación entre la Universidad de Colonia (Alemania), la Universidad de Sevilla y la Fundación Machado se ha puesto en marcha un Seminario Hispano-Alemán de investigación y estudio del Romancero andaluz de tradición oral, bajo la dirección de los profesores Cristian Wentzlaff-Eggebert y Pedro M. Piñero. Concretamente, este proyecto se dividió en dos fases. En la primera de ellas los investigadores Virtudes Atero, María Jesús Ruiz y Antonio José Pérez Castellano, componentes del área de Romancero de la Fundación, se trasladaron en el mes de abril a la Universidad de Colonia en donde impartieron un cursillo intensivo de carácter teórico sobre el romancero oral español.

En la segunda fase, un grupo de estudiantes de la Universidad de Colonia, que habían seguido el cursillo teórico, se trasladaron en mayo a la localidad onubense de Galaroza para, bajo la dirección del Equipo de Romancero de la Fundación Machado, realizar una encuesta por diversos enclaves de la Sierra de Aracena. Dada la positiva evaluación de esta experiencia se pretende que la misma tenga continuidad en años venideros, propiciando así la investigación de un ejemplo notable de conservación de literatura oral en un contexto intereuropeo.

HA MUERTO JOSE MIGUEL DE BARANDIARAN (1889-1991)

Cuando este número estaba ya en la imprenta recibimos la noticia de la muerte de José Miguel de Barandiarán, acaecida el 21 de Diciembre. El Folk-Lore Andaluz, Revista de cultura tradicional, se une al pesar de los estudiosos de la cultura vasca y ofrece este pequeño homenaje al que fuera patriarca de la etnología de Euskadi, reproduciendo la nota necrológica del profesor Joan Prat de la Universidad de Barcelona (Tarragona), aparecido en el diario El País, el domingo 22 de Diciembre de 1991.

Con la muerte de José Miguel de Barandiarán, desaparece uno de los fundadores de la etnología ibérica y un investigador que ha gozado de un enorme prestigio social e intelectual en su país, a pesar de que su obra ha tenido una escasa difusión fuera de las fronteras de Euskadi.

Barandiarán ya tuvo un papel destacado en el Primer Congreso de Estudios Vascos, celebrado en Oñate en 1918, y allí, junto con Telesforo de Aranzadi y Enrique de Eguren, dejó sentadas las bases de una etnología más rigurosa y profesional que las recopilaciones folclóricas, de base patriótica y romántica, que habían predominado. Poco después, Barandiarán fundaba la Sociedad de Eusko Folklore (1921) y publicaba un pequeño artículo programático titulado *Nuestro empeño*, que el autor ha seguido con una asombrosa fidelidad a lo largo de su prolongada y fecunda vida profesional. El objetivo fundamental que allí se declaraba no era otro que el estudio del hombre y del pueblo vasco que Barandiarán ha abordado desde múltiples perspectivas, que incluyen sus trabajos de prehistoria, arqueología, paleontología, antropología física, etnografía, folclor, etcétera. No menos variados son los temas y objetos de estudio por los que se ha interesado: la raza, la lengua, las costumbres, los fueros, la mitología, la religión y un larguísimo etcétera.

Hilo conductor

Pero, a pesar de la variedad de temas tratados y de la diversidad de enfoques utilizados, el hilo conductor de toda su obra es siempre el mismo: demostrar la radical originalidad y singularidad del pueblo vasco y, por consiguiente, marcar sus notables diferencias con el resto de pueblos ibéricos. Para

Barandiarán, lo vasco tiene una existencia inmemorial que se refleja a través de los rasgos diferenciales y permanentes que se manifiestan en la raza, la lengua y la cultura del país. De esta forma, las costumbres, prácticas y creencias originadas hace milenios continúan perviviendo sin apenas modificaciones entre las capas campesinas y rurales, con lo cual la investigación etnológica confirma y corrobora (o así se cree al menos) las pruebas aportadas por la arqueología y la prehistoria y viceversa. Raza, lengua y cultura del pasado y del presente forman, pues, un todo inseparable y original —la cultura *euskaldun* auténtica— a cuyo estudio Barandiarán ha dedicado toda su vida.

A menudo, la lectura de su obra me ha recordado los escritos de Sabino Arana. Y pienso que una lectura sistemática y en paralelo de ambos demostraría la íntima relación de planteamientos y pensamientos de estos dos patriarcas de la cultura vasca.

Joan PRAT

III CONGRESO DE FOLCLORE ANDALUZ

Durante los días 6, 7, 8 y 9 de diciembre de 1990, se ha celebrado en Almería el III Congreso de Folclore Andaluz, organizado por una Comisión integrada por representantes de los grupos folclóricos, antropólogos, investigadores y estudiosos de las ocho provincias andaluzas, y bajo el patrocinio de la Consejería de Cultura y Medio Ambiente de la Junta de Andalucía, con la colaboración de los Ayuntamientos y Diputaciones Provinciales Andaluzas y de la Caja de Ahorros de Almería.

El Congreso estuvo dedicado a la memoria de D. Ramón Menéndez Pidal, gran estudioso del Romancero; D. Manuel García Matos, experto folclorista, y a dos compositores almerienses: los Maestros Padilla y Gaspar Vivas, en un intento de recuperar la figura de ambos músicos para la historia.

El acto de apertura estuvo presidido por D. Pedro Navarro Imberlón, Director General de Fomento y Promoción Cultural de la Junta de Andalucía; D. Santiago Martínez Cabrejas, Alcalde de Almería; D. José Ruiz Fernández, Presidente de la Comisión Organizadora del Congreso, y D.^a Adela Barranco Fernández, Secretaria General del mismo, ante la presencia de más de 250 congresistas.

Tras unas palabras de bienvenida por parte de los componentes de la mesa presidencial, el Director del Museo de Artes y Costumbres Populares de Sevilla, D. Salvador Rodríguez Becerra, hizo una semblanza del conferenciante inaugural, D. Luis Díaz Viana, antropólogo y miembro del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, quien disertó sobre el tema «Folclore y Antropología en España».

Los trabajos de los investigadores presentados al Congreso se agruparon en torno a cuatro áreas:

- 1.^a Literatura de Tradición Oral.
- 2.^a Recuperación de Música, Danza e Indumentaria Tradicional.
- 3.^a Medicina Popular.
- 4.^a Comunicaciones Libres.

La mañana del día 7 estuvo dedicada al Área de Literatura de Tradición Oral, cuya ponencia estuvo a cargo de D. Pedro Córdoba Montoya, bajo el sugestivo título de «Lo dicho y lo no dicho en la Tradición Oral», que despertó una gran expectación entre los asistentes.

En esta Área se presentaron hasta un total de nueve comunicaciones, destacando los trabajos presentados por el Seminario Socio-Lingüístico de Tradición Oral de Granada, coordinado por D. Antonio Romero López, y el presentado por la Fundación Machado de Sevilla, y más concretamente, el equipo integrado por D.^a María Jesús Ruiz, D.^a Virtudes Atero, D. Enrique Rodríguez Baltanás y D. Pedro Piñero, sobre el romancero andaluz.

Asimismo, hay que mencionar las aportaciones hechas por los gaditanos D. Juan Antonio del Río Cabrera y D. Melchor Pérez Bautista, sobre «El cuento maravilloso en Andalucía», así como también otras experiencias interesantes de índole más localista: la presentada por D.^a María del Carmen Tizón Bernabé (Tarifa-Cádiz); la presentada por D. Germán Tejerizo Robles (Granada); la presentada por D. Manuel Garrido Palacios (Alosno-Huelva); y la presentada por los profesores de Motril (Granada), D. Antonio Martínez Morales y D. Francisco Checa Olmos.

Por la tarde, se trató el tema de la recuperación de la Música, Danza e Indumentaria Tradicional. Esta vez fue D. Antonio Martín Moreno, Catedrático de Historia de la Música de la Universidad de Granada, quien desarrolló una ponencia de contenido polémico: «El Folclore musical andaluz como disciplina universitaria».

En cuanto a las comunicaciones presentadas a esta Área, todas ellas de gran interés, su temática era muy variada: desde algunas experiencias de ámbito reducido (Escuela Municipal de Folclore de Almería; Indumentaria tradicional de

Adra; Bailes alpujarreños; Cuadrillas de Animas de la comarca de los Vélez; sobre Gaspar Vivas; Indumentaria de los Moros y Cristianos en La Alpujarra...), hasta algunos estudios de investigaciones histórica, como el presentado por D.^a Elena Pézzi «Los llamados 'bailes de cascabel' y los moriscos, o el de D.^a María Isabel Jiménez Jurado, «Influencias moriscas en la indumentaria tradicional almeriense», sin olvidar el magnífico estudio sociológico realizado por el Catedrático de Sociología de la Universidad de Granada, D. Julio Iglesias de Ussel, sobre un tema de máxima actualidad: «El baile por Sevillanas, ¿una danza regional?».

El sábado, día 8, por la mañana fue el Area de Medicina Popular quien acaparó la atención de los estudiosos de Folclore Andaluz por su carácter novedoso. Comenzó la sesión con una ponencia expuesta de forma magistral por D. Emilio Balaguer Perigüel, Catedrático de Historia de la Medicina de la Universidad de Alicante, sobre «La aportación de los folcloristas andaluces a la Medicina popular y a la moderna Antropología médica».

Seguidamente, tras una comunicación conjunta presentada por las profesoras de Madrid, D.^a Gloria López de la Plaza y D.^a Cristina Segura Graiño «La Medicina popular en el Reino de Granada en el siglo XVIII», se entró de lleno a estudiar el tema del curanderismo de la mano de D. Manuel Amezcua Martínez, Técnico Sanitario de Jaén, cuyo colofón fue la Mesa redonda que se organizó bajo el sugerente título «La práctica de la Medicina popular», con participación de dos Catedráticos de Universidad (D. Emilio Balaguer y D. Miguel Guirao Pérez); la Antropóloga D.^a Danielle Provansal; el estudioso, D. Manuel Amezcua; y los curanderos, D. Antonio Sáez Salvador, del campo de Níjar, y D. Miguel Miñarro, de Lorca. Dicha Mesa redonda fue moderada por el Decano de la Facultad de Humanidades de Almería, D. Pedro Molina García.

Mención especial merecen las comunicaciones presentadas por D. Jorge Luis Marimón Martínez, sobre el tema de la magia en algunas poblaciones del Norte de Africa, y la de D. Miguel J. Carrascosa Salas, sobre las características histórico-antropológicas del hombre alpujarreño, tema éste que ya fue estudiado a finales del siglo pasado por el Dr. Olóriz Aguilera tras realizar un viaje por los principales pueblos de la comarca alpujarreña.

Y ya por la tarde se desarrolló la última de las Areas programadas, iniciándose con una ponencia conjunta elaborada por D.^a Danielle Provansal, Profesora titular de Antropología de la Universidad de Barcelona, y por D. Pedro Molina, antropólogo almeriense, bajo el título «Propiedad y trabajo en la economía del espacio».

Las comunicaciones presentadas en esta Area, al ser de temática libre, versaron sobre las materias más dispares: «El papel de la mujer en la Fiesta»; «Fiesta de moros y cañas en Berja (siglo XVII)»; «Cruces de Añora»; «Folclore 'light' para turistas»; «Investigación y rescate folclórico en Alboloduy»; «Humor y

rito en Andalucía»; «Las campanas de Granada»; «Muestrario de acción de gracias»; para terminar con la enseñanza del Folclore andaluz, base del cante flamenco, de D. Alfredo Arrebola.

Finalmente, el domingo por la mañana se celebró el acto de clausura del Congreso, emitiéndose un Comunicado, a modo de conclusiones generales, de la Comisión Organizadora y del Comité Técnico-Científico, y tras diversas intervenciones donde los congresistas aportaron sus propias sugerencias para futuros Congresos, fue clausurado por el Director del Centro de Documentación Musical de Andalucía, D. Reynaldo Fernández Manzano, en representación de la Consejería de Cultura y Medio Ambiente de la Junta de Andalucía.

Sólo me queda por reseñar en esta apretada crónica que, junto a las sesiones de trabajo del Congreso, se programaron una serie de actividades paralelas y complementarias del mismo, destacando la presentación de las Actas del II Congreso de Folclore Andaluz, celebrado en Sevilla; la proyección de documentales sobre «Fiestas de Andalucía», serie dirigida por Francisco García Novell, para Canal Sur TV, y asesorado por Salvador Rodríguez Becerra, que estuvieron presentes en las proyecciones; una velada de Trovo en el marco incomparable de la Peña Flamenca «El Taranto»; una Exposición de Indumentaria Tradicional Andaluza, en el Patio de Luces de la Diputación Provincial de Almería, con la presencia de más de 60 trajes de las ocho provincias andaluzas, entre ellos los de los «Seises» de la Catedral de Sevilla y los de la Catedral de Granada; cerrando este III Congreso de Folclore Andaluz con toda brillantez, una Muestra de Informantes Andaluces, que nos deleitaron con sus bailes y sus canciones de antaño, en el recoleto Teatro Cervantes de Almería.

En definitiva y a modo de conclusión, puede afirmarse sin ningún tipo de rubor, que el Congreso de Almería brilló con luz propia y estuvo a gran altura, sin desmerecer en absoluto de los Congresos celebrados en años anteriores en Granada (1986) y en Sevilla (1988), algutinando a un gran número de estudiosos del Folclore Andaluz: antropólogos, historiadores, médicos, filólogos, grupos de música y danza, musicólogos, etc.

Felicitémosnos todos.

José RUIZ FERNANDEZ

EL CENTRO DE CULTURA TRADICIONAL DE SALAMANCA

El Centro de Cultura Tradicional fue creado en 1975 por la Diputación de Salamanca, comenzando su actividad docente como Escuela de Tamborileros. Posteriormente, y tras la ampliación de las materias, pasó a ser Escuela de Folklore Salmantino. En 1982 se transformó, finalmente, en Centro de Cultura Tradicional, abriendo nuevas vías de actuación, siempre centradas en el campo de la Etnografía. Actualmente el Centro cuenta con una media anual de mil quinientos alumnos, que asisten a las distintas asignaturas del curso ordinario, así como a los cursos extraordinarios de verano.

Objetivos y actividades

Las actividades del Centro se articulan en torno a cuatro objetivos básicos:

I. Docencia

La programación del curso ordinario (septiembre-junio) incluye un total de doce materias, repartidas en tres áreas, e impartidas por una plantilla de catorce profesores:

A) Area de Música, Canto y Baile:

- Canto y percusión: se estudia, a través de un muestrario representativo, el cancionero tradicional salmantino. Este curso tiene una duración de dos años.
- Baile y danza: Iniciación a los distintos tipos de bailes y danzas tradicionales de Salamanca (charradas, fandangos, jotas, rosca, paleos, ramos, etc.). Duración del curso: dos años.
- Gaita y tamboril: Estudio y desarrollo prácticos de los distintos ritmos de tamboril e iniciación y progresivo perfeccionamiento de la gaita. Duración: tres años.
- Dulzaina y redoblante: Introducción al instrumento y su evolución histórica. Ritmos y sonos tradicionales de la provincia de Salamanca. Duración: tres años.

B) Area de Artesanía

- Alfarería: Aproximación a las materias primas, el torno, manipulado del barro, decoración, vidriado y cocción. Realización de piezas tradicionales. Duración: dos años.

- Arte popular: Recuperación de las técnicas, diseños y piezas del llamado *arte pastoril* (punzones, cruces y rosarios en hueso; colodras y cajas de asta; saleros y espeteras en corcho, etc.) Duración: dos años.
- Bordado de indumentaria: Técnicas y diseños para la confección de algunos trajes populares de Salamanca. Duración: tres años.
- Bordado popular: Reproducción de piezas ornamentales (paños, colchas, etc.). Duración: tres años.
- Cestería: Realización de diferentes piezas tradicionales en mimbre. Duración: dos años.
- Encaje de bolillos: Realización de diversos tipos y modelos de puntillas en cadeneta, punto entero, medio punto, punto real y otros. Duración: dos años.
- Gastronomía: Curso práctico de gastronomía tradicional salmantina (diversos tipos de platos, repostería y licores). Duración: cuatro meses.

C) Area de teoría e investigación

- Seminario de folklore y cultura tradicional: Estudio de las tradiciones populares y su significado. Las fiestas, el ciclo vital, los conocimientos prácticos (medicina, veterinaria y meteorología populares), magia y superstición, literatura de tradición oral, religiosidad popular, etc. Duración: un año.

Durante los meses de verano se programan, en colaboración con la Universidad de Salamanca, cursos sobre «Cultura popular española» para alumnos extranjeros, que vienen desarrollándose desde 1982, con asistencia de especialistas y profesores de español.

II. Recuperación

Este segundo objetivo del Centro persigue la salvaguarda del acervo cultural de tipo tradicional, a través de la aplicación de cuestionarios monotemáticos de campo en toda la provincia, la grabación videográfica, fonográfica y la captación fotográfica de las fiestas, artesanía, arquitectura, indumentaria, folklore musical, etc.

Estos materiales conforman el archivo del Centro.

III. Investigación

Diferentes grupos de investigadores realizan estudios y análisis monográficos, con trabajos de campo específicos, o bien con la evaluación de los materiales ya recuperados.

El Centro intenta potenciar, a su vez, la investigación fuera de sus ámbitos, facilitando métodos, materiales y la publicación de los resultados.

IV. Divulgación

Las actividades divulgativas del Centro se centran en la organización de cursos monográficos, ciclos de conferencias, exposiciones, proyecciones y ciclos de cine, así como la celebración anual del «Aula de Universidad y Etnología», en la que participan profesores y alumnos de las universidades de Castilla y León, y en la que se analizan los resultados de los estudios llevados a cabo durante el año en cada una de las facultades, dentro del área de Antropología Cultural o Etnografía, y que, previamente, han sido enfocados a un tema elegido en común.

El Centro también ofrece sus servicios de asesoramiento a alumnos, investigadores, asociaciones culturales y otros colectivos interesados por la cultura tradicional y mantiene abierta una biblioteca especializada en Antropología, etnografía y folklore con más de 2.500 volúmenes.

Finalmente, el Centro cuenta con un servicio propio de publicaciones en cuyo catálogo se incluye un fondo bibliográfico de 32 títulos, pertenecientes a cinco colecciones, así como otro discográfico de cinco títulos. Próximamente se abrirá un nuevo fondo de vídeos. Algunas de estas publicaciones han merecido premios nacionales por su calidad. A través de estas publicaciones, el Centro de Cultura Tradicional mantiene abierto intercambio con todas aquellas instituciones, asociaciones o entidades que realizan publicaciones relacionadas con la cultura tradicional.

Para mayor información pueden dirigirse a:

CENTRO DE CULTURA TRADICIONAL
Diputación de Salamanca
Plaza de Colón, 4
37001 Salamanca

PROGRAMA DE DOCTORADO EN ANTROPOLOGIA SOCIAL Y CULTURAL
UNIVERSIDAD DE GRANADA.
Bienio 1991-93

Este programa de Doctorado en Antropología Social y Cultural pretende insertarse en el desarrollo de los estudios e investigaciones que en Antropología viene haciéndose en la Universidad de Granada y, en general, en el entorno de Andalucía Oriental.

La precaria situación de los estudios de Antropología en el Estado Español se vio mejorada con la aparición y reconocimiento, tras la aplicación de las leyes que reformaron las universidades, del Área de Conocimiento de Antropología Social. Tras esto, varias universidades pudieron constituir los primeros Departamentos de Antropología Social, aunque aún no se diera la existencia de una Licenciatura específica. Dentro de los planes actuales de reforma de Planes de Estudios, se ha creado una Licenciatura en Antropología Social y Cultural. Unido a ello se contempla ya que diversas licenciaturas incluyan en sus listados de materiales troncales asignaturas adscritas al Área de Antropología Social.

Ante tal situación de reforma para esta disciplina de las Ciencias Sociales, parece lógico que la Universidad de Granada promueva la Antropología con el impulso de investigaciones y estudios tendentes a la creación de especialistas. Tal creación puede ir al amparo, en estos primeros momentos, de la implantación de un tercer ciclo que prepare a investigadores formados en otras Ciencias Sociales afines en los estudios de Antropología Social.

Por otra parte, la presencia de la Antropología en Granada, aunque casi siempre fuera de la Universidad, no es reciente. No es cuestión de que ahora hagamos historia de todas las actividades realizadas hasta el momento, pero sin duda se debe reconocer que la presencia de la Antropología en Granada a través de la Asociación Granadina de Antropología y su revista *La Gaceta de Antropología*, en primer lugar, de los diferentes grupos de investigación ya constituidos, en segundo lugar, hasta llegar a la celebración del V Congreso de Antropología en nuestra ciudad y, por último, la creación del Centro de Investigaciones Etnológicas Ángel Ganivet (Diputación de Granada); son, sin duda, como decimos, argumentos de una presencia que avala la necesidad de la Antropología en la Universidad de Granada.

Como decimos, nuestro objetivo es desarrollar el Área de Antropología Social en nuestra Universidad. Creemos que un buen camino en estos momentos sería el especializar y formar en este Área a Licenciados de Ciencias Sociales y de Humanidades. Es necesario formar nuevos investigadores que puedan

insertarse en los equipos de investigación existentes como para que éstos se consoliden y desarrollen en muchos más ámbitos de la Antropología Social y Cultural.

Para lograr plenamente tales objetivos nos hemos puesto a confeccionar este Programa que organizan las Áreas de Antropología Social, Filosofía y Sociología (Departamentos de Ciencias Morfológicas, Filosofía y Sociología y Psicología Social) en colaboración con el Centro de Investigaciones Etnológicas Ángel Ganivet de la Diputación de Granada. Tal Programa contemplará una formación intensiva en las corrientes ideológicas más importantes del pensamiento antropológico, en los métodos y técnicas de investigación antropológica, en una docena de campos específicos y de especialización en la Antropología Social y Cultural desarrollados por otros tantos especialistas del Estado Español, y en el desarrollo final de algún proyecto de investigación.

CURSOS

Cursos	Profesores
«Antropología social y cultural: el curanderismo».	Dr. Enrique Blanco Cruz
«El hombre y las sociedades primitivas: evolución».	Dr. Miguel Cecilio Botella Gómez
«El funcionalismo como paradigma antropológico».	Dr. Rafael Briones Gómez
«Análisis asociado de la institución y del discurso del catolicismo actual».	Dr. Rafael Briones Gómez
«Metodología de la antropología urbana».	Dra. María Cátedra Tomás
«Familia, trabajo y cuidado. Dialécticas del género».	Dra. Dolors Comas d'Argemir
«Estrategias y grupos domésticos».	Dr. Jesús Contreras Hernández
«Sociedad moderna y teoría antropológica».	Dr. Francisco Juan Gamella
«Una visión antropológica de la toxicomanía».	Dr. Francisco Juan Gamella.
«Antropología cognitiva».	Dr. Fco. Javier García Castaño

«Los estudiantes universitarios como cultura diferenciada. Un estudio de transmisión de la cultura».	Dr. Fco. Javier García Castaño
«Trabajo de campo antropológico».	Dr. Fco. Javier García Castaño
«Evolución del comportamiento humano».	Dra. Carmen García García
«Análisis antropológico del discurso del nativo sobre su propia cultura. Del informante al texto etnográfico».	Dr. José Luis García García
«Categorías del pensamiento simbólico en la cultura popular».	Dr. Pedro Gómez García
«Estructuralismo».	Dr. Pedro Gómez García
«Antropología del juego».	Dr. José Antonio Glez. Alcantud
«Antropología simbólica».	Dr. José Antonio Glez. Alcantud
«Trabajo de campo e interpretación».	Dr. Carmelo Lisón Tolosana
«Antropología política. Facetas empíricas y dimensiones sanalítica».	Dr. Enrique Luque Baena
«Antropología y filosofía».	Dr. José Antonio Pérez Tapias
«Panorama histórico de la antropología en España».	Dr. Fermín del Pino Díaz
«Antropología de la religión: ¿Sectas o nuevos movimientos religiosos?»	Dr. Joan Prat i Caros.
«La religiosidad tradicional de Andalucía: perspectiva antropológica».	Dr. Salvador Rodríguez Becerra.
«La eficacia simbólica».	Dr. Honorio Manuel Velasco Maillo.

Información

Departamento de Sociología y Psicología Social
 Departamento de Filosofía
 Facultad de Filosofía y Letras (edif. B)
 Campus Cartuja
 Universidad de Granada
 Telf. (958) 24 37 43 - 46
 Fax (958) 24 37 46

PROGRAMA DE DOCTORADO EN ANTROPOLOGIA SOCIAL Y CULTURAL UNIVERSIDAD DE SEVILLA

Bienio 1991 - 1993

Metodología (Investigación)

«Las culturas del trabajo: concepto y métodos para su análisis en Andalucía»	Dr. Isidoro Moreno Navarro
«Antropología e Historia»	Dra. Pilar Sanchiz Ochoa
«Métodos y técnicas de investigación en Antropología Urbana»	Dra. Enma Martín Díaz
«La segmentación del mercado de trabajo en Andalucía: métodos para su estudio»	Dra. Cristobalina Gavira Alvarez
«Metodología de investigación de la familia en Andalucía»	Dr. Antonio Limón Delgado

Profesores

Fundamentales

«Estructura Social de América Latina»	Dr. Juan Maestre Alfonso
«Lenguaje y Antropología en Andalucía»	Dr. Antonio Mandly Robles»
«Modernización, urbanización e identidad»	Dr. Javier Escalera Reyes
«Antropología y Folklore: confluencias y divergencias»	Dra. Encarnación Aguilar Criado
«Sacrificio y Fiestas de Toros»	Dr. Pedro Romero de Solís
«Procesos de ritualización de las relaciones sociales en Andalucía»	Dr. Juan Agudo Torrisco
«Economía informal y cultura del trabajo»	Dr. Pablo Planezuela Chamorro
Seminarios a cargo de profesores visitantes	(8 créditos)

Campos afines

«La economía andaluza: aspectos sectoriales»	Dr. Manuel Delgado Cabeza
«Poder absoluto y fiestas populares. La fiesta del toro en el s. XVIII»	Dr. Antonio García Baquero

Observaciones

- a) Será requisito para la admisión ser licenciado en Antropología Social o Sociología, o acreditar suficientemente su formación en alguna de dichas áreas.
- b) Será obligatoria la presentación de un trabajo de investigación, que suponga una fase de trabajo de campo antropológico o sociológico sobre tema aprobado por el tutor del alumno y el Director del Programa, que evaluado por la Comisión de Investigación del Departamento, podría valorarse con un máximo de hasta 9 créditos.
- c) Todos los cursos son optativos y tienen asignados 3 créditos salvo los seminarios impartidos por profesores visitantes que tienen dos.

Información:

Departamento de Antropología Social y Sociología
 Facultad de Geografía e Historia
 Universidad de Sevilla
 Doña María de Padilla, s/n.
 Tel. y Fax (95) 455 13 84

TITULO OFICIAL DE LICENCIADO EN ANTROPOLOGIA SOCIAL Y CULTURAL

El Ministerio de Educación y Ciencia, en su Real Decreto 1380/1991, de 30 de agosto, establece el título universitario oficial de Licenciado en Antropología Social y Cultural (B.O.E. núm. 233 de 28 de septiembre de 1991).

El artículo 28 de la Ley Orgánica 11/1983, de 25 de agosto, de Reforma Universitaria (LRU), dispone que el Gobierno, a propuesta del Consejo de Universidades, establecerá los títulos de carácter oficial y validez en todo el territorio nacional, así como las directrices generales de los planes de estudios que deban cursarse para su obtención y homologación. Asimismo, por Real Decreto 1497/1987, de 27 de noviembre («Boletín Oficial del Estado» de 14 de diciembre), se establecieron las directrices generales comunes, que aparecen definidas en el propio Real Decreto como aquéllas que son de aplicación a todos los planes de estudios conducentes a cualquier título universitario de carácter oficial.

Vertebrada, pues, la reforma académica a través de las previsiones contenidas en el citado Real Decreto 1497/1987, y de conformidad con lo dispuesto en el artículo 8.º del mismo, se trata ahora de establecer el título universitario oficial de Licenciado en Antropología Social y Cultural y las directrices generales propias de los planes de estudios conducentes a la obtención de aquél. La adecuación de las directrices generales propias al marco fijado por el Real Decreto 1497/1987 debe garantizar la necesaria coherencia y homogeneidad del modelo académico universitario.

En su virtud, vista la propuesta del Consejo de Universidades y a propuesta del Ministro de Educación y Ciencia, previa deliberación del Consejo de Ministros en su reunión del día 30 de agosto de 1991,

Dispongo:

Artículo único.— Se establece el título universitario de Licenciado en Antropología Social y Cultural que tendrá carácter oficial y validez en todo el territorio nacional, así como las correspondientes directrices generales propias de los planes de estudios que deben cursarse para su obtención y homologación y que se contienen en el anexo.

Disposición Transitoria

En el plazo máximo de tres años a partir de la publicación en el «Boletín Oficial del Estado» de las directrices generales propias incorporadas al anexo citado, las Universidades que vengán impartiendo enseñanzas objeto de regulación por dichas directrices remitirán, para homologación, al Consejo de Universidades, los nuevos planes de estudios conducentes al título oficial de Licenciado en Antropología Social y Cultural.

Si, transcurrido el referido plazo, una Universidad no hubiera remitido o no tuviera homologado el correspondiente nuevo plan de estudios, el Consejo de Universidades, previa audiencia de aquélla, podrá proponer al Gobierno para su aprobación un plan de estudios provisional.

Dado en Palma de Mallorca a 30 de agosto de 1991.

JUAN CARLOS R.

El Ministro de Educación y Ciencia,
JAVIER SOLANA MADARIAGA.

ANEXO

Directrices generales propias de los planes de estudios conducentes a la obtención del título oficial de Licenciado en Antropología Social y Cultural

Primera.- Las enseñanzas conducentes a la obtención del título oficial de Licenciado en Antropología Social y Cultural deberán proporcionar la formación científica adecuada en los métodos y técnicas de la Antropología Social y Cultural.

Segunda.- 1. Los planes de estudios que aprueben las Universidades deberán articularse como enseñanzas de sólo segundo ciclo, con una duración de dos años. Los distintos planes de estudios conducentes a la obtención del título oficial de Licenciado en Antropología Social y Cultural determinarán, en créditos, la carga lectiva global que en ningún caso será inferior a 120 créditos ni superior al máximo de créditos que para los estudios de sólo segundo ciclo permite el Real Decreto 1497/1987.

2. De acuerdo con lo previsto en los artículos 3.º, 4.º y 5.º del Real Decreto 1497/1987, de 27 de noviembre, para cursar estas enseñanzas deberán cumplirse las exigencias de titulación o superación de estudios previos del primer ciclo y complementos de formación requeridos, en su caso, de conformidad con la directriz cuarta.

3. La carga lectiva establecida en el plan de estudios oscilará entre veinte y treinta horas semanales, incluidas las enseñanzas prácticas. En ningún caso la carga lectiva de la enseñanza teórica superará las quince horas semanales.

Tercera.- En cuadro adjunto se relacionan las materias troncales de obligatoria inclusión en todos los planes de estudios conducentes a la obtención del título oficial de Licenciado en Antropología Social y Cultural, con una breve descripción de sus contenidos, los créditos que deben corresponder a las enseñanzas, así como la vinculación de las mismas a una o más áreas de conocimiento.

Las Universidades asignarán la docencia de las materias troncales y/o las correspondientes disciplinas o asignaturas y, en su caso, sus contenidos a Departamentos que incluyen una o varias de las áreas de conocimiento a que las mismas quedan vinculadas, según lo dispuesto en el citado cuadro adjunto.

Cuarta.- En aplicación de lo previsto en los artículos 5.º y 8.º, 2, del Real Decreto 1497/1987, de 27 de noviembre, por el que se establecen directrices generales comunes de los planes de estudios de los títulos universitarios de carácter oficial, por el Ministerio de Educación y Ciencia se concretarán las titulaciones y los estudios previos de primer ciclo necesarios para cursar estas enseñanzas, así como los complementos de formación que, en su caso, deban cursarse a tal efecto según los distintos supuestos.

RELACION DE MATERIALES TRONCALES (por orden alfabético)	Créditos		AREAS DE CONOCIMIENTO
	Teóricos	Prácticos Total	
Antropología Social. Introducción a la Antropología Social. Análisis de la variabilidad y de la evolución cultural de los ámbitos del parentesco, la economía, la política, la religión y las representaciones simbólicas. Crítica de las teorías sociales a partir del conocimiento de las sociedades no occidentales. Visión pormenorizada de las diversas orientaciones teóricas de la Antropología y de su vinculación con el desarrollo histórico de las sociedades a las que pertenecen los investigadores y de las sociedades por ellos analizadas. Estadística Aplicada a las Ciencias Sociales. Aprendizaje de las técnicas cuantitativas adecuadas para el estudio de las sociedades humanas, con especial atención a los aspectos demográficos y de muestreo. Estructuras y Cambios Sociales, Económicos y Políticos. Teoría de las Ciencias Sociales. Análisis de las clases sociales, distribución de la riqueza y el poder y la movilidad social en las sociedades contemporáneas. Análisis de su evolución histórica y de los movimientos e ideologías que las han caracterizado.	22	6 28	- Antropología Social
Estadística Aplicada a las Ciencias Sociales. Aprendizaje de las técnicas cuantitativas adecuadas para el estudio de las sociedades humanas, con especial atención a los aspectos demográficos y de muestreo. Estructuras y Cambios Sociales, Económicos y Políticos. Teoría de las Ciencias Sociales. Análisis de las clases sociales, distribución de la riqueza y el poder y la movilidad social en las sociedades contemporáneas. Análisis de su evolución histórica y de los movimientos e ideologías que las han caracterizado.		6 12	- Estadística e Investigación Operativa - Psicología Social - Sociología
Estadística Aplicada a las Ciencias Sociales. Aprendizaje de las técnicas cuantitativas adecuadas para el estudio de las sociedades humanas, con especial atención a los aspectos demográficos y de muestreo. Estructuras y Cambios Sociales, Económicos y Políticos. Teoría de las Ciencias Sociales. Análisis de las clases sociales, distribución de la riqueza y el poder y la movilidad social en las sociedades contemporáneas. Análisis de su evolución histórica y de los movimientos e ideologías que las han caracterizado.			- Antropología Social - Ciencia Política y de la Administración - Economía Aplicada - Historia Contemporánea - Historia de los Movimientos Soc. y Políticos - Historia e Instituciones Económicas - Sociología
Etнология Regional. Estudios monográficos de culturas y grupos étnicos específicos y estudios de problemas socioculturales en contextos regionales.	4	2 6	- Antropología Social
Geografía Humana y Demografía. Conocimientos y análisis de las relaciones entre población, recursos y medio ambiente.		6	- Geografía Humana - Historia e Instituciones Económicas - Sociología
Métodos y técnicas de investigación en Antropología Social. Análisis de los métodos científico y hermenéutico en Antropología. Conocimiento de las técnicas en trabajo de campo y de comparación intercultural. La investigación interdisciplinar.	7	7 14	- Antropología Social

SEMINARIO HISPANO-ALEMAN DE ROMANCERO: LA ENCUESTA DE LA SIERRA DE ARACENA

El Seminario Hispano-Alemán de Romancero nace en el curso 1990-1991 como fruto de la colaboración de las Universidades de Colonia y Sevilla con el Equipo de Romancero de la Fundación Machado que viene realizando la recogida, clasificación y estudio del Romancero oral de Andalucía desde 1980, mediante un acuerdo firmado por los Profs. Dr. Christian Wenztlaf Eggebert y Dr. Pedro Manuel Piñero Ramírez.

Para este primer curso, los trabajos del Seminario Hispano-Alemán de Romancero se programaron en tres etapas.

Una primera etapa -de carácter teórico y metodológico- se desarrolló en las aulas de la Universidad de Colonia durante los días trece al diecisiete de mayo, y consistió en un seminario que fue impartido por los profesores Virtudes Atero Burgos, María Jesús Ruiz Fernández y Antonio José Pérez Castellano -todos ellos miembros del Equipo del Romancero de la Fundación Machado- que iniciaron a una veintena de alumnos alemanes en los temas del Romancero hispánico.

El Profesor Antonio José Pérez Castellano introdujo a los alumnos de la Universidad de Colonia en los orígenes del Romancero como género, en los albores de la Edad Media. En sucesivas clases se estudiaron la etapa renacentista del género con el auge de los cancioneros y romanceros propiciado por la aparición de la imprenta hasta llegar el momento culminante del género en el siglo XVIII con la publicación del Romancero general y desde ahí finalizar con los momentos de decadencia que significaron para el romancero, los finales del siglo XVII y todo el siglo XVIII, marcados por la aparición de los llamados «romances de ciego».

Las clases de la Profesora Ruiz Fernández de la Universidad de Cádiz versaron, en una primera fase, acerca de los inicios de la investigación romancística en el siglo XIX y el descubrimiento de la tradición oral moderna, momentos presididos por la figura y obra de Don Ramón Menéndez Pidal. A continuación, trató las características específicas del Género romancístico.

El curso concluyó, con las disertaciones de la Profesora Virtudes Atero de la Universidad de Cádiz acerca de las características diferenciales del romancero andaluz.

La lección elegida por la Profesora para clausurar el curso fue el comentario exhaustivo de varias versiones del romance de *Gerineldo*.

Una segunda etapa -de carácter eminentemente práctico- tuvo lugar en la Sierra de Aracena (Huelva), durante los días veintiuno a veinticinco de mayo. El grupo de estudiantes que hasta allí se desplazaron estuvo compuesto por Ira

Scheibe, Wiebke Feuerhake, Marco Maglic, Monika Ferger, Dirk Bögemann, Monika Schmidt, Lucía Rojas, Judith Schoenen, Claudia Hammerschmidt, Katja Schrom, Alexander Foith, Gesa Neukirch, Ricarda, Monika y Bettina, etc. A las tareas de búsqueda de los textos tradicionales se sumó el resto de los miembros del Equipo del Romancero de la Fundación Machado Profesores Pedro Manuel Piñero Ramírez y Enrique Rodríguez Baltanás; además se contó con la valiosa presencia del Profesor Talos especialista en la literatura oral que ejerce la docencia en la Universidad de Colonia.

Para la encuesta se eligió este enclave de la Sierra de Aracena tanto por sus condiciones naturales como por el hecho de que el Equipo del Romancero de la Fundación Machado, tras concluir la Encuesta en la provincia de Cádiz tiene fijado como objetivo para los próximos años la investigación romancística de la provincia de Huelva. Por ello, cuando se pensó en el necesario desarrollo práctico del cursillo introductorio impartido en Colonia por los miembros del Equipo a los estudiantes alemanes, se pensó continuar con la encuestación de la provincia de Huelva que ya se había iniciado años atrás en las localidades de La Puebla de Guzmán y Paymogo. Así recorrimos a la búsqueda de romances, y otros materiales de la Literatura tradicional, los municipios de Galaroza, Jabugo, Almonaster la Real, Cumbres Mayores, Cortegana, Jabugo, Almonaster la Real, Cumbres Mayores, Cortegana, El Repilado, Los Marines, Castaño del Robledo y Fuenteheridos. En estos pueblos serranos entrevistamos a unos cuarenta y cinco informantes, recopilamos noventa y seis versiones y se recogieron los siguientes temas: Santa Elena, La malcasada, Gerineldo, Casada de lejanas tierras, Las tres cautivas, El quintado, La doncella guerrera, Tamar, Las señas del esposo, Don Bueso, La mala suegra, La bastarda y el segador, Gerineldo + La boda estorbada, Gerineldo + Conde Niño, Don Gato, Los primos romeros, Mambrú, La viuda del conde Laurel, ¿Dónde vas, Alfonso XII?, Mariana Pineda, Las hijas de Merino, Santa Catalina, Galán que corteja a una mujer casada, La Virgen y el ciego, La huida a Egipto, Lux aeterna, Santa Catalina, Los mozos de Monleón, El vestido nuevo, Agustina y Redondo.

Los estudiantes de la Universidad de Colonia pudieron así, tras haber asistido al curso introductorio sobre el romancero hispánico, conocer a través de los informantes la realidad viva del romancero andaluz de tradición oral. Nuestros estudiantes no sólo pudieron descubrir cómo, aunque moribundo, el romancero sigue vivo en la memoria de los hombres y mujeres de la sierra de Aracena, sino conocer *in situ* la realidad social y económica de los transmisores del romancero oral. Los universitarios alemanes entraron en sus casas, patearon sus calles, degustaron sus vinos y probaron sus comidas tradicionales.

Las entrevistas, encaminadas al hallazgo de textos tradicionales, son un instrumento imprescindible para que el recopilador se introduzca en la realidad profunda e íntima de los portadores de la cultura tradicional. El informante no

comunica sólo los textos que atesora su memoria sino también sus vivencias, sus anhelos y sus cuitas, recibiendo en su casa al encuestador como un huésped especial que viene a llenar de valor y sentido aquello a lo que su entorno, generalmente, no da importancia.

Tras nuestra estancia en la Sierra de Aracena, llegó la tercera etapa del Seminario Hispano Alemán en este curso. Coordinados por los miembros del Equipo, los estudiantes coloneses participantes en el Seminario, dedicaron el resto de su estancia en Sevilla a realizar el imprescindible balance e inventario de lo recogido tras unas jornadas de encuesta a la búsqueda de los testimonios de la pervivencia del Romancero de la tradicional oral moderna en Andalucía.

Así -ya en la sede de la Fundación Machado, en Sevilla- el equipo encuestador realizó el análisis y valoración de los temas recogidos por orden de importancia: Romances tradicionales, tradicionalizados y vulgares; el número de versiones de cada tema, la calidad de las versiones recogidas, así como la existencia de otros materiales de literatura oral recolectados en el transcurso de la encuesta. También se analizó el perfil de los informantes encuestados: edad, sexo, nivel socioeconómico, nivel sociocultural, etc.

El grupo también dedicó un apartado a reflexionar sobre la metodología de la encuesta: el manual, los procedimientos, la organización de la entrevista, el cuaderno de campo, las fichas, etc. altamente positiva. Si bien es verdad que los temas recogidos y el número de versiones fueron los habituales en Andalucía Occidental, se constató la existencia de algún tema raro en la zona -como *La loba parda*, por ejemplo- así como la pervivencia del romancero junto a -y, en algunos casos, a pesar de- otras manifestaciones musicales de carácter folklórico como el fandango, especialmente pujante en Almonaster, a los «pirulitos» y las canciones en torno a las cruces y el día de San Juan.

Pero, sobre todo, el valor de esta experiencia radica, a nuestro juicio, en la toma de contacto con una literatura oral viva aún en Europa, así como en la metodología de su recopilación y estudio, por parte de universitarios alemanes que realizan sus estudios enfocados, hacia la cultura y la sociedad de América Latina y España. Esta valoración positiva aconseja continuar el programa con una nueva encuesta, que tendrá su preparación teórica en el mes de febrero de 1992 y su realización práctica en la Sierra de Aroche en el mes de marzo del mismo año.

Antonio José PEREZ CASTELLANO
Enrique J. RODRIGUEZ BALTANAS

RECENSIONES

Francisco GUTIERREZ CARBAJO: *La copla flamenca y la lírica de tipo popular*. Madrid, Cinterco, 1990, 2 tomos, 1071 págs.

Hay en el complejo mundo de eso que llamamos flamenco dos realidades distintas, aunque no opuestas. Por un lado, el misterio del arte, alumbrado en insustituible manadero de intuición y magia personal; por otro, el campo de los estudios e investigaciones, de lo que pudiéramos denominar «el metaflamenco». Afortunadamente, el misterio imprescindible de lo jondo, de lo específicamente artístico, permanece. Y, afortunadamente también, el metaflamenco está dejando de ser campo de misterio, leyenda y –más de una vez– patraña para situarse donde debe: en el terreno de la investigación científica y rigurosa, argumentada y/o probada. Tal es el caso del libro que comentamos, *La copla flamenca y la lírica de tipo popular*, de Francisco Gutiérrez Carbajo, que obtuvo en su día el Primer Premio de Investigación de la Fundación Andaluza de Flamenco.

La obra se organiza en torno a siete capítulos, cuyos títulos dan ya clara idea de su contenido: La Poesía Popular, La Poesía Flamenca, Los Aspectos Temáticos, Los Aspectos Formales, Modalidades de Cantes Flamencos, Conclusiones y Bibliografía. El libro está escrito con el rigor de una investigación universitaria, pues no en vano nació como una tesis doctoral. Aunque, por otro lado, y en nuestra opinión, este mismo carácter de estudio académico y escolar se tendría que haber tenido en cuenta a la hora de la publicación, limando y puliendo el estilo del texto, sintetizándolo y haciéndolo menos prolijo y reiterativo y tal vez eliminando citas textuales y bibliográficas innecesarias en este contexto.

Con muy buen criterio –en nuestra opinión–, Gutiérrez Carbajo empieza por relacionar los cantares flamencos con los cantares populares y estos, a su vez, con la poesía culta, encontrando notorias similitudes entre las tres. Lo que caracteriza la copla flamenca es la especial simbiosis –léxica, rítmica, vivencial– entre lo andaluz y lo gitano, la exclusividad de ciertas estrofas como la soleá, la soleariya y la seguidilla gitana junto a otras que comparte con la lírica de tipo popular en general, el ambiente predominantemente urbano, la importancia del ritmo musical o compás, la intensidad y el patetismo con que son tocados ciertos temas, etc. aspectos todos ellos que configuran la copla flamenca como un código lingüístico y retórico especial dentro del universo de la canción popular en general. En este sentido resulta especialmente interesante el detenido análisis que Gutiérrez Carbajo lleva a cabo de los rasgos temáticos, métricos y estilísticos de las coplas flamencas.

Gutiérrez Carbajo ha sabido buscar, reunir y aprovechar la dispersa documentación existente para, apoyándose en esa bibliografía, ofrecernos un

trabajo que ofrece, hoy por hoy, el panorama más completo y la visión más detallada -que se acerca bastante a lo exhaustiva- del prolijo tema de la copla flamenca.

Enrique J. RODRIGUEZ BALTANAS

Carlos SPINOLA: *Gastronomía y Cocina Gaditana*. Cádiz, Servicio de Publicaciones Universidad de Cádiz, 1990, 252 págs.

Cuando Brillat-Savarin definió la gastronomía como «el conocimiento razonado de cuanto se relaciona con el hombre para nutrirlo» (*Fisiología del gusto*, 1825), fijaba como condición irrenunciable de la misma una vocación científica en igualdad con todo el sistema de conocimientos de la época. Para mayor abundancia la relacionaba a continuación con la historia natural, la física, la química, la economía política e, incluso, con el arte de la cocina. *Gastronomía y Cocina Gaditana* de Carlos Espínola —una de las últimas publicaciones de la anterior dirección del Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz— podía haber sido, en esta línea, el libro que veníamos reclamando quienes creemos, desde la afición o el estudio, que la gastronomía es una de las más notables «zonas oscuras» en la investigación de la Cultura Tradicional y que, en lo referente a la provincia de Cádiz, completaría otras investigaciones de la misma. El libro, lejos de científismos, nace reivindicador de una cocina cerrada y exclusiva, «típica», utilizando la expresión deformante acuñada por tantísimos «folletos turísticos» —incluidos, por cierto, en el lamentable simulacro de bibliografía que cierra el libro—, de manera que equivoca el esperable objetivo de formación gastronómica por un sorprendente —aunque mejor premiado: dos ediciones en dos meses— ejercicio de autoafirmación provinciana. Flaco favor que se le hace a la riqueza de la cocina tradicional de las comarcas gaditanas.

Siendo el grueso del libro un recetario, conviene detenerse en la metodología de elaboración del mismo, para sacar algunas conclusiones. En una breve nota se indican como fuentes de las recetas a personas que las han recibido por tradición y otras obtenidas de varias publicaciones (excluyo las «practicadas con productos típicos de esta zona», dado que, aunque el autor la nombre como tal,

no se trata en absoluto de una fuente). Después, salvo contadas excepciones, no se indicará en el recetario de dónde procede cada receta, dando como «vivos», sin estudio de campo alguno, platos de los que, recogidos en libros hace más de veinte años, no se conoce su estado actual de evolución o si, incluso, cambiadas las situaciones socioeconómicas desde entoces, siguen o no elaborándose. Trabaja, pues, con un recetario que es una realidad falseada de lo que quizás se realiza en las cocinas de la provincia. Esta falta de especificación de las fuentes incurre además en otras gravidades en el caso del material publicado: en un libro de unas 350 recetas, emplea en redacción casi textual, por ejemplo, 95 del libro *La Cocina Andaluza* (Miguel Salcedo, 1979), reconociendo la procedencia de sólo 2 de ellas. Y así, con otros autores.

Sin el referido estudio de campo, que permitiría una «distribución geográfica de las versiones» (Menéndez Pidal, «Sobre geografía folklórica», 1920), el autor confecciona un discutible «Mapa gastronómico», siguiendo criterios de «particular división» (sic) de la provincia en zonas ni coincidentes con las comarcas ni aproximadas a las obtenidas en otros estudios sobre cultura tradicional (romancero, cuento de tradición oral, etc.) que, convenientemente discutidas, sirviesen de base para reflexionar sobre las posibles coincidencias geográficas entre unas y otras. Una aplicación interdisciplinar imposible si se parte del concepto erróneo de «receta cerrada», esto es, invariable, singular y definitiva, que admite, a lo sumo, algunas peculiaridades localistas. Chirría, por su falta de rigor, que el autor adjetive como «gaditanos» platos como el puchero, la menestra y otros, presentes, por no extendernos más lejos, en casi todas las cocinas que se realizan en España, naturalmente perviviendo en infinitas variantes.

Hechas estas objeciones a la materia fundamental del libro, convienen algunas precisiones a los otros capítulos del mismo que pretenden completarlo. Se ha dicho que la gastronomía es una ciencia pluridisciplinar. Ante este hecho sólo cabe la modestia. Sería ridículo pretender dominar todos los conocimientos que rozaran nuestra afición y, por muy fuerte que sea ésta, el rigor científico exige formación. *Gastronomía y Cocina Gaditana* despacha en menos de 20 páginas toda la historia de la provincia en su relación con la nutrición y los cambios en la elaboración de los alimentos; propone un recorrido gastronómico actualizado reeditando un artículo publicado unos años antes en una revista de anuncios publicitarios (*Escaparate*, n.º 58, 1989), no diferenciando entre divulgación y publicación universitaria; confunde «familias» en una taxonomía de peces que nadie le pide —el congrio no pertenece a los «murénidos» sino a los «cóngridos»; el lenguado no pertenece a la familia de los «pleuronectos» sino que ése es su orden; equivocó la transcripción de los arenques, sábalos y sardinas que no son «cupleidos» sino «clupeidos»; etc., etc.—. Los ejemplos de imprecisiones —la mayoría innecesarias si reservara el terreno a los especialistas— son innumerables; algunas incluso divertidas, como adjudicar la autoría del célebre *De re*

coquinaria a un ignoto Claudio Apicio, producto quizás de esas ediciones de la obra que mal acostumbran a llamar a Celio Apicio sólo por sus iniciales. Errores que salpican un deslabazado diccionario donde amigos y obviedades —define «botella», «abeja»...— comparten interés con productos y especialidades de la zona. Una última corrección: la pescadilla no es siempre una merluza «joven», como indica el autor, en afirmación sólo válida para la desarrollada en el Atlántico: en el Mediterráneo crece más despacio y sólo después de pasados diez años alcanza el tamaño de merluza (J. López, *Peces emigrantes*, 1963). La pijota, en cambio, sí es siempre «joven» y no «pequeña», como se dice. Conceptos que relativos a la madurez sexual y al tamaño, tanto en peces como en hombres, no siempre son coincidentes.

Manuel J. RUIZ TORRES

M.^a Jesús RUIZ FERNANDEZ: *El Romancero Tradicional de Jerez: estado de la tradición y estudio de los personajes*. Jerez de la Frontera, Caja de Ahorros de Jerez, 1991, 355 págs.

Hace ya casi un siglo que María Goyri y Ramón Menéndez Pidal oyeron cantar un romance a una lavandera de Castilla. Desde entonces, y prácticamente sin precedentes, la recopilación y el estudio del romancero de tradición oral panhispánico ha seguido su curso lento pero firme. A la larga lista de investigadores se suma de forma brillante la autora de este libro, M.^a Jesús Ruiz, profesora de Literatura Española de la Universidad de Cádiz, quien ha añadido sus esfuerzos a la labor de recuperación del romancero andaluz desarrollada en el seno de la Fundación Machado desde 1985. Su estudio es el resultado de varios años de dedicación y supone una aportación fundamental, lo que la ha hecho merecedora del 5º Premio de Ensayo de la Caja de Ahorros de Jerez en 1990.

Además de cubrir una zona hasta ahora virgen en cuanto a la recolección de romances (Jerez de la Frontera, la ciudad más poblada de la provincia de Cádiz), el estudio elige un enfoque novedoso, por lo escaso en el campo romancístico, proponiéndose analizar la función del elemento personaje dentro del corpus de Jerez. Este análisis vendría a completar la tesis expuesta por P.

Piñero y V. Atero en cuanto a la peculiar forma de actualización que el sur ejerce sobre la fábula romancística, siguiendo su gusto reductor y modernizador. Los resultados colman con creces nuestras expectativas.

En el primer capítulo, la autora da cuenta de cómo se desarrolló el trabajo de campo: planificación de la recolección según los barrios de Jerez y la época del año, características de los informantes (sexo, edad, situación sociocultural, etc.) Esta primera parte ya arroja luz sobre el perfil más común del transmisor. Según los datos estadísticos es fundamentalmente femenino (el 92% de los informantes), y con una edad comprendida entre los 40 y los 65 años.

En el capítulo siguiente, y partiendo de una concepción del personaje romancístico como esencialmente abierto, es decir, sujeto a las transformaciones que ejerce la colectividad transmisora, M.^a Jesús Ruiz plantea la necesidad de un estudio del personaje que aborde su «ser» y su «hacer», acogándose así a los presupuestos teóricos de F. Romero y M. Débax, que completan el clásico análisis de V. Propp. Para llevar a cabo la caracterización funcional y cualitativa le interesarán los elementos que desempeñen una función en el texto, los cuales se articulan en dos niveles. En el nivel discurso actúan, por una parte, las formas de enunciación generales (designaciones genéricas, sufijos, posesivos, adjetivos, etc.) y, por otra, determinados esquemas estróficos. En el nivel de intriga destacan los motivos tradicionales recurrentes. Importará también distinguir entre *personajes funcionales* y *personajes tangenciales*, examinar el papel del narrador y respetar el orden secuencial para el estudio de los textos.

Planteados estos presupuestos metodológicos, comienza el análisis propiamente dicho que constituye el grueso del libro. Quince romances reproducidos, cada uno con las distintas versiones recolectadas, además de las variantes mínimas, que han sido agrupados en ocho núcleos temáticos: cautivos y presos, vuelta del marido, amor fiel, esposa desgraciada, adúlteras, incestos, mujeres seductoras y asuntos varios. Romances tan familiares como *Don Bueso*, *Las tres cautivas* o *Gerineldo* vuelven a recordarse en estas páginas. La rigurosidad en la aplicación metodológica produce un estudio exhaustivo de cada uno de los romances en el que se desarrollan los puntos previstos añadiendo además una introducción y una conclusión esclarecedora. Gracias a su amplio conocimiento del romancero no sólo andaluz sino panhispánico, la autora ha reconstruido el esquema secuencial de cada romance y señalado las particularidades que ofrecen las versiones jerezanas, con las conclusiones que de ello van a extraerse y que quedan especificadas en la magnífica recapitulación final. Consta, por ejemplo, M.^a Jesús Ruiz que los temas que forman el corpus de Jerez coinciden con los más extendidos en el ámbito panhispánico: la familia, el amor y la ejemplaridad. En el recuento de los papeles temáticos se observa que el romancero jerezano abunda en mujeres «malvadas» y «víctimas», mientras que los personajes masculinos son «malvados» o «virtuosos», casi nunca «víctimas».

Señala la autora, por otra parte, una doble tendencia en el proceso de actualización de la fábula tradicional, la reducción o la adición de algo nuevo con unas consecuencias precisas para el componente personaje. Las conclusiones son novedosas y decisivas para los futuros estudios romancísticos.

Para terminar, mencionar el impecable manejo de la extensa bibliografía, la utilidad del componente gráfico añadido y, por último, la no menos valiosa aunque breve nota preliminar en la que la autora demuestra que su trabajo no ha sido sólo fruto del esfuerzo y la inteligencia, sino que ha estado adobado también con el calor del corazón.

Nieves VAZQUEZ RECIO

Romancero tradicional de la provincia de Madrid. Ed. de José Fraile Gil y transcripciones musicales de Eliseo Parra García. Madrid, Consejería de Cultura de la Comunidad de Madrid, 1991, 467 págs.

Leer romances –arduo trabajo para el especialista– viene a ser la mayoría de las veces labor ingrata por cuanto tras los versos adivinamos, sin llegar a aprendeherlo, un mundo riquísimo en aromas, gestos y matices que se nos escapa. Ocurre así con la mayoría de las colecciones romancísticas aunque, excepcionalmente, no con ésta, tan plagada de conocimiento y sensibilidad que leerla es trotar por el Madrid desconocido y oír de viva voz las canciones que aún acarrear las memorias de sus gentes.

José Manuel Fraile conoce –y nos consta– cada recoveco del asfalto madrileño, cada rincón de su sierra, cada trozo de su llano y un romancero de Madrid no podría tener, por tanto, mejor paternidad. Sólo para dar una idea, diremos que en esta primorosísima edición se reúnen alrededor de cuatrocientas versiones romancísticas de más de cien temas diferentes. Los textos han sido extraídos de cuarenta y seis localidades de la provincia de Madrid y son el producto de una incansable recolección en la que se contabilizan un centenar y medio de informantes y un equipo de más de veinte encuestadores. De este

modo, el material que se ofrece – pese a las quejas razonables del editor por la imposibilidad de ser exhaustivo – resulta más que abundante.

Sin embargo, lo que nos sorprende más gratamente de esta nueva colección no es la enjundia de textos, sino su tratamiento: el modo en el que están seleccionados, clasificados, distribuidos y comentados. La selección de las versiones que componen el libro ha tenido por fuerza que ser dificultosa, espigadas como están de un material sonoro que sabemos ingente y en el que, como comenta el autor, convivían manifestaciones netamente tradicionales con otras que más o menos claramente dejaban adivinar la intervención de una mano culta. La única manera de solventarlo es conseguir que la colección que se ofrece sea lo suficientemente coherente y homogénea como para dar una idea nítida de las peculiaridades del medio humano del que se han extraído los textos. Ocurre así en este *Romancero de Madrid*, del que ahora queremos comentar su acertada clasificación.

Como el propio autor reconoce, la clasificación de los textos romancísticos ha sido y sigue siendo el gran caballo de batalla de los investigadores. Las distintas ordenaciones se cruzan, difieren, se oponen o se complementan a la búsqueda siempre de un criterio sin fisuras, error quizás, si lo que se trata de ordenar son historias que, a través de siglos, se han entrecruzado, completado y mezclado continuamente. Por eso creemos que José Manuel Fraile ha empezado a ver claro la solución del problema: no se trata de buscar «estancos» cerrados para agrupar los distintos temas romancísticos, sino de crear una clasificación distinta para cada colección, ordenación acorde con los rasgos peculiares del conjunto de romances y, sobre todo, con el contexto humano que los emplea. Todo ello, claro está, desde el presupuesto de la imposibilidad de una ordenación matemática para materia tan voluble como la canción tradicional.

La clasificación ensayada toma como base la propuesta por el maestro, don Ramón Menéndez Pidal, luego matizada por Armistead: el criterio temático. Sobre éste, los textos del *Romancero de Madrid* se distribuyen en apartados que obedecen – en nuestra opinión – a la propia concepción que tienen los transmisores del mundo romancístico. No sabemos hasta qué punto el autor es consciente de este hecho que, en último término, apela al profundo conocimiento del editor de la comunidad explorada. De este modo, una simple ojeada al índice clasificatorio inicial deja leer entre líneas los tres o cuatro caracteres más sobresaliente del universo de la canción tradicional: la huella evidente de una cultura matriarcal, la especial preocupación por temas amorosos y familiares, la dimensión mágica o sobrenatural que el hombre intenta explicar con el canto y esa otra vertiente burlesca con la que, por tradición, nos sacudimos el demonio.

Después, la lectura de los textos, más allá de los textos, nos ofrece un retrato exacto de Madrid. Entre el Norte y el Sur, cruce de caminos, la memoria del Centro guarda la huella de la Castilla épica en romances como *El nacimiento*

de *Bernardo del Carpio* y se deja invadir amablemente por el genio andaluz, del que actualiza el *Gerineldo* abreviado, aquel en el que el desplante del paje deja a la infanta sin marido. Sin resignarse a la muerte de los romances en el libro escolar, los informantes madrileños han puesto en marcha el proceso de retraditionalización, dando lugar a textos como el que aquí se ofrece de *La loba parda*. Conservando, pues, una amplia muestra del romancero común o folklórico, Madrid guarda joyas romancísticas por su excepcionalidad: una versión de *Andarique* y otra de *La apuesta ganada*.

Un último detalle ayuda a ese «leer entre líneas» al que nos referimos: en muchas ocasiones, las versiones vienen comentadas y el autor alude a la función que tal o cual romance tiene en determinados momentos de la vida de los transmisores. Así, algunos temas del romancero religioso –abundante en esta colección– aparecen asociados a los que aún son manifestaciones espontáneas de la canción tradicional (la Noche de San Silvestre o la Semana Santa); se agradece, además, ese apartado dedicado al romancero vulgar moderno, directamente relacionado por el autor con el afán sensacionalista de los informantes y que ofrece títulos tan entrañables como *La muerte de la reina Mercedes* o *La asturiana muerta por un galán desdeñado*, testigos de una época.

Para que el lector pueda oírse y como una invitación a sumarse a la cadena de la tradicionalidad, completan la obra más de cuarenta transcripciones musicales de temas diversos. El romance, pues, a par de leerse, puede ser cantado y percibir, así, algo más de su misterio.

María Jesús RUIZ

Enrique J. RODRIGUEZ BALTANAS: *Flamenco y Literatura*. Ed. Guadalmena. Colec. Textos Andaluces. Alcalá de Guadaira (Sevilla), 1990, 128 págs.

Afirmaba el recordado flamencólogo argentino Anselmo González Climent, en su *Antología de Poesía Flamenca* (Madrid, Escelicer, S.A., 1961), que «de lo que no hay duda es de que el flamenco no fue un capricho generacional, sino una sugestiva interconexión entre una poesía sin claro destino temático (pero con rico versolibrismo y notable capacidad de adaptación dentro de las formas métricas

populares) y un núcleo vital tan sorprendente como es el flamenco». Esta interconexión entre poesía-literatura-flamenco es un fenómeno que se da ya a finales del siglo XIX, con Antonio Machado y Alvarez, *Demófilo*, el primero en dignificar la poesía del pueblo y llevarla a la Literatura con carácter. Desde entonces, poetas y escritores se han aproximado al Flamenco y lo llevan a sus creaciones, combinándose la vanguardia con las formas populares —el *neopopularismo*—, y surge ya el Flamenco en la Literatura; por eso, no nos extraña, al decir de Dámaso Alonso, que «la elegancia más neta en nuestra Literatura se encuentre en unos cuantos giros de la poesía popular».

Hoy, afortunadamente, la Literatura, la historia de la Literatura, se preocupa del fenómeno del Flamenco, porque ese mágico y difícil mundo del Flamenco ha acaparado, desde sus orígenes, el interés del Arte y de los artistas... Así, pintores, escultores, poetas, novelistas, fotógrafos, ensayistas y cineastas se han visto atraídos, subyugados, por su magia, por su misterio, y en sus obras han reflejado —o han intentado reflejar— toda la esencia honda del Flamenco; toda la esencia popular de esa Andalucía recóndita, entrañal y trascendente...

En estas directrices, el profesor Enrique J. Rodríguez Baltanás, andaluz de sensibilidad fina y pleno de inquietudes estéticas y artísticas, ha espigado, con carácter selectivo y esencial, en el mundo de la creación literaria, los textos más significativos, los más representativos —y casi cruciales— del Flamenco, para ofrecernos una espléndida Antología en la que auna, de manera magistral, ese binomio perfecto que constituyen el *Flamenco* y la *Literatura*. Así, desde el costumbrista Estébanez Calderón, *El Solitario*, que, a su manera, nos abrió las puertas del conocimiento de *lo flamenco*, hasta el gaditano Fernando Quiñones, pasando por el romanticismo con el post-becqueriano Benito Más y Prat; el modernismo de Salvador Rueda, Rubén Darío, Francisco Villaespesa y Manuel Machado; la generación del 98 y la poesía pura, representadas por Antonio Machado y Juan Ramón Jiménez; los novecentistas, como los hermanos Alvarez Quintero (se podía haber incluido a Cansinos Asséns); los poetas del 27, representantes del *neopopularismo*: Lorca, Alberti, Fernando Villalón, Gerardo Diego, José María Pemán, e incluso Vicente Aleixandre (aunque no sea representativo de la Andalucía recóndita, como Cernuda), hasta los poetas sociales del cincuenta y tantos: Luis Rosales, José Hierro, Caballero Bonald, Félix Grande y Fernando Quiñones, se incorporan a esta Antología con sus mensajes flamencos...

Textos específicos de grandes, de profundos, escritores y poetas, en los que el Flamenco aparece como centro vital y motivo de interés. Todos los poetas antologados han vivido, más o menos directamente, el mundo crucial del Flamenco. Antonio y Manuel Machado, bajo la influencia directa de su padre, el genial *Demófilo*, y en los años de bohemia madrileña y sevillana; Juan Ramón, con vocación lírica de copla, muestra en muchos de sus poemas auténticas soleares de tres y cuatro versos, para ser cantadas] Gerardo Diego, sensible entre lo

popular andaluz y la tauromaquia; Villalón, de hondas raíces telúricas, y cuyo romances ha cantado perfectamente por bulerías *El Camarón de la Isla*, al igual que los poemas de Lorca y Alberti, cantados no sólo por los profesionales sino por el propio pueblo; Caballero Bonald y Fernando Quiñones, teóricos y prácticos del arte, y el admirado Félix Grande, pleno de hondura y de sensibilidades flamencas... ¿Quién mejor que el autor de *Blanco Spirituals* nos ha dejado esa redonda radiografía lírico-flamenca de la voz hiriente del gitano Manolo Caracol...?:

... Su voz esa pirámide de entrañas y fragmentos cortantes,
ese rumor de petróleo subterráneo y desesperados lobeznos,
su voz, mitad oráculo, mitad desconcierto de huérfano,
su voz de candel abrasado por cuya ladera pululan
cristales minerales y prehistóricas advertencias,
su voz de tabaco ordeñado con avidez,
resquebrajada, precariamente unida con sogas de esparto...

Flamenco y Literatura: Diente y misterio, poesía y raíz de un pueblo, el andaluz, que sabe cantar, y cantar a través de sus creadores; faceta a la que podría añadirse –y estudiarse–, como bien apunta Rodríguez Baltanás, los componentes de esa dramática y esa narrativa flamencas, ya desde el siglo XIX, y en la que va a sobresalir un hispanoamericano, el uruguayo Carlos Reyles, con su amable narración *El Embrujo de Sevilla* (1922), continuándola los mismos poetas-novelistas antologados: Caballero Bonald, Fernando Quiñones y Félix Grande... Flamenco y Literatura o Literatura flamenca, donde el buen aficionado podrá degustar en este libro la solera honda de lo auténticamente flamenco... Aunque, contra las posibles críticas de los falsos puristas, sale ya al paso Rodríguez Baltanás, en su pensada *Introducción*, cuando escribe: «En este libro hemos seleccionado algunas muestras de textos literarios en los que el flamenco y su mundo aparecen como centro de interés, principal o exclusivo –según los casos– de los mismos. Por supuesto, una antología es siempre incompleta por definición. En este caso, los textos seleccionados podrían haber sido mucho más, pero más que un intento de exhaustividad, de alarde de erudición, se ha intentado buscar lo representativo. La calidad sobre la cantidad, lo que, claro está, implica un juicio de valor, una apreciación subjetiva que puede ser todo lo discutible que se quiera».

Pero Rodríguez Baltanás cumple, dignamente, su cometido en esta bella y útil Antología literaria y flamenca, imprescindible en la mejor de las bibliotecas andaluzas y españolas.

Antonio MURCIANO: *Andalucía a compás. (Mi poesía flamenca, 1950-1990)*. Jerez, Fundación Andaluza de Flamenco, 1991.

El libro que reseñamos contiene la poesía flamenca del conocido escritor arcense Antonio Murciano. Por poesía flamenca hay que entender aquí dos aspectos diferentes aunque complementarios. Por un lado, el poeta culto acoge como tema poético el mundo del flamenco, del cante y del baile, en toda su totalidad y variedad. Por otro, el mismo poeta culto intenta despojarse de los hábitos y estilos de la tradición culta para, imbuido del estilo y de los temas y giros de la tradición popular, componer letras que puedan ser cantadas. Ambas cosas las encontramos en esta nueva publicación flamenca de Antonio Murciano, que viene a recoger y ampliar libros anteriores como *Perfil del Cante* (Málaga, 1965) o *Poesía flamenca (1960-1975)*.

El volumen que nos ocupa se abre, a manera de prólogo, con ocho espléndidos sonetos debidos al estro de otros tantos poetas, cada uno representativo de una de las ocho provincias andaluzas: Rafael Guillén (Granada), Julio Alfredo Egea (Almería), Leopoldo de Luis (Córdoba), Francisco Garfias (Huelva), Manuel Ríos Ruiz (Cádiz-Jerez), Emilio Jiménez Díaz (Sevilla), Guillermo Sena (Jaén) y Manuel Alcántara (Málaga). Y se cierra a manera de epílogo, con un breve texto de María del Carmen García Tejera, especialista en la poesía flamenca de Antonio Murciano y autora de una monografía sobre el tema (*«Poesía flamenca»: análisis de los rasgos populares y flamencos en la obra poética de Antonio Murciano*, Cádiz, Universidad, 1986).

En medio, el libro se estructura en las siguientes secciones: Sur de Plata, donde cada provincia andaluza recibe el homenaje de un poema; El Cante, con poemas que evocan la figura de diversos cantaores de distintas épocas, desde Silverio o Manuel Torre hasta esa «Bulería de Juan Peña El Lebrijano» o ese «Piropo flamenco a Rocío Jurado», sin que falten composiciones de más liviana factura y temática como los «Apuntes de los festivales flamencos sevillanos»; El Baile; La Guitarra; La poesía, que incluye poemas de recuerdo y elogio para todos aquellos artistas —de la palabra y de la plástica— que ahondaron en lo hondo, acercándose el cantar del pueblo, desde Fernán Caballero y Don Preciso Marín y sin olvidar a los pioneros del 27, pioneros en la tarea de prestigiar en los ambientes intelectuales el cante flamenco, tan denostado y despreciado por la Generación del 98, e incluyendo a los más recientes como José Luis Tejada o Ricardo Molina; La Copla, última sección del libro, se abre con esta cita de Machado Alvarez: «...Y si los poetas eruditos hecen coplas, completamente iguales a las del pueblo, esto sólo puede indicar que también ellos son el pueblo». Y el propio poeta ciñe y fija aún más cuál es su propósito con estos versos, que

se titulan precisamente así, «Propósito»: «:Afilar aún más mi verso / y ahondándolo, aniñarlo, / y achicarlo engrandeciéndolo». Saetas, cantiñas, soleares, tonás, serranas... todos los palos y formas del cante flamenco salen felizmente al paso y al encuentro con la inspiración, culta y popular al mismo tiempo, de Antonio Murciano quien, en el poema que cierra el libro, y titulado «Testamento abierto», nos dirá: «Diera lo mejor que tengo / porque algún poema mío, / muerto yo, viva entre el pueblo».

En definitiva, *Andalucía a compás* nos demuestra que Antonio Murciano es un excelente poeta flamenco y un excelente poeta *del* flamenco, y que estas dos facetas líricas van en él indisolublemente unidas, pues sabe compaginar los esquemas métricos cultos con los ritmos populares y el compás de lo hondo, situándose así en puesto de privilegio en esa parcela poética cada vez más revalorizada de lo que J.A. Fernández Bañuls y J. M.^a Pérez Orozco llamaron con acierto «poesía flamenca, lírica en andaluz». Digamos por último que el libro que comentamos ha sido ilustrado por Juan Valdés y que está dedicado por su autor a la eterna memoria de Ricardo Molina, Anselmo González Climent y Francisco Vallecillo.

Enrique Jesús RODRIGUEZ BALTANAS

Virtudes ATERO y María Jesús RUIZ: *En la baranda del cielo. Romances y canciones infantiles de la Baja Andalucía*. Ed. Guadalmena. Col. Textos Andaluces. Sevilla, 1990.

El IV Coloquio Internacional del Romancero, celebrado en El Puerto de Santa María (Cádiz), en junio de 1987, aportó, entre otras cuestiones, una interesante novedad que, al mismo tiempo, servía de llamada de atención a folcloristas y a estudiosos de nuestro Romancero: dedicar una de sus sesiones a investigar la situación del Romancero andaluz que —especialmente en la zona occidental— había quedado inexplicablemente relegado, pese a su singular riqueza.

Bien es cierto que, desde hace ya más de una década, la Fundación Machado (organizadora de este Coloquio), con sede en Sevilla y dirigida por los Profesores Virtudes Atero y Pedro Piñero, viene ocupándose tenazmente en la

recuperación de los romances de la Andalucía Bética y en su plena incorporación al Romancero peninsular.

Dentro de este ejemplar empeño hay que situar la obra que comentamos. Sus autoras, Virtudes Atero y M.^a Jesús Ruiz (integrantes de la Fundación Machado y profesoras de Literatura Española en la Universidad de Cádiz), con una dilatada experiencia en la investigación y recuperación de romances, están llevando a cabo una encomiable labor de recogida, selección, clasificación y anotación de textos por distintas zonas de la geografía española. Parte de esta tarea queda ahora plasmada en el presente libro, en el que se han recopilado ciento dos textos de romances y canciones—mucho de los cuales van acompañados de variantes— procedentes de la Baja Andalucía, en concreto de las provincias de Cádiz, Sevilla y Huelva. Constituyen, a juicio de las autoras, «una muestra bastante significativa de la actividad tradicional infantil del bajo sur peninsular».

El grado de vitalidad de estos romances es, lógicamente, variable: mientras que algunos siguen formando parte de los juegos infantiles, otros se han ido perdiendo y su recuperación ha sido posible gracias a la memoria de adultos (en su mayoría mujeres) que asociaban muchos temas a sus juegos de la niñez. En este sentido, cabe destacar que la pervivencia de gran número de romances incluidos en esta obra y su relación con el ámbito infantil se debe (en las comarcas gaditanas de Jerez y Arcos de la Frontera) a las «zambombas» o reuniones festivas que se vienen celebrando desde tiempos inmemoriales con ocasión de la Navidad, y que incluyen un amplísimo repertorio de romances —no necesariamente de contenido religioso— conocido en su mayoría por los niños de estas zonas que los incorporan a sus juegos.

Como ya se indica en el subtítulo, este libro recoge romances y canciones infantiles. Ahora bien: hay que tener en cuenta —como advierten claramente V. Atero y M.J. Ruiz— que no existe un romancero propiamente infantil (como ocurre, por el contrario, en el caso de las canciones). Lo específicamente infantil de estos romances no reside, pues, en los temas, sino en la recreación o modo de interpretación que se hace de ellos y que, a veces, difiere sensiblemente de la que llevan a cabo los adultos. Las causas de estas variaciones son múltiples y proceden unas veces de los mecanismos de transmisión de los niños, que asimilan unos temas a otros, propenden a la repetición o reproducen, en fin, sólo aquellas partes del romance que llaman más su atención: en este sentido puede hablarse de contaminaciones, ampliaciones, fragmentaciones... Pero otras veces son los adultos quienes, de forma consciente, provocan alteraciones en los textos al suprimir aspectos «tabúes» (incestos, violaciones...), tan frecuentes en nuestros romances, o los atenúan mediante recursos que tienden a la eufemización de los temas.

Las canciones han sido clasificadas en varios apartados: de corro, de comba, acumulativas, encadenadas, líricas y «otras canciones». Para ello se han

utilizado, como puede observarse, diversos criterios: según el tipo de juego al que acompañan (corro, comba...), según los procedimientos textuales empleados –especialmente de carácter reiterativo– (acumulativas, encadenadas...). Cabe señalar que la recolección de canciones no se ha limitado en esta obra a los temas tradicionales: sus autoras se han preocupado de recoger, entre algunas pequeñas informantes, muchas de las que aprenden hoy las niñas y los niños en sus primeros años de actividad escolar en libros de texto, audiovisuales, etc. Unas y otras –tradicionales o de reciente creación– nos muestran hasta qué punto la canción es un factor determinante en la vida del niño: configura sus juegos, le ayuda a relacionarse con los demás, a tener conciencia de su propio cuerpo y de sus movimientos. Cumple, además, esa eterna aspiración de «enseñar deleitando».

En la baranda del cielo es, sin duda, una obra valiosa, de indiscutible utilidad tanto para estudiosos y especialistas en temas folklóricos y romancísticos como para pedagogos y educadores. Pero es también una obra cargada de resonancias emotivas para cualquier lector: a modo de magdalena prouestiana, cada texto es capaz de suscitar múltiples sensaciones que, inevitablemente, nos lanzan a la búsqueda de un «arroyo claro, fuente serena»: nuestra infancia perdida.

Carmen GARCIA TEJERA

Javier ESCALERA REYES: *Sociabilidad y Asociacionismo: Estudio de Antropología Social en el Aljarafe Sevillano*. Diputación Provincial de Sevilla. Sevilla, 1990. 247 págs.

El libro que a continuación se recensiona es el núcleo de la tesis doctoral del mismo título presentada en la Universidad. Su autor de Sevilla, es profesor del Dpto. de Antropología Social y Sociología de la Universidad de Sevilla, y cuenta con varias publicaciones sobre esta temática: «Asociaciones para el ritual-Asociaciones para el poder: Hermandades y Casinos» (1987), «Hermandades, religión oficial y poder en Andalucía» (1989) y «El tópico de la debilidad asociativa andaluza desde la Antropología Social: El caso del Aljarafe» (1989).

Las aportaciones teóricas y metodológicas de Moreno, recogidas en su obra *Las Hermandades andaluzas* (1974) y otras posteriores son seguidas por el

autor para el desarrollo de su investigación. La obra recoge los resultados de tres comunidades de las seis investigadas: Bormujos, Pilas y Valencina de la Concepción. El principal objetivo sobre el que se fundamenta el estudio es, como él mismo dice, la posibilidad de «analizar en profundidad las asociaciones voluntarias de carácter civil, comparándolas con las hermandades y cofradías», sobre el cual sólo existe como antecedente la aproximación realizada por M. Bernal «Aspects de la sociabilité andalouse» (1975). Un segundo objetivo, aunque no por ello menos relevante, consiste en desvelar como el surgimiento de nuevas formas asociativas, «ha permitido una revitalización del movimiento asociativo andaluz».

En cuanto a la estructura del libro, cabe decir que está ordenado en tres grandes bloques. El primer capítulo incluye la descripción del área de estudio, su personalidad sociocultural y las estructuras sociales de la misma. Concluyendo con un análisis de los sistemas de relaciones y las hermandades, las cuales se encuentran, según el autor, en plena expansión y, cuentan además con una participación masiva, no sólo de modo formal, sino a través de la identificación con ellas de individuos y grupos.

El segundo capítulo describe las características generales del asociacionismo y sus funciones manifiestas y latentes. En primer lugar, expone un estudio global de todas las asociaciones del Aljarafe desde 1900 a 1986, definiendo los determinantes de este fenómeno social, así como las distintas categorías asociativas. Seguidamente analiza el papel de los casinos y peñas como instituciones socioculturales, relacionando estos procesos asociativos con los recientes cambios sociales y culturales de la comarca. También, destaca la importancia de las sedes en estas agrupaciones para el desarrollo de la sociabilidad, favoreciendo de este modo la interacción social. Completa el capítulo, un análisis de la composición social de las asociaciones y su estructura organizativa, así como el nivel de participación de sus afiliados. En cuanto a las funciones latentes, describe los procesos de identidad, liderazgo social y sus relaciones con el poder local, destacando como la presencia de casinos, peñas deportivas, taurinas, flamencas, etc., tienen una considerada significación en la vida de estas comunidades.

El tercer, y último capítulo reúne los estudios de los pueblos ya citados en los que analiza el proceso de transformación experimentado por el asociacionismo «moderno», y la estrecha relación de los casinos, círculos y peñas con las instituciones y grupos más significativos de estas comunidades. Así pues pone de manifiesto la vitalidad del asociacionismo voluntario del Aljarafe, que aunque su finalidad formal está orientada a la expresión del ocio y tiempo libre, posee además «una importancia notable como instancia para el establecimiento de redes sociales interpersonales». De esta forma los grupos sociales más dinámicos encuentran ámbitos muy propicios para la competencia y el prestigio social. En este sentido, este estudio aporta algunas de las conexiones existentes entre los

miembros de las directivas de peñas y casinos y los órganos de poder político local, ya que estas formas asociativas son de «gran utilidad para las élites y los grupos dominantes locales». De esta forma, J. Escalera refuta el tópico de la debilidad asociativa andaluza, tradicionalmente caracterizada por su escasa significación en comparación con otras regiones.

El libro contiene, además, gran cantidad de dibujos, esquemas, cuadros y planos, que constituyen documentos muy elaborados que hacen más comprensiva la lectura y pueden ser muy útiles en futuras investigaciones. Al final figura una amplia bibliografía.

En resumen, estamos ante una notable tesis doctoral, seria y rigurosamente documentada con intenciones de divulgación, que pone a disposición del público el conocimiento de los procesos asociativos del Aljarafe; ofrece además a los agentes sociales e investigadores elementos de juicio y de análisis, dada la importancia de este fenómeno para la dinamización social y fomento de la participación ciudadana en las instituciones locales.

José MUÑOZ GIL

La flor de la florentina. Cuentos tradicionales, recogidos por Alfonso Jiménez Romero; editores, Melchor Pérez Bautista y Juan Antonio del Río Cabrera. Sevilla, Fundación Machado y Consejería de Educación y Ciencia, 1990.

La presente edición aparece bajo el patrocinio de La Fundación Machado y la Consejería de Educación y Ciencia. Buen augurio es que las instituciones educativas de Andalucía se sumen a la investigación científica para poner a nuestro alcance el patrimonio cultural de la tradición oral de nuestra comunidad.

El patrocinio de la Consejería de Educación señala como otros de los objetivos de esta publicación ese tan necesario de acercar la literatura tradicional a nuestros jóvenes educandos.

El núcleo central del libro lo constituyen los cuentos recogidos en Arahál (Sevilla) por el profesor y dramaturgo, Alfonso Jiménez Romero. Los editores de la colección, Melchor Pérez y Juan Antonio del Río, han añadido a éste una

introducción sobre el estado de la investigación del cuento tradicional en Andalucía; una extensa bibliografía de catálogos y colecciones de cuentos y unas precisas notas que recogen otras colecciones publicadas; su adscripción en el índice de Aarne-Thompson (índice clasificatorio que, a pesar de sus defectos, es utilizado por la mayoría de los investigadores de la cuentística universal) y las versiones inéditas del cuento conocidas por los editores.

Melchor Pérez y Juan Antonio del Río han organizado la colección siguiendo, como decimos, las pautas del índice de Aarne-Thompson. Por ello, los relatos se agrupan en cuentos de animales (salvajes, domésticos, pájaros, peces), cuentos maravillosos, cuentos románticos y cuentos de costumbres.

La colección obtenida por Alfonso Jiménez Romero ha esperado quizá demasiado tiempo para ver la luz editorial, lo que hace aún más meritoria la iniciativa de los profesores Melchor Pérez Bautista y Juan Antonio del Río Cabrera en consagrar sus esfuerzos investigadores a ordenar e introducir esta importantísima colección de cuentos tradicionales andaluces.

Alfonso Jiménez encuestó la zona cuando se encontraba destinado en el I.B. de Arahál como profesor de Literatura española. La encuesta tenía como objetivo introducir en la programación de la asignatura de Literatura el patrimonio cultural oral del entorno local donde se encontraba el centro educativo, como instrumento de motivación y acercamiento de los alumnos a la materia.

La labor de Alfonso Jiménez Romero, y de los editores conecta a través del tiempo con la desarrollada por Aurelio Espinosa y más allá con nuestros folkloristas decimonónicos.

En el origen de esta empresa está la búsqueda de Alfonso Jiménez Romero de materiales folklóricos que sirvieran como fuentes populares para sus obras dramáticas, así como raíces sociales para la motivación de los alumnos en las tareas escolares provenientes de la tradición oral.

Difícilmente el lector andaluz dejará de reconocer en el libro algunos de los cuentos que en su infancia le relatara su abuela, su padre, una tía. Cuentos de tan grata memoria para nosotros como *Las tres palomas del diablo*, *Periquín y Periquina*, *Los zapatitos de oro*, *Las tres hijas del demonio*, etc.

La colección rescata del probable olvido los cuentos que a través de los siglos han venido atesorando los hombres y mujeres arahalenses. El fluir inconstante e inmaterial de la tradición oral, de cauce por donde discurren los cuentos tradicionales, convierte en labor imprescindible la recogida y ordenación por escrito del caudal de los relatos del pueblo.

La flor de la florentina corrige el desequilibrio que las colecciones de cuentos populares andaluces mantienen con el resto de las colecciones publicadas en otras zonas españolas. Hasta el momento contábamos con escasas

publicaciones: *Cuentos populares de Andalucía*. *Cuentos gaditanos* de Arcadio Larrea, Madrid, CSIC, 1959; *Cuentos de Andalucía* de Luis León, Madrid, B. Ibérica de Folklore, s/f; *Cuentos de la tradición oral recogidos en la provincia de Cádiz* de Sandubete-Cádiz, Univ., 1981; *Cuentos populares de la comarca de Baena* de J. Naveros-Córdoba, Univ., 1985 y los *Cuentos cordobeses de tradición oral* de M^º José Porro-Córdoba, Univ., 1985.

La iniciativa editora de Melchor Pérez y Juan Antonio del Río se enmarca dentro de su actuación científica como recopiladores y estudiosos de los relatos populares andaluces. Desde hace cinco años realizan una encuesta sistemática de la memoria oral de los cuentos en la Sierra de Cádiz. Sus esfuerzos no se han limitado a su propia investigación sino que han procurado rescatar del olvido editorial todas aquellas empresas recolectoras que, como las de Alfonso Jiménez Romero, por diversas causas, no habían conseguido su publicación en un medio de suficiente garantía científica.

Son los cuentos maravillosos los más abundantes de la colección. Son también numerosos los relatos religiosos y los cuentos románticos. Son escasos, sin embargo, los cuentos de costumbres. Aparecen, en concreto diecinueve versiones inéditas.

Otro grupo de versiones pertenecen a temas poco frecuentes en el ámbito hispánico. Por las páginas del libro discurren en festiva algarabía: la princesa rana, la reina de los gatos encantados, las tres mocitas de la albahaca, Juan de Dios, la bella niña del sol, la criada Fajarda.

La flor de la florentina modifica el panorama editorial de los cuentos populares andaluces. Sería de desear que nuevas colecciones inéditas andaluzas vieran la luz editorial en fecha no muy lejana, de manera que nuestros cuentos tradicionales ocupen su justo lugar dentro de la cuentística popular hispánica.

Antonio José PEREZ CASTELLANO

José Cobos Ruiz de Adana

Francisco Ituque Romero Alborno



Exvotos de Córdoba

DIPUTACION PROVINCIAL DE CORDOBA

FUNDACION MACHADO

Córdoba, 1990



revista de antropología social

C. Lisón Tolosona

C. Lisón Tolosona

E. Gómez Pellón

A. M. Rivas Rivas

J. I. Homobono

J. MacClancy

D. Comas d'Argemir

M. González Bueno

A. Barrera González

J.A. Fdez. de Rota y M.

J. Zulaika

J. Prat

Número 0

Antropología de los pueblos del Norte de España:
Galicia

Aproximación al estudio antropológico de Asturias

Representaciones colectivas y maneras de ser
cántabro

Ambitos culturales, sociabilidad y grupo
doméstico en el País Vasco

Navarra

Casa y comunidad en el Alto Aragón.
Ideales culturales y reproducción social

La casa, dentro de la vida social en el norte de
la provincia de Lérida en relación con otras
unidades de identidad

Sucesión unipersonal y familia troncal en la
«Catalunya Vella» (con algunas reflexiones
comparativas)

Identidad y recreación histórica en Galicia

Reyes, políticos, terroristas: la función ritual
de ETA en relación al nacionalismo vasco

El nacionalismo catalán a través de los
demarcadores de identificación simbólica

Número 0 - 1991

EDITORIAL COMPLUTENSE

REVISTA DE ANTROPOLOGIA SOCIAL

Fundador:

Carmelo Lisón Tolosana

Consejo de Redacción:

Andrés Barrera González
Rafael Díaz Maderuelo
Carmelo Lisón Tolosana

Beatriz Moncó Rebollo
Ricardo Sanmartín Arce
Secundino Valladares Fernández

Consejo Asesor

Stanley Brandes
M.^a Jesús Buxó
Tomás Calvo Buezas
María Cátedra Tomás
Antonio Cea
Jesús Contreras
Josefa Cucó
M.^a José Devillard Desroches
J. A. Fernandes Dias
James Fernández
José A. Fernández de Rota
Alberto Galván Tudela
José Luis García García
Francisco Giner Abati
José A. González Alcantud
Manuel Gutiérrez Estévez
Paul Henley
François Hérítier-Augé
Stephen Hugh-Jones

José M.^a Junoy García Viedma
José C. Lisón Arcal
Miguel López Coira
Rafael Llavona Uribe Larrea
Isidoro Moreno
Juan Oliver Sánchez Fernández
Rosario Otegui Pascual
João de Pina Cabral
Fermín del Pino Díaz
Joan Prat
Juan J. Pujadas i Muñoz
Antonio Ristori Peláez
Ana Rivas Rivas
S. Rodríguez Becerra
Francisco Sánchez Pérez
Italo Signorini
Massimo Squillacciotti
Honorio Velasco Maíllo
Joseba Zulaika

Servicio de canje:

Secundino Valladares y Elvira López Mancebo
Facultad de Ciencias Políticas y Sociología
Ciudad Universitaria, 28023 Madrid

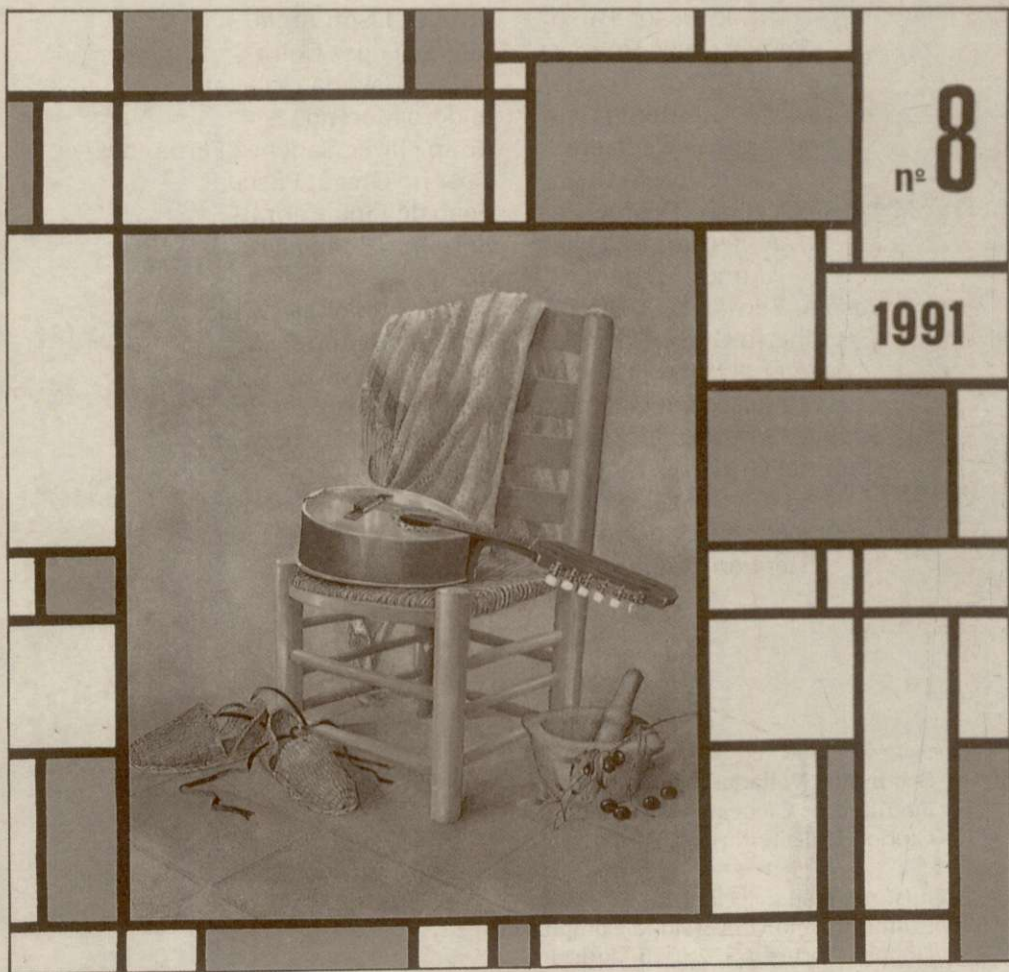
Adquisición y suscripción:

Editorial de la Universidad Complutense
Donoso Cortés, 65. 28015 Madrid

GAZETA DE **ANTROPOLOGIA**

nº 8

1991



GAZETA DE ANTROPOLOGIA

Apartado 754
18080 GRANADA

CONSEJO DE DIRECCION

Rafael Briones Gómez
Demetrio E. Brisset Martín
Alejandro Casado Alcalde
Pedro Gómez García
José A. González Alcantud

REDACCION Y ADMINISTRACION

Para colaboraciones, intercambios
y novedades editoriales:

GAZETA DE ANTROPOLOGIA
Apartado 754
18080 GRANADA

Adquisición de ejemplares
al precio de 400 pesetas
mediante giro postal o cheque
a nombre de *Gazeta de Antropología*

DEPOSITO LEGAL: GR-611-1982

I.S.S.N.: 0214-7564

IMPRIME:

T.G. ARTE, Juberías & CIA, S.A.
C/. Rubén Darío, s/n.
18200-MARACENA (Granada)

ASOCIACION GRANADINA DE ANTROPOLOGIA

SUMARIO

EDITORIAL: LA ANTROPOLOGIA COMO SUCEDANEO.	3
Jesús Contreras: LA CARA INDIA, LA CRUZ DEL 92.	5
Texto de José A. González Alcantud: EL ANTROPOLOGO, LA POLITICA Y EL INDIGENA. ENTREVISTA CON ANTONIO PEREZ.	17
Demetrio E. Brisset Martín: UNA FAMILIA MEXICANA DE DANZAS DE LA CONQUISTA.	27
Julio Iglesias de Ussel: SOCIOLOGIA DEL FOLCLORE.	39
José Antonio Pérez Tapias: LA PROPUESTA DE ERICH FROMM ACERCA DE UNA «CIENCIA DEL HOMBRE».	43
Jesús José Nebreda: TRAS LAS HUELLAS DEL HOMBRE POSMODERNO, PARTE: CUANDO LOS DINOSAURIOS DOMINABAN LA TIERRA.	55
Rafael Briones Gómez: IDENTIDAD Y PODER EN LAS FIESTAS PATRONALES DE LOS GUAJARES.	63
José Antonio González Alcantud: MONSTRUOS, IMAGINACION E HISTORIA. A PROPOSITO DE UN ROMANCE.	73
Juan A. Calatrava Escobar: ARQUITECTURA Y NATURALEZA: EL MITO DE LA CABAÑA PRIMITIVA EN LA TEORIA ARQUITECTONICA DE LA ILUSTRACION.	85
Pedro Gómez García: RELIGIOSIDAD Y CLASES SOCIALES. LA ESTRUCTURA SOCIAL DE UN PUEBLO DE SIERRA MAGINA (y II).	115
C. Matilde Bautista Morente: APUNTES ETNOGRAFICOS SOBRE COSTUMBRES DE NOVIAZGO Y FIESTAS DE GALANTEO.	127
Luis Pérez-Tolón y Elisenda Ardévol: A SU PROPIO RITMO: GITANOS DE HOY. UN MODELO DE COLABORACION EN ANTROPOLOGIA VISUAL.	133
José M. Apaolaza y Joaquina Cabello: UN MODELO TEORICO-METODOLOGICO PARA EL ESTUDIO DE LA MARGINACION EN EL POLIGONO DE LA CARTUJA DE GRANADA.	139
BIBLIOTECA/HEMEROTECA	16, 38
NOTICARIO	100, 126, 132

Este núm. 8 de la GAZETA DE ANTROPOLOGIA, lo mismo que el anterior, ha recibido para su publicación ayuda del Area de Cultura de la Excm. Diputación Provincial de Granada

PUBLICACIONES DE LA FUNDACION MACHADO

Autor	Título	Co-edición	Precio
Pedro M. Piñero y Virtudes Alero	<i>Romancerillo de Arcos</i>	Diputación de Cádiz, 1986	660
Pedro M. Piñero y Virtudes Alero	<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	1.000
	<i>El Folk-Lore Andaluz (2ª época)</i>	Fundación Machado, n.º 2, 1988	1.000
	<i>El Folk-Lore Andaluz (2ª época)</i>	Fundación Machado, n.º 3, 1989	1.000
	<i>El Folk-Lore Andaluz (2ª época)</i>	Fundación Machado, n.º 4, 1989	1.000
	<i>El Folk-Lore Andaluz (2ª época)</i>	Fundación Machado, n.º 5, 1990	1.000
	<i>El Folk-Lore Andaluz (2ª época)</i>	Fundación Machado, n.º 6, 1991	1.000
	<i>El Folk-Lore Andaluz (2ª época)</i>	Fundación Machado, n.º 7, 1991	1.000
C. Alvarez Santaló, Mª J. Buxo 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 E. del Hombre, 1989	6.100
Juan Manuel Suárez Japón	<i>La Casa Salinera de la Bahía de Cádiz</i>	Consej. Obras Públicas, Junta And. Diputación de Cádiz, 1989	1.297
Actas del IV Coloquio Internacional del Romancero	<i>El Romancero: Tradición y Pervivencia 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 florentina. Cuentos trad.</i>	Consej. Educ. y Ciencias, Junta And.	1.800
J. Cobos y F. Luque	<i>Exvotos de Córdoba</i>	Dip. Prov. Córdoba y F. Machado	1.700

PUBLICACIONES DE LA FUNDACION MACHADO

**Pedidos: Centro Andaluz del Libro S.A., Tormes, 5. 41008 Sevilla. Tlf. (95) 435 89 90
y en las siguientes librerías:**

– ALGECIRAS (Cádiz)

Librería Praxis. Avda. Blas Infante, 4

– ALMERIA

Librería Picasso. Reyes Católicos, 17

– BARCELONA

Casa del Libro. Ronda de San Pedro, 13

– BILBAO

Binario Libros, Iparreguirre, 55

– CADIZ

Librería Falla. Plaza Mina, 2

Librería Quorum. Ancha, 27

Librería Mignon. Plaza Mina, 13

– CORDOBA

Librería Andaluza. Romero, 12

Librería Luque. Cruz Conde, 19

– GRANADA

Librería Urbano. Tablas, 6

Librería La Casa del Libro. Recogidas, 13

– HUELVA

Librería Welba. Concepción, 20

Librería Saltes. Ciudad de Aracena, 1

– JAEN

Librería Metrópolis. Carrera de Jesús, 1

– MADRID

Librería Arqueológica Tipo. Claudio Coello, 32

– MALAGA

Librería Prometeo. Puerta Buenaventura, 3

Librería Denis. Santa Lucía, 7

– MORON DE LA FRONTERA

Librería La Carrera. Canovas del Castillo, 28

– SANLUCAR DE BARRAMEDA (Cádiz)

Librería Pedro, Ancha, 42

– SEVILLA

Librería Al-Andalus. Roldana, 1

Librería Cefiro. Virgen de los Buenos Libros, 1

Librería Palas. Asunción, 49

Librería Repiso, Cerrajería, 4

– ZARAGOZA

Librería Pórtico. Plaza San Francisco, 17

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.

