

# DEMOfILO

Revista de Cultura Tradicional

**El culto a la Virgen de Luna  
del Valle de Los Pedroches**

**La posición eclesiástica sobre  
Hermandades y Cofradías**

**Historias sobre Fray Leopoldo**

**La Semana Santa en Puente Genil**

**La devoción a la Virgen Coronada  
de Calañas**

**Sobre el origen de «lo jondo»  
en el cante flamenco**

**Guía etnográfica**



FUNDACION  
MACHADO

EL  
FOLK-LORE  
ANDALUZ  
2.<sup>a</sup> época

## NORMAS PARA LA PRESENTACION DE TRABAJOS

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

1. Los **artículos** se presentarán en **original y una copia en disco magnético compuesto con procesador de texto compatible** 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 DIN A-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 de **citas textuales** irán contenidas en el texto entre paréntesis, indicando apellidos del autor, año y páginas. Así (White, 1972:127-129). Estas se relacionarán inevitablemente en la Bibliografía.
4. Las **notas** numeradas por orden de aparición en el texto, irán en hoja separada al final del trabajo. 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 (mayúsculas y minúsculas), inicial del nombre, título del libro en cursiva, editorial, lugar y año de edición. Ejemplo: Blanco White, J.: *Cartas de España*. Alianza Editorial. Madrid, 1972.
  - 5.2. Artículos de revistas: apellidos, inicial del nombre, título del artículo entrecorillado, nombre de la revista en cursiva, editor y lugar de edición, año, volumen o tomo, página inicial y final del artículo. Ejemplo: Fernández de Paz, E.: «Artesanías y artesanos en la Sierra Norte sevillana». *Etnografía Española*. Ministerio de Cultura. Madrid, 1987. Vol. VI. págs. 111-170.
  - 5.3. Libros de varios autores: se tratarán como los artículos de revista, indicando a continuación del título del trabajo, el del libro en cursiva y a continuación la inicial del nombre y apellidos del coordinador, editor o primer autor entre paréntesis, todo ello precedido por la partícula En, y seguido de los demás datos del libro. Ejemplo: Pitt-Rivers, J.: «La gracia en Antropología». En *La religiosidad popular* (C. Alvarez, M.J. Buxó y S. Rodríguez, Coords.). Tomo I. Anthropos y Fundación Machado. Barcelona, 1989. págs. 117-122.
6. Los **gráficos** se presentarán en tinta negra sobre papel vegetal. Las **fotografías** preferentemente en blanco y negro o diapositivas en color.
7. Las **reseñaciones** no podrán exceder de cinco páginas normalizadas. En ellas se hará constar al principio los siguientes datos y por este orden: autor (nombre en minúsculas y apellidos en mayúsculas), título en cursiva; editorial o institución; lugar, año y número de páginas (introducción y prólogo en romanos y texto en arábigos). También se hará figurar el número de ilustraciones. Al final aparecerá el nombre completo del autor de la reseñación.
8. Los originales serán sometidos al Consejo de Redacción; éste comunicará en el plazo más breve posible su decisión.
9. Los autores de los trabajos aceptados se comprometen a corregir las pruebas de imprenta de acuerdo con las claves convencionales y a devolverlos en el plazo de 15 días a la redacción de la Revista.





40-1-2

3 12809



**DEMOFILO**  
**REVISTA DE CULTURA TRADICIONAL**  
Número 12

**FUNDACION MACHADO**  
**ANDALUCIA - SEVILLA**  
1994



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 Folklore andaluz».

Este número ha contado con una ayuda de la Consejería de Cultura y Medio Ambiente de la Junta de Andalucía

Correspondencia, suscripciones e intercambios:

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

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

© Fundación Machado  
Diseño: R. L. Aguilar  
Producción Gráfica: Portada Editorial, S.L.  
Depósito Legal: SE-402-1994  
I.S.S.N.: 1133-8032

## **DEMOFILO**

### **Revista de Cultura Tradicional**

#### **DIRECTOR**

Salvador Rodríguez Becerra

#### **Consejo de Redacción**

Manuel Amézcua Martínez  
Virtudes Atero Burgos  
Rafael Briones Gómez  
Pedro A. Cantero Martín  
Francisco Checa Olmos  
Reynaldo Fernández Manzano  
Francisco Luque Romero  
Javier Marcos Arévalo  
Arsenio Moreno Mendoza  
Enrique Rodríguez Baltanás  
Gerhard Steingress  
Florencio Zoido Naranjo

#### **Consejo Asesor**

Carlos Alvarez Santaló	José Luis Ortiz Nuevo
Manuel Bernal Rodríguez	José María Pérez Orozco
Jesús Cantero Martínez	Pedro M. Piñero Ramírez
Maxime Chevalier	Antonio Pozanco León
Francisco Díaz Velázquez	Rogelio Reyes Cano
Alberto Fernández Bañuls	José Rodríguez de la Borbolla
Pedro Gómez García	Pedro Romero de Solís
José Antonio González Alcantud	Pilar Sanchíz Ochoa
Enrique Luque Baena	Juan Manuel Suárez Japón
Pedro Molina García	Antonio Zoido Naranjo
Alberto Moreno Navarro	

#### **Bibliotecario**

Antonio José Pérez Castellanos

#### **Secretaria de Redacción**

Carmen Medina San Román



## SUMARIO

### ARTICULOS

«El culto a la Virgen de Luna en el contexto cultural del Valle de Los Pedroches», por J. Agudo Torrico .....	11
«La evolución reciente de la posición eclesiástica sobre las hermandades y cofradías», por J. Rodríguez Mateos .....	33
«Historias sobre Fray Leopoldo de Alpandere: Orientaciones para futuras investigaciones», por C. Slater .....	47
«Puente Genil en fiestas: la Semana Santa», por R. Portillo, M. J. Gómez Lara y G. Lester .....	57
«Análisis de la dimensión simbólica de una devoción: la Virgen de Coronada en Calañas» .....	75
«De ciegos, saeteros y flamencos. Una reflexión sobre el origen y evolución de "lo jondo" en el cante flamenco», por G. Steingress .....	94

### MISCELANEA

«La interpretación del curanderismo. Dos coloquios contrastantes», por P. Gómez García .....	111
«La voz antigua del futuro. Un decenio del Encuentro de Cuadrillas y I Congreso de Folclore 'Comarca de los Vélez', por M. García Jiménez .....	117

### DOCUMENTOS

«Guía para la obtención de datos etnográficos», por J. Alcina Franch .....	125
--	-----

## NOTICIAS

Nuevo Presidente de la Fundación Machado .....	179
El Museo de Río Tinto .....	179
Symposium Internacional sobre Cultura Alimentaria .....	184
Nuevo Plan de Estudios de la Licenciatura de Antropología Social y Cultural en la Universidad de Sevilla .....	188
Cursos de la Fundación Machado .....	192

## RECENSIONES

<i>Tres nuevas publicaciones sobre Rodríguez Marín</i> (E. Rodríguez Baltanás) .....	197
M. Wolf: Hugo Schuchardt NachIB Schiüssel zum NachIB des Lingüisten und Romanisten Hugo Schuchardt (1824-1927) (G. Steingress) .....	200
T. Catarella: <i>El romancero gitano-andaluz de Juan José Niño</i> (E. Rodríguez Baltanás) .....	203

<b>FE DE ERRATAS</b> .....	209
----------------------------	-----

<b>LOS AUTORES</b> .....	211
--------------------------	-----

<b>REVISTAS Y LIBROS RECIBIDOS</b> .....	217
--	-----

# ARTICULOS



## EL CULTO A LA VIRGEN DE LUNA EN EL CONTEXTO CULTURAL DEL VALLE DE LOS PEDROCHES.

Juan AGUDO TORRICO

Departamento de Antropología Social

Universidad de Sevilla

El texto que sigue pretende incidir en lo que una manifestación cultural, aparentemente tan limitada como es el culto a una imagen religiosa, tiene o puede tener de común con otros muchos lugares de Andalucía y aún fuera de ella: el análisis del modo en que un icono religioso, puede convertirse en un símbolo colectivo, portador, además de su significado religioso, de otras muchas dimensiones culturales, y, concretamente en el caso de la Virgen de Luna, en portadora de múltiples elementos culturales que podemos interpretar como verdaderas señas de identidad tanto de la población concreta de Pozoblanco, que la ha designado imagen patronal, como del marco más extenso del Valle de los Pedroches.

La comarca del Valle de Los Pedroches, ubicada en el norte de la provincia de Córdoba, ha sido tradicionalmente singularizada como arquetipo de comarca «natural», desde un punto de vista geográfico, a la vez que de «comarca de frontera cultural» por su situación geográfica, avatares históricos, y relaciones culturales y económicas más abiertas hacia los territorios norteños de los valles de La Serena (Extremadura) y de La Alcudia (Castilla-La Mancha) que hacia el sur. Tal y como hoy la conocemos, el origen y desarrollo de su poblamiento fue conformándose a partir de la ocupación castellana en el s. XIV, hasta configurar un territorio con una notable homogeneidad cultural y económica, pero que, a partir del s. XV, quedará, a su vez, fragmentado entre las Siete Villas de Los Pedroches vinculadas a Córdoba, el condado de Santa Eufemia orientado hacia el Valle de la Alcudia, y el Condado de Belalcázar que formará parte de Extremadura hasta su definitiva integración administrativa en la provincia cordobesa en 1833.

Una fragmentación histórica que hizo que entre la propia población comarcana se llegara a establecer una autopercepción dualista (J. Agudo, 1990: 23-46) entre extremeños-castellanos, reforzada incluso con matices importantes en cuanto a la orientación económica predominante, agricultores-ganaderos; e incluso simbólicos al relacionarse, hasta hoy en día, la mitad

occidental, "extremeña", con el gran santuario cacereño de la Virgen de Guadalupe, y la occidental, "castellana", con el jiennense de la Virgen de la Cabeza. Sin embargo, en lo que volveré a incidir en las páginas siguientes, han sido circunstancias muy diversas que no obstante no han servido para impedir la configuración de una notable identidad comarcal, con rasgos diferenciadores con respecto a las otras comarcas meridionales, cordobesas, con las que hoy constituyen una unidad administrativa.

Dentro de este contexto geográfico-cultural estaría localizada la población de Pozoblanco, antaño incluida entre las Siete Villas de Los Pedroches, y, en relación directa con ella, la devoción a la Virgen de Luna. Sin embargo, siguiendo un método inductivo, no nos interesa tanto hablar de lo que sería un culto patronal más, con las implicaciones y características tantas veces referidas, como lo que tiene de fenómeno cultural que comparte una serie de rasgos culturales extensibles a todo el ámbito comarcal.

Consecuentemente excluyo de las referencias que siguen la descripción pormenorizada de lo que son sus ricos y vistosos rituales (Moreno Valero, 1983: 161-173) en las romerías de recogida y devolución de la imagen a su santuario, con sus 110 hermanos uniformados (levita, pantalones, mascota y zapatos negros, camisa blanca, escarapela y medalla de la imagen, cartuchera, una cuerna a imitación de las que en otros tiempos contenían la pólvora, y la escopeta), en un riguroso orden deteniéndose únicamente para realizar, a lo largo del camino y alrededor de la ermita, una serie de descargas ("abiertas" y "cruzadas" según la importancia del lugar) para diferenciar el valor simbólico atribuido a los diferentes espacios y tiempos rituales. Aunque sí interesa enfatizar el significado religioso y sociocultural atribuido a estos rituales, la importancia del modelo de hermandad adoptado de acuerdo con y para perpetuar la "tradición", etc.. Factores, por lo demás, a tener en cuenta siempre que realicemos la interpretación de aquellas manifestaciones socioculturales incluidas en lo que denominamos religiosidad popular, máxime, y en relación más directa con las palabras que siguen, cuando nos refiramos a rituales y devociones en torno a imágenes patronales.

Es por ello que a través del caso específico que hemos adoptado como núcleo de referencia, la devoción y diversidad de niveles de identificación que origina la imagen-símbolo de la Virgen de Luna, pretendemos poner de manifiesto la compleja diversidad de dimensiones de las que participa, todas ellas importantes.

### **Dimensión individual: religiosa**

De entre estas dimensiones, la primera a destacar por constituir la más explícita y formalmente la que justifica la razón de ser de la imagen, culto que recibe, y rituales con los que se le honra, va a ser la estrictamente religiosa. Sin olvidar que en sí misma no puede desligarse del contexto cultural, ideológico, más formalmente institucionalizado y oficialista desde el que es inducido y practicado: origen histórico de dichas prácticas religiosas, determinación de cuáles y qué poder se atribuye a una u otra imagen, el modo en que se nos ha enseñado a rezar y a dirigirnos a los poderes sobrenaturales que conforman nuestra imagen de Dios y los intermediarios que puedan interceder ante él, etc. En términos más precisos y en lo que ahora nos interesa (1), la dimensión religiosa, en cuanto que expresión de fe interiorizada (que puede o no ser manifestada), pertenece básicamente al nivel de lo individual, aunque pueda llegar a ser practicada dentro del marco de ceremonias y rituales colectivos: en la forma de rezar, en las promesas o mandas que se hagan, etc. el factor dominante será la relación contractual que privadamente establezcamos con la divinidad o los poderes intercesores que elijamos para que nos validen.

Pero incluso en esta primera dimensión, pese a que ha sido la que más directamente ha procurado controlar y regular la Iglesia oficial, y a través de ella ejercer un control más o menos estricto sobre las imágenes-símbolo colectivas (y por derivación sobre los compartimientos individuales y colectivos de quienes las han adoptado como tales), siempre hay mucho de aparente irracionalidad, de sentimientos inducidos desde el componente más emotivo del ser humano. La devoción por la Virgen de Luna va a ser expresada desde el contexto más afectivo con el que se ha mostrado y muestra su singularidad: su potencial valor religioso, manifestación de la Madre de Dios, va unido a la apreciación de la belleza sentida como imagen en sí, de su rostro, del modo en que es y debe ser vestida y ornada, de como y por quienes debe ser llevada, etc. Razones que reafirman el que sea identificada y considerada como "nuestra" esta y no otra imagen, el que nos emocionemos ante ella, incluso, no con poca frecuencia, pese a no ser practicantes (cuando no de fe dudosa) de los preceptos o mandatos emanados de la iglesia.

De este modo, la barrera, no siempre identificable, entre lo que es estrictamente individual y lo que es colectivo será rebasada con frecuencia en uno y otro sentido. Lo mismo que tampoco será reductible exclusivamente al campo de lo "religioso" el modo en que pueda vivenciarse, ni aún desde esta perspectiva individual, el significado del hecho cultural que supone la participación en los rituales vinculados a la imagen.

De limitarnos a este primer nivel, al de una exaltación sin más de lo que

es en sí la imagen de la Virgen de Luna, creo que para su plena captación una variable fundamental es la de ser pozoalbense: el tener asociado a los recuerdos más entrañables imágenes como las de haber hecho el camino de la Virgen, con bastante frecuencia por el hecho en sí mismo sin vinculación a promesas u otras obligaciones de hermandad o religiosas; recordar incluso la primera vez que ello ocurrió sin la vigilancia celadora de ningún adulto como un verdadero rito iniciático indicativo del comienzo de una edad juvenil de mayor permisividad; de lo que es cada año la presencia poco menos que obligada en torno a la ermita en lo que conlleva toda romería de confusión agradable entre gentes, colores, olores y ruidos; y en definitiva, lo que es participar de los rituales que protagonizan en concreto su hermandad y por extensión vivencia todo el pueblo de Pozoblanco. Y es que, aunque desde una perspectiva antropológica sea necesario discernir analíticamente entre el significado sociocultural de uno u otro modelo de hermandad, la significación e historia del por qué determinados rituales, etc., penetrar en el nivel más emotivo, pero no por ello menos importante, de estas vivencias individuales y colectivas pertenece en gran medida al mundo del universo local desde el que se nos ha enseñado a verlo como "nuestro propio", como formando parte inalienable de la cotidianeidad, y, en razón de ello, a mantenerlo y reproducirlo porque "siempre ha sido así" sin importar en ello razonamientos de uno u otro signo e incluso respetándolos más allá de creencias individuales: estamos hablando de "nuestra" imagen, "nuestra" patrona, de "nuestro" pueblo, y en definitiva de un "nosotros" pocas veces expresado con menor ambigüedad.

### **Dimensión colectiva: imagen-símbolo de identificación comunal**

Una segunda dimensión a la que vamos a referirnos va a ser la capacidad que han tenido y conservan determinadas imágenes para generar sentimientos de identificación colectivos. Constituye una de las manifestaciones culturales, sin relación apriorística con la función religiosa formal y directa que hemos analizado anteriormente, más importantes de la cultura andaluza: el modo y razones por las que una imagen rebasa el marco de lo religioso para penetrar de lleno en lo que son los mecanismos de identificación colectivos.

¿Qué razones determinaron y cuándo la elección de la Virgen de Luna como patrona de Pozoblanco?. ¿Por qué la Virgen de Luna y no otra imagen o advocación?. ¿Cuál es el origen y el por qué de la singularidad de los rituales y tipo de hermandad que tiene a su cargo garantizar la continuidad y reproducción de su culto y devoción?.

No creo que sea posible dar una respuesta "objetiva", "histórica", en el

sentido científico con el que pretendemos revestir estos conceptos, a estas preguntas. Pero además creo que es una pretensión incorrecta: discutir sobre si ha sido o no siempre considerada imagen patronal, tratar de demostrar la veracidad o no de la historia de su aparición, la lógica o no del relato, etc. no tiene sentido. Pero son verdad en sí.

La creencia colectiva en la veracidad de todo hecho relacionado con la imagen patronal, de todo aquello que "demuestre" su condición milagrosa y el por qué decidió elegir a este y no otro pueblo para protegerlo de forma específica, los dota de una realidad tangible, atemporal, que podríamos discutir hasta que punto, sustantivamente, se diferencia en sus consecuencias de otras "verdades" contadas y "documentadas" por la historia.

Sin embargo, son preguntas que nos deben permitir penetrar en lo que es el conocimiento de la devoción y rituales desarrollados en torno a la Virgen de Luna, siempre desde la referencia inmediata, local, de su condición de patrona de Pozoblanco; pero con la intención de inscribirla, a su vez, en la experiencia cultural compartida más amplia de quienes históricamente han habitado y conformado lo que hoy es el Valle de Los Pedroches.

La plena comprensión del fenómeno religioso y cultural que representa creo que sólo es posible hacerlo desde su inserción en la identidad colectiva, falta de ser estudiada, que caracteriza en muchos aspectos al Valle de Los Pedroches, y que no es sino resultante de la condición referida de arquetipo de comarca de "frontera cultural", a caballo entre Extremadura, La Mancha y Andalucía, pero con una fuerte personalidad cultural propia que debiera ser conocida y valorada como patrimonio identitario común, más allá de las también históricas rivalidades locales o subcomarcales.

El mito de origen, la historia o leyenda (Adolfo de Torres, 1990) de la aparición de la Virgen de Luna está inscrito dentro de una rica y bastante homogénea tradición comarcal, aunque con referentes que también podemos encontrar en muchas otras leyendas de ámbito hispano: se trata de un niño (símbolo de pureza e irrelevancia social, no partidista, para enfatizar la importancia del mensaje por encima del mensajero) con un oficio preciso (pastorcillo) que delata lo que ha sido el sistema de aprovechamiento económico históricamente dominante en el ecosistema del Valle de Los Pedroches: el pastoreo ovino; enfatizado con la precisión del soporte específico en el que estaba la imagen, en este caso un tronco de encina (especie arbórea transcendental en la comarca), y en otros pozos y fuentes donde abreviar el ganado.

En la relación primigenia que va a establecerse con la imagen es interesante recalcar el trato "humanizado" que recibe: la imagen se "escapa" del zurrón, y sólo cuando reitera su acción (siempre tres veces) comenzará a sospecharse su condición sagrada, confirmada cuando de nada sirvan las

dificultades añadidas con las que pretende dificultarse su acción (y que disipan cualquier duda sobre una posible pérdida u olvido accidental) tales como cerrar el zurrón, atarla con un pañuelo o cuerda, etc.; incluso puede darse una relación de «enfado» con la imagen por negarse a obedecer y no estarse quieta : en uno de los mitos de origen sobre el hallazgo de la Virgen de Guía narrado en Fuente la Lancha, el pastor que la encuentra termina por lanzarle el garrote a la imagen. Sólo cuando estas pruebas han sido superadas definitivamente, lo que en principio no era más que una muñeca descubre y adquiere plenamente su condición de imagen sagrada.

Prácticamente todas las grandes devociones marianas comunales o supracomunales de la comarca están basados en mitos de origen similares: Virgen de la Peña (Añora), de las Alcantarillas (Belalcázar), de La Antigua (Hinojosa del Duque), de Piedrasantas (Pedroche), de las Veredas (Torrecampo), de Guía (mitos recogidos en Fuente la Lancha, Alcaracejos y Dos Torres). Sin que sea extraño que para una misma imagen encontremos referidos diferentes mitos de origen recogiendo las variantes posibles (árbol, fuente, piedras): Virgen de Luna, , de las Alcantarillas, de Guía.

La historia de estos hallazgos se completa con otros dos elementos que tienen también una condición profundamente comarcal:

a) las referencias a encinas milagrosas, ya sea por haber aparecido la imagen sobre su tronco o encontrarse junto al lugar del hallazgo, que reproducen en su fruto la imagen de la Virgen (Virgen de Luna, de la Antigua, de las Alcantarillas, de Guía)

b) la tradición que mantiene para una misma identidad devocional dos imágenes formalmente distintas en sus representaciones iconográficas (tamaño, vestimenta) y capacidad de atracción popular en su culto externo. Una de ellas, de muy reducido tamaño, es en todos los casos conocida como la "aparecida", en clara alusión a una lógica formal que pretende adecuar su tamaño al mito de origen; mientras que la otra tendrá las dimensiones más o menos grandes de una imagen normal. Ambas compartirían la misma ermita y altar, pero, significativamente, la atracción devocional y forma de culto, incluido el interés específico de las hermandades, no responde a la teórica graduación de valores milagrosos atribuibles a una y otra: hay de hecho una cesión del valor originario atribuido a la imagen "aparecida" a la imagen grande que la representaría en el contexto de los cultos externos y romerías. Sólo que, si esta cesión ha sido favorecida por la mayor capacidad formal de la imágenes grandes para recibir los signos de ostentación tanto por parte de la hermandad como de la comunidad en sí, con el tiempo han culminado por desplazar a la imágenes pequeñas hasta el punto de que estas últimas llegan a pasar desapercibidas para quienes asisten a las ermitas y no las conocen por no ser de la comunidad. En conjunto son tres las devociones que aún hoy

conservan esta duplicidad de imágenes: la Virgen de Luna, de las Cruces y de las Veredas. Y en otro tiempo también lo fue la Virgen de Guía, sin que ahora podamos detenernos en detallar el largo proceso por el que se llegó a invertir el orden de prioridades formales en beneficio, hoy en día, de la imagen pequeña. (J. Agudo, 1990).

Con respecto a las razones que han determinado la ubicación de los santuarios que hoy acogen a estas imágenes, constituye por igual un tema complejo y atractivo. La razón popular, mítica, viene dada, en los ejemplos de hallazgos que analizamos, por el deseo expreso de las imágenes de permanecer en lugares aislados. Las razones históricas y antropológicas del por qué de la existencia de las numerosas ermitas rurales han sido múltiples, y entre ellas, la sacralización de parajes con unas condiciones naturales (oquedades, cerros, fuentes, etc.) idóneas para ser de por sí lugares «fuertes» que propiciasen el contacto con lo sobrenatural, y la perpetuación cristianizada (continuidad del lugar sagrado) de antiguos lugares de culto, están entre los argumentos más recurrentes. La propia ubicación del santuario de la Virgen de Luna se encontraría para algunos autores dentro de esta argumentación, junto a los restos de una posible construcción dolménica (J. Eslava Galán, 1987)

Pero ni fue esta la única razón "objetiva" que podemos argumentar, ni personalmente considero que sea la más relevante, al menos en lo que al Valle de Los Pedroches se refiere. Por el contrario si creo interesante (J. Agudo, 1990, 1992) la relación que hubo en un pasado lejano, sobre todo en la mitad occidental de la comarca, entre la conservación de las ermitas como testimonio de poblaciones desaparecidas, y la función simbólica que se les asignó de transmitir el derecho sobre el territorio que ocuparon las antiguas poblaciones abandonadas a aquellas otras que, al menos en teoría, acogieron a su habitantes.

Sin olvidar la importancia que siempre han tenido la ermitas rurales como medio de socializar (con el recurso al valor supremo de su sacralización) espacios liminales, peligrosos en cuanto que territorios alejados y con frecuencia poco habitados, integrándolos así en el ámbito de la experiencia común, receptiva, de cada comunidad. En términos simbólicos, las ermitas y santuarios sirvieron para integrar los espacios rurales en el contexto «civilizador» de las poblaciones que los erigen y preservan; actuarían de «centralizadores» (incluso en otros tiempos en términos fácticos al actuar a modo de «templos» auxiliares para los habitantes dispersos en sus alrededores) de estos espacios rurales, haciendo presente a la propia colectividad tanto por medio de la imagen relevante que cobija como un bien común, como, sobre todo, con el desplazamiento y presencia cíclica (romería) de los propios habitantes e instituciones locales (clero, municipalidad) en el lugar. Los santuarios se convierten durante un tiempo cultural en espacio

de acogida y reproducción del propio contexto global de la colectividad: los romeros alteran la relación de oposición medio rural-medio urbano para introducir el principio de complementariedad que debe regir entre ambos.

De este modo quedaría de manifiesto la pertenencia del lugar a la comunidad que acude al y hasta el mismo. En el caso de imágenes halladas o aparecidas sobre espacios compartidos o disputados (al menos de dudosa definición en cuanto a su propiedad), la asignación del derecho prioritario o único sobre la ermita/imagen cobra una notable relevancia. Cuatro de los grandes santuarios comarcales que fueron, tres de ellos continúan hasta hoy, supracomunales y de mayor atracción devocional (Virgen de Guía, de Luna, de las Cruces y de Ntra. Sra. de Gracia de la Alcantarilla) estuvieron localizados en territorios mancomunados, en zonas periféricas de los espacios habitados, y sobre territorios a los que se pudo aplicar con bastante propiedad el término de vacíos, y por lo tanto disputables y disputados entre las poblaciones que convergían en ellos.

De hecho, uno de los mejores testimonios de hasta qué punto la argumentación de derechos prioritarios sobre un santuario podía encubrir la intencionalidad de adquirir similares derechos sobre el territorio que ocupa, la tenemos en los pleitos históricos entre Villanueva de Córdoba y Pozoblanco sobre la ermita de la Virgen de Luna: un documento fechado en 1681 (J. Ocaña Prados, 1982: 156) explicita por parte de Villanueva de Córdoba que los derechos de preeminencia alegados por Pozoblanco no suponían ningún privilegio sobre el espacio, entonces comunal, en el que estaba el santuario.

El paso del tiempo ha terminado por atemperar buena parte de los conflictos que en otros tiempos, como aún es posible de recoger en la memoria colectiva, llegaban a provocar enfrentamientos, incluso violentos, por derechos (de paso, tiempo, etc.) entre las poblaciones que compartían ermitas e imágenes. Hasta hacer que hoy los santuarios se hayan reafirmado en su condición de lugares neutrales.

Pero queda otro rasgo cultural distintivo que de nuevo singulariza el modo en que los habitantes del valle expresan y ritualizan sus comportamientos religiosos e identitarios: las imágenes itinerantes que van a distribuir el ciclo anual en estancias diferenciadas en cada población, acorde con concordias rigurosas que determinan el tiempo de permanencia y las horas de recogida y llegada; si bien, en los dos casos que persisten, mientras que la Virgen de Luna reparte por igual el tiempo de estancia, cuatro meses aproximadamente en Villanueva de Córdoba y otros tantos en Pozoblanco, en el caso de la imagen de la Virgen de Guía la desigualdad en el tiempo asignado a cada pueblo reproduce lo que fue una antigua jerarquización de poder y preeminencia de derechos entre las cinco poblaciones (Hinojosa del Duque,

Villanueva del Duque, Alcaracejos, Fuente la Lancha y Dos Torres) que la han compartido.

La existencia de importantes santuarios supracomunales es relativamente frecuente en Andalucía, pensemos en los más destacados de la Virgen de la Cabeza y del Rocío, pero en todos ellos se da como premisa la condición sedentaria de la imagen (a lo sumo únicamente es desplazada al pueblo al que pertenece el santuario), que debe extender su "territorio de gracia", de protección, desde el santuario en el que reside. Al mismo tiempo las imágenes sólo tendrán la condición de patronal para aquellas poblaciones propietarias de imagen y santuario; con la consecuencia directa de establecerse unos esquemas organizativos en sus rituales y ceremonias jerarquizados, basados en el principio de hermandades matrices-hermandades filiales. Sin embargo, ni en la Virgen de Luna ni en la de Guía este esquema será válido. Las imágenes son desplazadas rotativamente a cada uno de los pueblos que las comparten, de modo que su territorio de gracia se va a establecer a partir de sí mismas y no desde el santuario, considerado siempre como un territorio relativamente neutral por la preeminencia que de hecho va a ejercer la población que lo englobe en su término municipal. De este modo también encontraremos que estas imágenes distorsionan el principio de exclusividad que se establece comunmente entre imagen patronal y población concreta: pueden ser, y de hecho lo son, imágenes patronales de diferentes poblaciones. Y en cuanto a sus hermandades, los principios jerárquicos referidos ni que decir tiene que carecen de valor, y son por el contrario, tremendamente recelosas, en principio de igualdad, de sus privilegios, derechos, y autonomía.

Nos quedaría un último aspecto antes de terminar este apartado, la referencia, aunque deba ser necesariamente breve, de la importancia absoluta que tienen las advocaciones marianas a la hora de ser designadas las imágenes patronales entre los pueblos de la comarca: únicamente Conquista, El Viso y Santa Eufemia, no tendrán como titular a una imagen mariana.

William A. Christian (1976) ha puesto de manifiesto la importancia que ha tenido el culto mariano como instrumento propagandístico y de rápida cristianización desde el s. XIII, adaptándose de forma idónea a la multiplicidad de funciones atribuibles a los santuarios dispersos por la geografía hispana.

Las razones del por qué culmina de forma tan favorable la propagación inducida del culto mariano, hay que verlas también en la condición de mediadora ideal que simboliza la Virgen María: por un lado comparte la plena condición de ser humano por su origen (al igual que los demás santos elegidos como los intercesores más propicios, por esta condición de proximidad o semejanza, en el ámbito de las relaciones cotidianas y pragmáticas con lo

sobrenatural), reforzada además por su idealización como madre protectora; pero al mismo tiempo la trasciende por el papel fundamental que desempeñó en el origen del cristianismo.

Es pues un personaje a la vez asequible y dotado de sacralidad extrema. Con lo que la obviedad de su capacidad protectora y valía por encima de las limitaciones a una función específica, convierten a las advocaciones marianas en las intercesoras idóneas entre la divinidad y la colectividad en sí, y, consecuentemente, favorece la posibilidad de convertirlas en verdaderas catalizadoras de la propia identidad colectiva.

Pero al mismo tiempo que viene a ser el personaje sagrado más idóneo desde un punto de vista religioso, si retomamos brevemente las referencias que hiciéramos a los mitos de origen, encontramos una serie de claves culturales que nos hablan a la vez de la necesidad de singularizar la relación imagen-población: es la propia imagen, ya sea mediante apariciones o, en el caso del Valle de Los Pedroches, mediante hallazgos milagrosos, quien determina a quienes quiere proteger. De ahí incluso la importancia, cuando hay la posibilidad de confusión sobre la población a la que pertenece la titularidad del espacio en el que se produce el acontecimiento milagroso (como era el caso de la Virgen de Luna) de que se matice el anonimato de la persona que lo vive indicando su vecindad; con lo que es instrumentalizado como intermediario y representante de la colectividad global.

Circunstancias que es preciso reseñar si tenemos en cuenta que excepcionalmente se invierte el mecanismo normal, el código cultural establecido, por el que procuramos relacionarnos con los poderes sobrenaturales. Lo común es que nosotros les invoquemos, solicitemos su intercesión, prometamos perpetuar su culto mediante votos colectivos, etc.; y, más en el pasado que en el presente, procuremos buscar mediadores especializados de reconocida valía para cada problema: S. Sebastián y S. Roque para la peste, S. Gregorio contra las plagas del campo, S. Antón para proteger a los animales, etc..

Sin embargo, en el resultado final del proceso queda reconstituida la lógica inicial al establecerse de manera inequívoca (pretensión inicial de todo intento de comunicación con la divinidad) un principio de reciprocidad excluyente entre la imagen y el pueblo que la adopta por patrona, con la obligación de perpetuar su culto a cambio de la protección que les dispensa. Aún más, se procurará reafirmar su singularidad con la vinculación de la propia advocación común de la imagen (Virgen María) a algún referente complementario que la particularice (y así a nosotros mismos) de las demás advocaciones circunvecinas: Virgen de Luna, de la Peña, de las Cruces, etc.

De este modo, para un pozoalbense, la imagen de la Virgen de Luna, a la vez que un icono religioso, expresa tanto en sí misma como en los

rituales por medio de los que se le rinde culto (sobre todo en su romería anual a la que procurarán acudir incluso quienes están fuera del pueblo para refrendar así la continuidad de su pertenencia a la comunidad simbólica que representa Pozoblanco) un símbolo de identificación colectivo: sus rituales, eligiendo el espacio neutral que supone la ermita (fuera del contexto socialmente desigualitario del casco urbano con su jerarquía de calles, diferencia de actividades, posiciones de clase, etc.) pretenden redefinir cíclicamente un sentimiento de identidad compartida, negando durante el tiempo ritual preciso en el que se desarrolla las diferencias estructurales existentes en la realidad social.

Las imágenes se transforman así, por este rico proceso cultural metafórico, en valores colectivos en sí mismo, en signos de la propia identidad colectiva, y, como tales, en clara contradicción con lo que debiera ser su concepción como meros referentes religiosos y por lo tanto indistintos en la forma que adopten, en imágenes no intercambiables. Como tampoco lo va a ser el modo en el que recibirán culto, los rituales transmitidos de generación en generación (y defendidos no en pocas ocasiones de los afanes ortodoxos de instituciones civiles y religiosas), las propias fechas precisas en que han de ser celebrados, etc.; es decir, todo un mundo, un código cultural inteligible poco más que para quienes lo viven año a año, cargado de significados con la necesidad en sí mismo, mientras mantenga este valor colectivo, de ser reproducido y reafirmado anualmente.

### **Dimensión grupal: Hermandades**

Un tercer nivel de análisis nos desplazaría ya de lo que es la imagen en sí a lo que son los modelos organizativos adoptados para garantizar y reproducir cíclicamente su culto.

La importancia que han tenido y mantienen las hermandades y cofradías religiosas en Andalucía ha hecho de estos modelos asociativos uno de los componentes organizativos más característicos de nuestra cultura.

La razón estriba en su vinculación con lo que es considerado como un elemento clave, estructural, de la identidad cultural andaluza: el antropocentrismo como medida de las relaciones sociales, la necesidad (a la que ya hemos aludido al hablar de la manera de aproximarnos y tratar a las imágenes sagradas) de establecer continuamente una escala humana en nuestras relaciones por encima de las diferencias de clase, funciones sociales que desempeñemos, etc., procurando, por ello mismo establecer unos marcos precisos donde este sentido de sociabilidad generalizada tenga pleno contenido; y va a serlo dentro de la diversidad de asociaciones que hemos generado y a las que procuraremos pertenecer: hermandades, cofradías, peñas flamencas, de fútbol, de caza, etc.

La pregunta estaría en plantear hasta qué punto es aplicable en el Valle de Los Pedroches una significación sociocultural análoga al conjunto de estos modelos asociativos andaluces, y en concreto de las hermandades religiosas. O si bien el significado cultural del que están dotado contribuye a diferenciarlas.

De hecho la "sobriedad", calificada a veces de "castellana", de sus rituales religiosos (lo que no significa pobreza, sino todo lo contrario, de dichas expresiones culturales); de las hermandades que van a hacer gala más de dicha sobriedad que de la ostentación característica de la Baja Andalucía; la escasa importancia, salvo en poblaciones muy puntuales, de las hermandades penitenciales y de todo el ritual en sí de la Semana Santa, etc., deben hacernos reflexionar sobre lo que son los componentes específicos de dicha «cultura serrana» (J. Agudo Torrico, 1986). Si bien, tampoco debemos olvidar que forman parte de la rica y compleja cultura andaluza, y al igual que existen rasgos culturales diferenciadores, también hay otros muchos compartidos con el resto de nuestra tierra.

Entre ellos estaría la importancia que han tenido las hermandades para conformar grupos humanos muy segmentados, con fuerte capacidad para autopercebirse a sí mismos como colectivos diferenciados, conectando así con lo que es considerada una de las funciones sociales implícitas más importantes que explican el por qué de la proliferación e importancia de las hermandades: la posibilidad de generar, acogidas a mecanismos institucionales no sospechosos, asociaciones restringidas, donde, a la par que se cumplía con la función religiosa que formalmente valida su existencia, se han desarrollado principios más prosaicos de solidaridad interna, a la vez que prácticas sociales de interrelación que han rebasado los límites de la asociación religiosa. "Ser hermano", al igual que ha sido instrumentalizado ideológicamente para atenuar, e incluso negar simbólicamente, las diferencias socioeconómicas objetivas existentes en la sociedad real, ha servido también para vehicular criterios de ayuda o preferencia en los intercambios sociales y económicos que se dan en ese mismo plano de la realidad social.

Con todo ello no pretendo decir que las hermandades tengan, o hayan tenido, exclusivamente como función primordial, y premeditada, la articulación entre individuos y grupos con intereses concretos. Por el contrario sus funciones sociales han sido mucho más complejas, y entre ellas hay una dimensión colectiva fundamental. Si volvemos a retomar como ejemplo la propia hermandad de la Virgen de Luna, veremos que la imagen (en cuanto que representación de un ser divinizado de reconocida capacidad protectora, y por lo tanto un bien social, colectivo) que han adoptado por titular no les pertenece; no se han organizado para establecer un vínculo exclusivo

hermandad-imagen protectora. Por el contrario, la protección que pueda dispensar no estará restringida al dicho colectivo, aunque sí es la hermandad la que tiene la obligación de actuar como eje central en los rituales y ceremonias comunales; sea cual fuere el tipo de hermandad que analicemos (gremial, comunal, grupal, etc.) la justificación social de su existencia vendrá dada por su aceptación voluntaria de organizar y reproducir el culto a una imagen que es considerada un bien colectivo.

Por lo tanto, en todo ritual ha de quedar de manifiesto cuando la hermandad actúa como representante de la comunidad, visualizable en la seriedad de su comportamiento, rigor en el cumplimiento de las funciones asignadas en transcurso de las ceremonias abiertas a todo el pueblo, etc. y cuando, una vez concluida la fase primordial anterior, actúa como grupo asociativo específico, con un comportamiento más distendido, en ocasiones cerrado al resto de la colectividad, procurando reafirmar, como cualquier otro grupo humano organizado, una autoidentificación contrastiva nosotros-ellos, solo que dentro de la propia comunidad local.

Y en este contexto, las hermandades que he denominado "militares", y entre las que, como iremos viendo, la Hermandad de la Virgen de Luna representa a su vez un modelo común y diferenciado, son un buen ejemplo de lo que acabamos de decir.

Por una parte participan plenamente de la función primigenia de cumplir con una función religiosa para poder constituirse en asociaciones de varones, con todas las funciones socioculturales que hemos dicho que cumplen. Y al mismo tiempo, en esa relación compleja, a veces contradictoria, reflejo de su condición de comarca de frontera cultural, las hermandades militares de Los Pedroches podríamos decir que son tan poco andaluzas como para poder afirmar que no existe esta tipología organizativa en otro lugar de Andalucía que no sea dicha comarca, o bien, invirtiendo los términos, que es una destacada aportación a la diversidad cultural de Andalucía. [En Arjona (Jaén) existe una hermandad de este tipo].

Actualmente quedan quince hermandades a las que podemos aplicar la denominación de "militares" (2): sin que ello signifique que todas sean iguales, denominen por igual a sus cargos, o tengan idénticas funciones y realicen los mismos rituales; por el contrario, existe en estos aspectos una notable diversidad, pero todas ellas responden estructuralmente a unos rasgos comunes. Lo importante es que si tuviéramos que buscar una serie de rasgos culturales comunes a toda la comarca, este modelo de hermandades tendríamos que situarlo entre ellos, por su especificidad, su difusión por encima de antiguas subdivisiones históricas (existen en Belalcázar, Villanueva del Duque, Santa Eufemia, El Viso, Pedroche, Dos Torres, Pozoblanco, Villanueva de Córdoba y Alcaracejos), y capacidad adaptativa a todo tipo de

hermandades ya sean penitenciales (Jesús Nazareno, Cristo de la Salvación y Vera Cruz en Belalcázar, Hermandad de los Sayones en Pozoblanco), o de gloria; y entre estas últimas, las más numerosas, ya sea para devociones patronales (Santa Eufemia en Santa Eufemia, Santa Ana en el Viso, Virgen de Luna en Pozoblanco y Villanueva de Córdoba, Virgen de Guía en Alcaracejos) o no (Santa Lucía en Villanueva del Duque, S. Blas en Santa Eufemia, Virgen del Rosario y San Sebastián en Pedroche, Virgen de Guía en Dos Torres, San Sebastián en Villanueva de Córdoba).

Son hermandades en las que siempre ha destacado la importancia que se da a todos sus rituales relacionados con sus manifestaciones como grupos diferenciados, por medio de la vistosidad de sus actos públicos y de hermandad: recorrido por las calles, haciéndolo saber mediante el sonido del tambor, de la hermandad bien sea para realizar los rituales colectivos (romerías, procesiones) o grupales (recorrido de la hermandad, de manera informal, presidida por los hermanos con cargo que portan las varas, alabardas y banderas distintivas, de una casa a otra durante los convites). Son actos que siempre han procurado realizarse, y aunque uniformes específicos sólo los han utilizado (en los tres casos prácticamente idénticos) las hermandades de la Virgen de Guía de Alcaracejos y Dos Torres, y la de la Virgen de Luna de Pozoblanco, en todas las hermandades sus banderas (generalmente de gran tamaño y vistosos colores) son, o fueron, revoloteadas en diferentes ocasiones; los hermanos con cargo presidirán todos los desfiles con un orden preciso, diferenciados por las insignias que portan, y que, a su vez, pueden ser decoradas de forma muy llamativa (Belalcázar, El Viso, Santa Eufemia, Villanueva de Córdoba, Pedroche); y, por último, puede hacerse uso de escopetas para destacar los momentos de mayor ritualización (hermandades de la Virgen de Luna en Pozoblanco, de Guía en Dos Torres y Alcaracejos, Santa Lucía en Villanueva del Duque, o de la Virgen del Rosario en Pedroche), o simplemente para dar testimonio mediante el ruido de los cartuchazos de la presencia de la hermandad en la calle (S. Blas en Santa Eufemia).

Los datos históricos referidos a sus orígenes, procedencia, razones por las que alcanzaron la difusión que llegaron a tener este tipo de hermandades, son muy escasos. Sabemos, tal y como he indicado, que como tal modelo organizativo no rebasa los límites de la sierra cordobesa, pero, por el contrario, y a falta de un estudio más exhaustivo de las comarcas extremeñas y manchegas que la circundan, conozco de su existencia al menos en la comarca manchega de Los Campos de Calatrava, concretamente en Aldea de Calatrava y, sobre todo, por su grado de conservación y extraordinaria semejanza con las de la comarca de Los Pedroches, en la población de Aldea de Calatrava (Hermandades del Stmo. Cristo del Sagrario y de la Virgen de Los Remedios). Datos que redundan en la necesidad de estudiar tanto sus com-

ponentes culturales andaluces, como de origen castellano o extremeño; y en este sentido el estudio de estas manifestaciones ritualizadas, en cuanto que como tales tienden a retardar sus procesos de transformación al enraizarse en lo más profundo de las tradiciones populares de todo colectivo, pueden constituir un instrumento de primer orden en el conocimiento de la identidad cultural comarcal desde el componente multicultural que la ha caracterizado.

Las razones que explicarían sus peculiaridades organizativas se ha pretendido vincular, cómo no, a acontecimientos de carácter militar, a veces con un contenido ideológico marcadamente anacrónico, como sería la interpretación tardía (1945) de la propia hermandad de la Virgen de Luna en relación con luchas entre "moros y cristianos" en la propia comarca con una frontera fantasiosa en el propio puerto del Calatraveño y olvidando que la propia población que debían defender nacerá más de un siglo después de que la comarca fuera conquistada por los ejércitos castellanos. En Santa Eufemia (3) tendría un origen similar de lucha entre cristianos y musulmanes, mientras que un hecho militar acontecido en la guerra de Filipinas da origen a la hermandad militar de Alcaracejos, y el haber intervenido en la batalla de Lepanto haría que los supervivientes fundaran la hermandad de la Virgen del Rosario de Pedroche.

En términos cronológicos, D. Juan Ocaña Torrejón (1981) aventura, sin base documental alguna, la existencia ya en el s. XIV de una hermandad de S. Sebastián compuesta por una "soldadesca"; y la cofradía de la Virgen del Rosario de Pedroche recoge, también sin base documental que lo fundamente, la fecha de 1566 como la de su fundación con el carácter de hermandad militar.

Sólo a partir del s. XVII empezamos a contar con referencias históricas más sólidas, aunque no es hasta el s. XVIII cuando las tendremos perfectamente documentadas, con el valor añadido de que los datos de los que disponemos las describen como un modelo organizativo perfectamente estructurado al menos desde el siglo anterior, según se desprende de la proximidad al siglo XVII de las fechas fundacionales más antiguas conservadas. En un orden cronológico, en 1705 (J. Ocaña Torrejón, 1963) se crearía la "Compañía de Soldados de Nuestra Señora de Luna de Villanueva de Córdoba" (con la peculiaridad de que el compromiso de pertenencia debía ser renovado cada diez años); en 1720 se establece la Cofradía de la Virgen de Guía de Torremilano, en 1724 se fundaría la Hermandad de los Sayones de Pozoblanco, y los estatutos (4) de las cofradías de Jesús Nazareno de Belalcázar y de la Virgen del Rosario de Pedroche datan respectivamente de 1733 y 1739. Para esta misma fecha contamos también con un documento de especial interés, curiosamente promovido por una "compañía de porqueros" existente en una población que hoy carece de hermandades acogidas a esta tipología organizativa: Hinojosa del Duque. El pleito promovido por dicha

compañía entre 1752 y 1755, para evitar, sin conseguirlo, su disolución por imposición eclesiástica, da testimonio de que ya existía al menos desde el s. XVII, que llegó a contar con una "soldadesca" de 120 hermanos, y que tuvo por mandos a un capitán con un bastón por distintivo, un alférez abanderado y dos sargentos con sus correspondientes alabardas. Toda la compañía organizaba cada año un ruidoso "paseo" recorriendo las calles del pueblo, encabezados por sus respectivos mandos, camino de la parroquia donde celebraban su función religiosa y procedían posteriormente a los convites de hermandad y, lo que hasta las prohibiciones sistemáticas del s. XVIII fue también una práctica muy común entre las hermandades comarcales más pudientes, la lidia de un toro.

El resultado, apreciable entre las hermandades que han llegado hasta el presente, ha sido una notable diversidad en cuanto a los aspectos más formales, pero con una igualmente notable homogeneidad en sus componentes estructurales (5), y que descritos de forma esquemática han sido:

- Reglas de adscripción: han sido, hasta un pasado reciente, hermandades estrictamente grupales, masculinas, con reglas muy precisas (no necesariamente escritas) para la determinación de quienes debían componerlas, con el fin de garantizar la cohesión del grupo: aceptación por votaciones de los nuevos hermanos, preferencia para ocupar lo puestos vacantes de los hijos de los hermanos difuntos, etc.

Salvo estos condicionantes, en ninguna de las poblaciones se nos ha incluido a estas hermandades entre las denominadas cofradías "de ricos", por el contrario las propias restricciones internas a la hora de controlar los gastos, han enfatizado principios igualitaristas, no dados precisamente a la ostentación de quienes quieran demostrar determinado status o poder.

En consecuencia, han sido hermandades abiertas en cuanto a la condición social de sus miembros, pero, como rasgo que también las diferencia y posiblemente consecuencia del tipo de actos grupales costeados individualmente, cerradas en el número de miembros que admitían: de las quince hermandades que persisten, fueron cerradas en su número once, aunque hoy sólo mantienen esta tradición cinco (hermandades de S. Blas y Santa Eufemia en Santa Eufemia, Virgen de Luna en Pozoblanco, Virgen de Guía en Alcaracejos y Dos Torres) con un número de hermanos que oscila entre los 33 de la hermandad de Santa Eufemia y los 110 de la Virgen de Luna

- Cargos o mandos de las hermandades. Sin referirnos a los cargos más formalizados de presidente, vocales, etc. que hoy podamos encontrarlos en la mayor parte de ellas, en buena parte impuestos por mandatos de su legalización eclesiástica al no reconocerse jurídicamente los mandos tradicionales, lo más destacado a recalcar en este apartado es la significación

cultural, y de poder efectivo que han tenido y conservan en las hermandades, los mandos elegidos entre sus hermanos.

Los cargos básicos ( no necesariamente los únicos) han sido el capitán (también conocido con la denominación de Hermano de Junco o, simplemente, Hermano Mayor) con el distintivo del bastón o vara de mando; el alférez con la obligación de portar la bandera, y el sargento o alabardas que llevaran la alabarda (también denominada chuzo, pincho o lanza)

En un sentido pleno (aunque hoy en la mayor parte de los casos los hermanos con mando han quedado reducidos a un papel testimonial) eran los oficiales o hermanos con cargo quienes ejercían una autoridad colegiada, estando obligados los demás hermanos, por reglamento, a obedecerles. El hecho de que, por norma estos cargos tuvieran una duración anual, las convertía en un ejemplo extremo de organización democrática, haciendo efectivo el compromiso de todos los hermanos para con la preservación de la hermandad; y de ahí también la importancia de reglar estrictamente el comportamiento individual de cada hermano (más por sanción informal de toda la población que vería mal cualquier actitud ostentosa o no solidaria con el colectivo) para que no pudiera crear precedentes que después afrentasen a los hermanos siguientes (gastos desmedidos en los convites particulares, donaciones relevantes durante su mandato, etc. ).

La única excepción a esta regla ha sido tradicionalmente la hermandad de la Virgen de Luna de Pozoblanco, donde se ha dado –además de un complejo sistema de cargos y mandos (capitán, alférez, sargento, cabo de fila y cabo de retaguardia) sólo equiparable, en cuanto a complejidad pero sin ser idéntico, al de la Virgen de Guía de Dos Torres–, un sistema de cargos vitalicio; con la circunstancia igualmente anómala, de que al menos en un pasado no demasiado lejano podía llegar a ser capitán, el cargo más prestigioso de la hermandad, personas que ni siquiera pertenecían hasta entonces a la hermandad. (M. Moreno Valero, 1983).

- Convites y actos de hermandad. Los convites o actos de comensalismo restringido a todos los miembros de la hermandad han constituido históricamente un factor clave para la comprensión del sentido integrador de la misma. De ahí que no puedan faltar en ninguna de las hermandades tradicionales de la comarca, y el que hayan sido defendidos con tanto empeño por parte de estas hermandades frente a las instituciones eclesíásticas que han pretendido a lo largo de la historia (hasta hoy) acabar con ellos, considerándolos actos de despilfarro y con frecuencia poco religiosos o, incluso, considerándolo la finalidad en sí misma de la hermandad (comer y beber).

Constituyen el único acto no religioso al que asiste toda la hermandad, convertido, al contrario del formalismo estricto que debe adoptar esta misma

hermandad cuando está en la calle portando y/o acompañando a la imagen, en rituales laicos de notable espontaneidad, favoreciendo las relaciones interpersonales entre sus miembros. Son actos comunitarios transformados en momentos especialmente idóneos tanto para autoperibirse como grupo en sí, como para recalcar su diferenciación respecto al resto de la sociedad local.

Sin embargo, los gastos que supone el convite, en cuanto que pueden ocasionar una escalada de prestigio, pueden actuar con resultados disgregadores, haciendo que no se inscriban en la hermandad quienes cuando llegase el momento no pudiera igualar los gastos "del que más", o tuviera que poner de manifiesto su situación económica de inferioridad. De ahí, reafirmando el carácter integrador de estas hermandades, que, de un modo formal mediante reglamentos escritos (Virgen de Guía de Alcaracejos y Dos Torres, Santa Lucía en Villanueva del Duque) o informal por el peso de la tradición, se determinara de forma precisa en qué debía consistir dichos convites o invitaciones, establecidos de modo que fueran asequibles a cualquier hermano. El documento más antiguo que conozco referido a la preocupación que las hermandades tenían de que pudiera ocurrir esta situación de pique, se remonta a 1775 (J. Ocaña Prados, 1982: 165), y tiene que ver precisamente con la hermandad de la Virgen de Luna de Villanueva de Córdoba: el capellán y oficiales de la hermandad elevaron un informe dando cuenta del derroche que se hacía en bebida y comida, al tener que comprometerse los oficiales "a gastos que no pueden, por el que dirán".

La razón última de esta prevención en los gastos era que, de nuevo con la excepción histórica de la Hermandad de la Virgen de Luna de Pozoblanco, debían ser costeados por los hermanos a los que les correspondiera el mando en cada año. Circunstancia que daba pie a otro de los rituales más entrañables de estas hermandades, el recorrido informal por todas las calles del pueblo para acudir a casa de los hermanos entrantes y salientes, bien sea para la "cata" del vino y los productos (garbanzos tostados y altramuces) en la víspera de la festividad para ver si todo estaba bien, como, después de cumplido con la imagen sagrada, festejarse a sí mismos con la obligación de estos recorridos en los que las casas de los mandos (hasta la hora reglamentariamente establecida) deben estar abiertas a cualquier hermano.

Hoy únicamente en las hermandades de S. Blas de Santa Eufemia, de la Virgen de Guía en Alcaracejos, de Santa Lucía en Villanueva del Duque y de Jesús Nazareno en Belalcázar, se conserva estrictamente la costumbre de que sigan siendo los hermanos con cargos quienes den estos convites; poblaciones que, por esta misma circunstancia de relativa fidelidad al pasado, conservan también un tiempo ritual más extenso, empezando la fiesta en

la víspera para concluirla después de la romería. Sin embargo no es lo normal. Los costes tienden a ser sufragados por la hermandad, o bien a que ésta ayude a los hermanos con cargo, han desaparecido los recorridos de recogida y entrega de los mandos en sus casas, etc.; en definitiva, asistimos a una extrema simplificación de rituales y con ellos a un progresivo vaciado del contenido sociocultural de estas hermandades, reducidas poco más que a su funcionalidad religiosa.

- Función asistencial. Testimonio de un tiempo en el que esta función, hoy muy secundaria, constituía otro de los factores claves para adscribirse a una u otra hermandad. En principio la condición de hermano, y así aparece explicitado en las tres hermandades de Belalcázar, suponía el derecho a ser asistidos por la hermandad en caso de necesidad pero básicamente esta función ha tenido que ver, hasta el presente, con el momento clave del ritual de paso transcendental que supone la muerte.

Aún hoy es frecuente que encontremos la obligación por parte de la hermandad de turno de costear el funeral o parte de él, y la necesidad, con lo que se garantizaría la dignidad que debe recibir todo ser humano en el momento final de su estancia sobre la tierra, de que los miembros de la hermandad acudan al funeral o al menos el estandarte que la represente. En el caso de las hermandades de la Virgen de Guía de Dos Torres y Alcaracejos, esta presencia se hará más explícita con la obligación de que han de ser cuatro hermanos uniformados quienes saquen el féretro de la vivienda y le acompañe hasta el cementerio.

## Notas

- (1) Otra consideración sería la manipulación que desde la ideología dominante ("formas religiosas de la ideología") se ha hecho a través de los siglos de la necesidad que siempre y en toda cultura ha tenido el hombre de buscar respuestas en relación con su origen, destinos y comportamiento moral.
- (2) Un trabajo más detallado de las mismas, a partir de lo que son los abundantes datos recogidos durante el trabajo de campo de lo que fuera mi tesis doctoral, se encuentra entre mis próximos proyectos. Mientras tanto, la descripción y análisis pormenorizado de dos de las más representativas (hermandades de la Virgen de Guía de Dos Torres y Alcaracejos) está hecha en la obra referida: J. Agudo, 1990.
- (3) El único mito con una estructura "lógica": la aparición de la santa en el momento del cerco al castillo, abriéndoles las puertas y permitiendo así su conquista, justifica tanto el nombre que recibirá la población, como la condición de militar de la hermandad, y que esta se tenga necesi-

riamente que componer de sólo 33 hermanos en recuerdo del número de guerreros que la ocuparon.

- (4) Aunque en ellos no se cita explícitamente la existencia de cargos militares, ni se detalla las obligaciones de convites, rotación de cargos. Consecuencia de una práctica muy común de tener que aceptar la obligación impuesta por el obispado de "quitar" de las reglas que debían ser aprobadas toda referencia a cargos y gastos no religiosos, o reconocidos por la Iglesia. La solución consistía en contar con estos reglamentos oficiales que testimoniaban su legalidad, pero seguir actuando con los "reglamentos" tradicionales, unas veces escritos y las más de ellas transmitidos oralmente.
- (5) Más en el pasado que en el presente, dado que con la salvedad de las hermandades de la Virgen de Luna de Pozoblanco, Santa Lucía en Villanueva del Duque, y Virgen de Guía en Alcaracejos que mantienen una notable fidelidad respecto a su pasado, las demás, desde los años sesenta, han experimentado una progresiva dejación de buena parte de unas tradiciones que ya no se ajustan en su funcionalidad al tiempo y sus usos sociales actuales, en su ordenación del tiempo festivo y finalidad asistencial. El resultado ha sido la progresiva reducción del tiempo dedicado a la práctica de sus rituales (de dos-tres días a solo uno e incluso parte del mismo), apertura en el número de hermanos con la permisibilidad de que puedan serlo incluso mujeres y niños, etc.

## Bibliografía

- Agudo Torrico, J.: "Aproximación a las formas organizativas y de religiosidad popular en la provincia cordobesa". *Córdoba* Ed. Geve. Córdoba, 1986. Vol. IV. Págs. 267-289.
- Las hermandades de la Virgen de Guía en los Pedroches*. Caja Provincial de Ahorros. Córdoba, 1990
- "Apariciones de imágenes sagradas y territorialidad: simbolización de la apropiación del espacio en Andalucía". *Colloqui Les Aparicions Marianas*. Reus, 1992 (en prensa).
- Christian, W.: «De los santos a María: panorama de las devociones a santuarios españoles desde el principio de la Edad Media hasta nuestros días» *Temas de antropología española* (C. Lisón Tolosana ed.). Akal. Madrid, 1976. Págs. 50-105.
- Eslava Galán, J.: "Orígenes prehistóricos de algunas ermitas del Valle de Los Pedroches". *Cajasur* 29. Caja Provincial de Ahorros de Córdoba. Córdoba, 1987 nº. 29. Págs.26-27.

- Moreno Valero, M.: *La Virgen de Luna (vivencia y dato histórico)*. Imprenta Pedro López. Pozoblanco, 1983
- Maldonado, L.: «Los santuarios en la religiosidad popular» *Santuarios del País Vasco y religiosidad popular*. Caja provincial de Alava. Vitoria, 1982
- Ocaña Prados, J.: *Historia de la villa de Villanueva de Córdoba*. Imp. San Pablo. Córdoba, 1982 (Primera edición, 1911)
- Ocaña Torrejón, J.: *La Virgen de Luna. Bosquejo histórico*. Imprenta Pedro López. Pozoblanco, 1963  
*Villanueva de Córdoba. Apuntes históricos*. Imp. San Pablo. Córdoba, 1981
- De Torres, A.: *Historia de la aparición de la Virgen de Luna*. Ayto. de Pozoblanco. Córdoba, 1990
- Velasco, H.: «Las leyendas de hallazgos y de apariciones de imágenes. Un replanteamiento de la religiosidad popular como religiosidad local» *La religiosidad popular. II Vida y muerte: la imaginación religiosa*. (Alvarez Santaló, C. Buxó, M.J. y Rodríguez Becerra, S. coords.) Anthropos.-Fundación machado, Barcelona, 1989. Págs.401-410.



## LA EVOLUCION RECIENTE DE LA POSICION ECLESIASTICA SOBRE LAS HERMANDADES Y COFRADIAS

Joaquín RODRIGUEZ MATEOS  
Archivo General de Indias

En una etapa dinámica de crisis y cambios profundos en la sociedad española, como la experimentada en los últimos veinte o veinte y cinco años, la adaptación y el reacondicionamiento de las diversas estructuras e instituciones sociales a la nueva situación se ha producido de forma casi imperceptible, pero firme. Los fenómenos religiosos, tan incardinados en la espesa trama de relaciones socio-culturales del tejido andaluz, han sufrido igualmente una evolución similar a la experimentada por el común de la colectividad, buscando nuevas bases de interacción dentro del paisaje humano. La Iglesia, por una parte, como sólida institución oficial, y los grupos sociales y sus manifestaciones religiosas tradicionales, por otra, entraron en una nueva dialéctica, pugnando por una parcela de actuación en la que todos estaban implicados, doctrinalmente los unos y expresivamente los otros.

Las Hermandades y Cofradías religiosas, de tan acentuada tradición en la región, venían significando ya desde tiempo atrás el núcleo más poderoso, extenso y activo de cuantas manifestaciones sociales constituían la praxis religiosa en el ciclo anual. Ciertamente, era referencia obligada para que la nueva Iglesia post-conciliar buscara a nivel local nuevos cauces de comunicación y relación con este fenómeno que, pese a lo que parecía preluarse en vista a la creciente descristianización de la sociedad, aumentaba paulatinamente sus efectivos y su presencia, desarrollándose por toda la geografía social conforme se extendían los nuevos núcleos de población urbana.

De esta forma, y a partir de la clausura del Concilio Vaticano II, la Iglesia ha entrado en una espiral creciente de pronunciamientos, diatribas doctrinales y publicaciones de documentos pastorales acerca del tema específico de Hermandades y Cofradías en el sur de España, que han ido conformando un extenso discurso que refleja con claridad la evolución de su posicionamiento en este período crítico.

No debemos, sin embargo, en líneas generales, abstraer la particu-

laridad del tema que nos ocupa de un ámbito superior, en el que se enmarca, creado y conceptuado por la propia Iglesia, como es la *Religiosidad Popular*. Bien que no constituye éste el objetivo de nuestro trabajo, es preciso señalarlo como el marco primero de referencia que orientó una nueva etapa en la atención y las relaciones de la Iglesia institucional. Muchas de las disposiciones eclesiásticas que afectan al ordenamiento de Hermandades y Cofradías quedan inscritas dentro de otras más amplias, cuyas pretensiones abarcan todo el ámbito de las manifestaciones que quedan bajo aquello que se dió en llamar, como queda dicho, Religiosidad Popular. Es por ello por lo que tendremos que comenzar por aquí a rastrear la evolución de la postura eclesiástica al respecto.

### **La Religiosidad Popular: una nueva realidad para la Iglesia**

Como recuerda Pedro Córdoba (1989:80) el origen del concepto emana directamente de la problemática de la crisis interna de la pastoral eclesiástica, constituyendo un término de procedencia clara y fundamentalmente institucional. Su aparición va unida al movimiento de reacción surgido en parte del clero -fundamentalmente latinoamericano, en los umbrales de la *Teología de la Liberación*- contra la profunda actitud crítica y negativa de las élites pastorales formadas a lo largo de la década de los cincuenta, muy influenciadas por la Acción Católica, con respecto a las expresiones rituales más tradicionales de las amplias capas de la sociedad (Segundo Galilea, 1979:48-53). El desinterés y la despreocupación, cuando no el abierto desprecio, a las expresiones religiosas populares que venía manifestando una Iglesia sólidamente establecida, preocupada básicamente en el cumplimiento sacramental y con unos principios indiscutidos de autoridad moral y social sobre la población, comenzaron a entrar en crisis en la década de los sesenta. Se hizo entonces necesaria una revisión -y una consiguiente renovación- del posicionamiento eclesiástico dentro del ordenamiento de una sociedad que comenzaba a cambiar sus estructuras profundas.

La reforma implantada a raíz del Vaticano II, un Concilio de base claramente pastoral, motivó e impulsó el reconocimiento de un pluralismo legítimo en las formas y modos de expresión de la sociedad llana, fieles y no fieles, como protagonista de la propia Iglesia, en medio de un proceso histórico de ascenso social y político generalizado. Aspectos, hasta entonces relegados, como la plena participación de los fieles en la liturgia, el respeto a las tradiciones particulares de las Iglesias y la apertura a las prácticas y ejercicios de piedad, llevó inexcusablemente al respeto y la aceptación de la amplia variedad expresiva de las manifestaciones religiosas populares (Alvarez Gastón, 1976: 123-143). Prácticamente, y en palabras de Pitt-Rivers, gran parte de lo que venía antes englobando la Iglesia bajo el término *su-*

*perstición*, como deformación de lo religioso. Si bien se siguen denunciando supersticiones que no tienen nada que ver con lo eclesial o lo religioso, ahora se comprenden «expresiones religiosas cristianas que tienen más o menos apariencia de superstición» (Alvarez Gastón, 1976:175).

La reforma litúrgica consistía, en suma, en conocer y aceptar la auténtica realidad religiosa de la Iglesia para poder asumir las enormes posibilidades de acción pastoral que ofrecía esta panoplia de praxis devota. Se trataba de poder llegar a las masas a través de su propia sintaxis religiosa, precisamente por su incardinación en la cultura de cada grupo humano en cuestión. Y ésta fue la línea seguida en los años siguientes.

La adaptación de la misión pastoral de la Iglesia a las necesidades particulares de cada sociedad se puso de relieve, conjuntamente al primer manifiesto público del término *Religiosidad Popular*, en 1968 en Medellín, en la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Allí, el documento «*Pastoral de Masas*» estuvo mayoritariamente orientado hacia tal aspecto. «Esta actitud -sintetiza Segundo Galilea- llama la atención sobre las culturas populares, las revaloriza, con la consiguiente reivindicación de la religiosidad popular» (1979:51).

Habría que esperar seis años más para encontrar el definitivo respaldo a esta línea de actuación eclesial. El Sínodo de los Obispos de Roma, celebrado en 1974, dedicó el documento «*Evangelización y promoción humana*» a los «valores y contravalores de la Religiosidad Popular», reconociéndose un trasfondo positivo a las manifestaciones populares de profundas raíces culturales: «Entendemos por Religiosidad Popular la manera cómo el cristiano se encarna en las diversas culturas y estratos étnicos, es vivido profundamente y se manifiesta en el pueblo» (López Gay, 1978). El cambio de la actitud eclesial, el talante con el que pasan a abordarse tales aspectos se ponen de manifiesto en la redacción de las propias Conclusiones del Sínodo: «La actitud que se ha de tomar ante ella [la Religiosidad Popular] no es la de desprecio, como ante simples residuos de *paganismo* o de *superstición*, sino que debe considerarse como un paso inicial para la proclamación del Evangelio»(1) (Alvarez Gastón, 1976: 152). Según este mismo autor, y a pesar de ello, «se planteó el problema en toda su amplitud, aunque no se estudió con profundidad ni se aportaron soluciones. El estudio que se hizo fue insuficiente» (1976:145).

Para los sectores eclesiales más aperturistas reunidos en el Sínodo, pues, «el término 'popular' denota un sujeto colectivo con una experiencia histórica común. Es una fuerza espiritual, auténticamente religiosa, que crea, conserva y transmite las diversas formas de la religiosidad popular (...). Posiblemente sea difícil señalar el límite de dónde termina el hecho religioso y dónde comienza el popular» (López Gay, 1978:103-120).

Pero, a pesar de reconocerse esta débil frontera entre lo sagrado y lo profano, o precisamente por ello, comenzaban a apuntarse ya desde entonces por la misma Iglesia los peligros a los que estaban sometidas estas expresiones religiosas: por una parte la secularización creciente, amenazando con una vaciedad religiosa en amplias capas sociales; por otra, la excesiva heterodoxia, en no poca medida, y la pobreza teológica o doctrinal de muchos de tales rituales populares. Obviamente, la apertura de la Iglesia al respeto de este tipo de fenómenos, no obstante reconocerse en ellos valores espirituales particulares, podía suponer para ciertos sectores eclesiales una puerta de entrada a vicios ya tradicionales como consecuencia de una falta de cultura y autenticidad religiosas. Se hacía preciso, por tanto, vigilarlos y controlarlos de cerca, depurando excrecencias ajenas y purificándolos de valores sociales poco conectados con la vida cristiana para hacerlos «madurar en la fe».

En esta línea argumental entrarán un buen número de exhortaciones apostólicas de Pablo VI, orientadas al fenómeno de la Religiosidad Popular. La más significativa, *Evangelii Nuntiandi* (1975), presenta una honda preocupación entre la desconexión que manifiesta la piedad popular con la vida eclesial, con el consiguiente peligro de *sectarización*: «Se queda frecuentemente [la piedad popular] a un nivel de manifestaciones culturales, sin llegar a una verdadera adhesión de fe» (Alvarez Gastón, 1976:175). Esta ampulosidad de muchos fenómenos de culto populares, sin correspondencia con actitudes vitales puramente cristianas, será, en suma, uno de los principales recelos que ha venido guardando la Iglesia, tachándose de «confusión doctrinal». De aquí la búsqueda de una «verdadera comunión eclesial» de la religiosidad tradicional, es decir, de un acercamiento a la vida eclesial, que ha marcado, como hilo conductor, todas las recientes disposiciones con respecto a este conjunto de manifestaciones populares.

Fomentar la religiosidad tradicional, impulsando la vida religiosa para combatir la descristianización social, pero vigilando su pureza doctrinal y su comunión con la vida de la Iglesia, serán las pautas que regirán del mismo modo la atención oficial sobre Hermandades y Cofradías, como fenómeno «particularmente sensible» a los vaivenes del cambio social.

### **Los primeros posicionamientos eclesiales sobre Hermandades y Cofradías en la Diócesis de Sevilla**

Habían quedado ya lejanas las primeras disposiciones eclesiales con respecto a las Hermandades y Cofradías de la diócesis de Sevilla. Con la inmediata postguerra y el afianzamiento del nacionalcatolicismo había surgido pronto un afán ordenancista y normativo de cuantas manifestaciones religiosas pululaban por la sociedad, sin entrar prácticamente en aspectos de

contenido ni doctrina. Se las sometió, de mano del cardenal Segura, a un estricto sentido de la disciplina eclesial -quasi militar en sus representaciones por aquel entonces- y una compostura reaccionaria a males morales achacados a la República, que expresaran el carácter triunfal y victorioso de la Iglesia y, por ende, de la fe y la integridad católicas (Gómez Lara y Jiménez Barrientos, 1993). Se creó de esta forma una Comisión de Cofradías en 1941, a la que se dotó de Reglamento al año siguiente; se instituyó la publicación de la Nómina oficial de las Cofradías, con la expresión pormenorizada de sus horarios e itinerarios, y se dictaron, en Febrero de 1943, las primeras *Ordenanzas para las Cofradías de la Archidiócesis de Sevilla que hagan Estación de Penitencia en Semana Santa*.

Destacaban estas Ordenanzas, de carácter fuertemente reglamentario, por su extremo rigorismo en lo tocante al espíritu de participación y comportamiento de cofrades y cofradías, que parecía corresponder más a las normativas internas de las cofradías «de negro» más austeras, al tiempo que descendía hasta los detalles formales más minuciosos sin haber entrado en consideraciones mayores acerca de una conceptualización de la Semana Santa o las cofradías.

Al mismo tiempo, el fuerte ambiente religioso de la época potenció el impulso de la Iglesia a obras piadosas y fundación de institutos religiosos, en su peculiar valoración de la práctica. Se fomentó así la erección de nuevas cofradías de mano de sectores sociales afines al régimen -la del Porvenir (1939), o la de San Gonzalo, del barrio León (1942)-, reapareciendo algunas otras que habían caído años atrás en profunda postración, caso, en este mismo último año, de la Hermandad de la Vera Cruz. Incluso, pocos años más tarde, esta tendencia a la fundación de nuevas cofradías aparecería conectada al espíritu de «misión» que llenó la década de los cincuenta, como la aparición de la cofradía del barrio del Tiro de Línea (1956), de manos de clérigos sencillos conectados al compromiso pastoral -el popular «padre Botella»- que supieron, con cierta anticipación, utilizar los modelos tradicionales de religiosidad en la evangelización de los nuevos barrios de la ciudad.

Fue ésta una década de fuerte impulso del fenómeno de Hermandades y Cofradías, que conoció una multiplicación en el número de las existentes. La responsabilidad al frente de ellas de ciertas oligarquías locales o de sectores sociales significados, muy comprometidos con la Iglesia institucional, supuso un enorme acercamiento a la vida eclesiástica oficial, asumiéndose plenamente la obediencia jerárquica y evangélica a la Iglesia: era frecuente encontrar personas vinculadas a la Acción Católica o a los Cursillos de Cristiandad formando parte de las Juntas de Gobierno de las Cofradías, así como contemplar una mayor presencia de aspectos litúrgicos y sacramentales en la vida cotidiana de las mismas. En este ambiente se creó en 1955 el Consejo General de Hermandades y Cofradías como un «brazo de

la Iglesia oficial sobre las cofradías», en su particular «intento de apropiación -en palabras del profesor Isidoro Moreno- de la Semana Santa de Sevilla por parte de la ortodoxia» ( 1982:33-53). La propia existencia de ciertas élites clericales vinculadas, por razones socioculturales, con las cofradías -el sempiterno Jerónimo Gil Álvarez, a modo de ejemplo significativo- contribuyó al fuerte casamiento que se dió entre ambas. Eran épocas de escasa participación popular en el seno de las cofradías, muy restringidas en el acceso a los núcleos de dirección de las mismas, y limitadas en su vida anual a la celebración de los cultos de Regla y a la salida penitencial de la Semana Santa.

Tal vez, esta situación mitigó la aversión eclesiástica hacia los fenómenos religiosos tradicionales en el caso de las Hermandades y Cofradías, limitando su actuación sobre las mismas a aspectos de orden externo; así, se publicaron en 1967 unas *Ordenanzas de Gobierno sobre Semana Santa*. No obstante, el nuevo clero surgido de los seminarios, que buscaba mayor participación y compromiso en la vida del cristiano, constituiría el principal enemigo de estas instituciones, acusadas de escasa autenticidad religiosa y apegadas a fatuas ceremonias externas. Esta tónica creciente de crítica eclesial interna se mantendría activa hasta la entrada en juego de los principios emanados del Concilio, aunque en gran parte no se diluyeran con los mismos.

### **El Sínodo Hispalense de 1973**

La puesta marcha a nivel local de la renovación emprendida con el Concilio Vaticano II se verifica con la celebración del Sínodo Hispalense de 1973. Sus sesiones, que comienzan en 1970, dedican un amplio e importante apartado a las Hermandades y Cofradías de la Diócesis, para lo cual se sopesa la opinión de clérigos, cofrades y pueblo en general. A pesar de los numerosos defectos de forma que presenta el estudio en concreto, su validez radica en que se trata de la primera ocasión en la que se acude a la voz de los propios cofrades para abordar temas específicos que ocupaban el reciente interés de la Iglesia (2). Lógicamente, un gran porcentaje de tales cuestiones incidían en las relaciones entre Hermandades/Cofradías y la Iglesia, así como otras diversas facetas derivadas de ello, como podían ser las razones de la adscripción a estas instituciones, la problemática interna a las mismas y sus actividades apostólicas y de culto.

Situado entre la Conferencia de Medellín y el Sínodo de los Obispos de Roma, la importancia del Sínodo de Sevilla radica en ser «uno de los esfuerzos más serios hechos después del Concilio, a nivel de revisión de Iglesia local», así como «por haberse celebrado en una época en que ya se

manifestaba con fuerza este movimiento de atención a la religiosidad popular» (Alvarez Gastón, 1976:208). A pesar de que apenas se vislumbra en su texto la presencia de este término, su temática y su interés se centran de una manera específica en el mismo, destacándose, por su importancia cuantitativa y cualitativa dentro de la Diócesis, el fenómeno de Hermandades y Cofradías.

Las conclusiones que se van arrojando en el Sínodo reflejan con claridad el posicionamiento de la Iglesia en un momento cronológicamente tan crucial. La opinión del clero expresa de forma patente la actitud crítica mantenida hasta ese momento, así como la falta de interés y preocupación que Hermandades y Cofradías le presentan, por no hablar del tono despreciativo que parece desprenderse de sus respuestas. En palabras de Alvarez Gastón, «predomina un espíritu de denuncia de fallos y defectos, de situaciones y hechos enfocados desde el lado negativo, fruto de una insatisfacción ante esa realidad. (...) Hay una actitud de desconfianza. Se vislumbra una falta de fe en las personas, juzgando sus actitudes de forma condenatoria por lo general. Las palabras *contrasigno* y *antitestimonio* aparecen con mucha facilidad» (1976: 210). Por contra, la opinión de los cofrades se manifiesta en el sentido de una profunda queja acerca de la incompreensión y la despreocupación manifestada por el clero hacia las Hermandades y Cofradías, deseándose una mayor apertura y formación de las más jóvenes generaciones de religiosos -las más radicales en sus posicionamientos negativos- con respecto a la realidad sociocultural andaluza, en general.

En síntesis, el Sínodo se reveló como la expresión de la profunda dicotomía y desentendimiento mutuo existente entre la Iglesia institucional y las Hermandades y Cofradías de la Diócesis de Sevilla. Su línea de trabajo se ajustó fielmente a la trayectoria eclesial de renovación pastoral que hemos venido viendo: verificar el conocimiento de la propia realidad de la Iglesia y acercar el clero a la misma, para utilizar pastoralmente las expresiones populares, respetando su sintaxis simbólica como base de su fuerte arraigo en la sociedad, al tiempo que aseguraba así la fidelidad y la pureza doctrinal de tales manifestaciones piadosas. Como muestra de ello se encuentran los compromisos adquiridos a su clausura, en sintonía con tales principios, entre los que nos parece importante destacar los siguientes: búsqueda de un nivel de formación religiosa por parte de las Hermandades y Cofradías (Compr. 135); integración, conexión y fidelidad de éstas a la Iglesia, su acción pastoral y su jerarquía (Compr. 144); participación en la liturgia oficial durante todo el año, y no sólo en la procesión y cultos internos (Compr. 150); compromiso de la jerarquía a la atención urgente de las Hermandades (Compr. 152); depuración de errores definidos por la competente autoridad, presentes en la religiosidad popular (Compr. 153) (García-Junco, 1988:736-737).

## Las disposiciones normativas post-sinodales sobre Hermandades y Cofradías

A partir del Sínodo Hispalense vamos a encontrar una serie continuada de disposiciones normativas emanadas del Arzobispado acerca de Hermandades y Cofradías, como expresión de la decidida voluntad de la jerarquía eclesiástica por intervenir en su actividad habitual.

Las conclusiones y compromisos dimanados del Sínodo marcarían de forma muy directa estas disposiciones eclesiásticas que le iban a suceder en los años inmediatos. Parte de las preocupaciones manifestadas por el clero acerca de la permanencia continuada de las mismas personas en los cargos de gobierno, con las consiguientes repercusiones sociales del uso perpetuado del poder, así como de las dudosas condiciones religioso-morales de un buen porcentaje de los mismos, encontraron pronta respuesta en la *Orientación para la renovación de las Hermandades* (25 de Enero de 1975) publicada por el cardenal Bueno Monreal. Se reglamentaba aquí minuciosamente todo lo concerniente a la representatividad, elecciones y participación -contemplándose de forma expresa la apertura a la juventud-, garantizándose la renovación de las Juntas de Gobierno.

Prueba de esta creciente atención eclesial hacia Hermandades y Cofradías fue la creación, al año siguiente, del *Secretariado Diocesano de Hermandades y Cofradías*, sustituyendo a la antigua Delegación de Hermandades, «con la función de promover la participación de las mismas en la acción pastoral de la diócesis» (García-Junco, 1988:738). Se institucionalizaba así la utilización abierta de Hermandades y Cofradías por parte de la Iglesia, como fundaciones de derecho canónico, quedando vinculadas a un órgano diocesano de dirección y control. Su intermedio seguía siendo el *Consejo General de Hermandades y Cofradías*, al que se dotó de nuevos Estatutos el mismo año 1975, con la misión específica de desarrollar las directrices emanadas de la autoridad arzobispal.

Pocos años después, en Diciembre de 1980, se promulgaron *Nuevas Normas Diocesanas sobre Hermandades y Cofradías*, en continuidad con las disposiciones de 1975. Al margen de los aspectos puramente ordenancistas, se hacía aquí fuerte hincapié en la necesidad de reformar las Reglas, en sintonía con las nuevas directrices eclesiásticas, subrayando la condición eclesial de las Hermandades y Cofradías y la obediencia y el respeto debidos en su virtud a la Iglesia. Suponían, en su conjunto, la plasmación normativa final de todos los principios sostenidos por la Iglesia en esta evolución de su posicionamiento ante los cambios genéricos de la sociedad.

## Los documentos pastorales

Tras el Sínodo Hispalense de 1973 fueron promulgados sucesivamente tres documentos de trabajo pastoral por los Obispos de las provincias eclesiales del sur, acerca de esta temática. El primero, en la Navidad de 1975, se titulaba *El Catolicismo Popular en el Sur de España*, abordándose una conceptualización pastoral de este fenómeno, por vez primera como un estudio independiente, en la línea ya descrita. Se intentaba clarificar aquí definitivamente el «hecho religioso popular» desde la óptica eclesial, atendiendo siempre a las manifestaciones particulares andaluzas, y proponiéndose objetivos para llevar a cabo por su intermedio una «educación popular en la fe». El término «catolicismo popular», que encabezaba el documento, se impuso en muchos sectores eclesiales por encontrarse más acorde con el compromiso y la exigencia cristiana en la sociedad.

Éste fue también el título del segundo documento pastoral, publicado años más tarde, en 1985: *El catolicismo popular. Nuevas consideraciones pastorales*. Al cabo de diez años, un decenio particularmente marcado por los cambios sociales, políticos e ideológicos más acentuados de la historia reciente, los obispos del sur de España ven necesario acomodar la identidad religiosa popular en un momento en el que se diluye la presencia y la importancia del hecho religioso en la sociedad. Todo el documento completo, «en línea de continuidad con los anteriores», tal como se puede leer en su presentación, es una continua llamada a la «comunidad eclesial» y a la obediencia religiosa. La descristianización y la liberalización ideológica de la sociedad suponían una grave amenaza para la integridad religiosa de las expresiones tradicionales, por cuanto comenzaban a traslucirse aspectos socioculturales como argumentos de las conductas piadosas. Al mismo tiempo, el impulso que las nuevas clases políticas comenzaron a dar a todo este tipo de fenómenos populares -muy al contrario de lo que cabía esperar- encontrándose en ellos señas tradicionales de identidad, contribuyó a aumentar en la Iglesia una sensación de alarma ante un peligro de vaciamiento de sus tintes religiosos en beneficio del fuerte componente cultural. Puede leerse así en el texto, con referencia a la descristianización en general: «...en nuestro ambiente social este vaciamiento está manifestándose, paradójicamente, en la misma religiosidad. Al menos en las celebraciones religiosas populares. Se fomentan, se subvencionan y se cuidan, pero como si se tratasen sólo de manifestaciones culturales del pueblo, de actos folklóricos...».

De la simple depuración de excrecencias ajenas a la autenticidad religiosa en las expresiones populares, se pasó a la obsesión por la aparición de elementos socioculturales, reconocibles y públicos, que se superpusieran a la explicación religiosa de tales expresiones. De aquí la revitalización que se intentó dar a las mismas, reclamando su carácter

eclesial y su espíritu religioso, y denunciando como «manipulaciones deformadoras» tanto los apoyos de los sectores políticos como el interés creciente mostrado por las Ciencias Sociales en el análisis del fenómeno, cuyos resultados podían mostrar aspectos ocultos o profundos, no religiosos, en suma, de la piedad popular. En fin, se trataba de una huída de todo «lo cultural» como un factor secularizador. Podíamos leer en el diario ABC de Sevilla, el 19 de Marzo de 1993, las siguientes declaraciones del Arzobispo: «Con el pretexto del arte y la estética hay una tendencia culturalista que pretende soslayar el valor religioso de la Semana Santa (...). No es que las hermandades deban estar cerradas a la participación de quienes se acerquen a ellas, pero deben tener en cuenta que son asociaciones cristianas y que ese contenido religioso tiene que prevalecer sobre cualquier consideración cultural, estética o tradicional».

La «tutorización» eclesiástica sobre las manifestaciones religiosas populares, con la «depuración» y el «perfeccionamiento» que lleva a cabo de su sentir espiritual, supone, en síntesis, un intento de eliminación de todo vestigio sociocultural en las mismas, cambiando el profundo sentido de sus significados y funciones tradicionales en aras de una pretendida pureza ortodoxa. Se pone de manifiesto así el profundo contrasentido de la postura eclesiástica frente a este fenómeno, en su evolución reciente: del reconocimiento de los valores religiosos del pueblo, incardinados en sus formas culturales, se pasa a un intento de supresión de todo cuanto pueda entenderse al margen de una pura ortodoxia. De la apertura religiosa hacia la cultura de los pueblos, a la condena de lo cultural en la religiosidad popular.

Acomodándose plenamente a estas líneas maestras, se publicó en el espacio de tres años, en 1988, el tercero y último de los documentos pastorales dedicados hasta la fecha al tema de la religiosidad popular, orientado, en este caso, a las Hermandades y Cofradías de forma exclusiva. Ello da indicios del interés que su creciente popularidad fue despertando en las élites diocesanas. *Las Hermandades y Cofradías. Carta pastoral de los obispos del Sur de España*, supone el mayor intento de oficialización de las mismas realizado por parte de la Iglesia, campeando por llenar de ortodoxia su sistema simbólico. Se constituye así en una expresión de la decidida voluntad de intervención eclesiástica en el fenómeno asociativo religioso de corte seglar más extendido por la comunidad, instrumentalizando su enorme poder de convocatoria y su capacidad de interacción social.

En sintonía con el anterior documento, se efectúa un llamamiento a la obediencia jerárquica de los cofrades -»en aras al bien de la Iglesia»- con «sumisión evangélica» a los pastores, para fortalecer «los vínculos de comunión con la Iglesia». Todas sus manifestaciones populares, cultos, procesiones, etc., quedaban así «sometidas y subordinadas a las celebracio-

nes litúrgicas, ya que por su naturaleza están por encima de ellos». Este posicionamiento es algo perfectamente asumido por el propio clero que frecuenta el seno de Hermandades y Cofradías, como delegado diocesano; leíamos en el número 18 del Boletín de la Hermandad de la Candelaria (1990) lo siguiente, firmado por un presbítero: «Enumero un riesgo más: ante la captación popular de nuestras Cofradías, creernos estar fuera de la autoridad eclesial y constituir asociaciones independientes a las normativas y disposiciones de nuestra Iglesia Diocesana. Enumero estos riesgos para no caer en ellos por ignorancia».

Del mismo modo, el documento hace una llamada a la «creciente formación cristiana» de los cofrades, exigiendo su «más activa participación en la vida litúrgica y pastoral». De un fenómeno polisémico, que engloba a todos los sectores sociales de la comunidad, parece querer hacerse un apéndice seglar de la autoridad eclesial, religiosamente cultivado. El Director Espiritual de la Hermandad de la Trinidad echaba el siguiente rapapolvo a los cofrades en el número 35 (1989) del Boletín de la misma: «¡Cuanta prosopopeya y vanagloria se esconde tras la expresión 'el bien de nuestra Hermandad'! (...) Conozco numerosos cofrades que jamás renunciarían a las Cofradías, pero que se desinteresan de la extensión del Reino de Dios, y minimizan el hecho de la increencia o de la insolidaridad de la sociedad».

Esta misma actitud de acercamiento a la Iglesia de las Hermandades y Cofradías encuentra un aliado en ciertos sectores dirigentes o significativos de las mismas, muy comprometidos con las élites eclesiales y de actitudes profundamente ortodoxas. El Presidente del Consejo de Cofradías manifestaba al respecto que «las Hermandades tienen que sentirse instituciones y comunidades de la Iglesia, que participen de la misión, de los anhelos y de las preocupaciones de la misma».

El mismo eco se encuentra con respecto a las actitudes exigidas de fidelidad y obediencia. Un destacado cofrade, pregonero de la Semana Santa, manifestaba en el *Boletín de las Cofradías* en 1988: «En nuestra diócesis creo que las Hermandades están identificadas de pleno con la jerarquía eclesial (...) y siempre he observado el espíritu de obediencia, de sumisión y de respeto de todas las Hermandades con la jerarquía eclesial, que, por cierto, se ve muy poco en nuestros días en otras instituciones». Del mismo modo, se expresaba así categóricamente un antiguo miembro de la Junta de Gobierno de la Hermandad de la Macarena en la revista *El Cofrade*, respondiendo a la pregunta de qué es lo que se debe reformar en las Cofradías: «Lo que en cada momento aconseje la Iglesia». No se oculta en cierta medida, en el fondo de tal actitud, la búsqueda por parte de las Hermandades de un reconocimiento o un respaldo de la Iglesia para sus actuaciones,

que las justifiquen y les confieran validez oficial a efectos generales. Creemos que éste es parte del secreto de la reafirmación eclesial buscada por muchas de ellas.

Finalmente, aparece en el documento expresado un último recurso de instrumentalización de Hermandades y Cofradías: la llamada a la colaboración en el sostenimiento económico de la Iglesia a través de los recursos utilizados por ellas, un problema «que debería tener un carácter prioritario sobre otras necesidades», para «lo cual la aportación de cada uno de los fieles y la de las asociaciones católicas es totalmente necesaria».

¿Estaremos asistiendo a la progresiva desarticulación de la religiosidad popular, de manos de quien levantó semejante diatriba conceptual?

### Notas

- (1) El subrayado es nuestro. Obsérvese la paradoja con respecto al comentario acerca de la superstición que anunciábamos más arriba.
- (2) Las encuestas realizadas al respecto, que fueron repartidas por diversas Hermandades y Cofradías de la Diócesis de Sevilla, presentan una serie de errores muestrales que pueden llegar a desvirtuar algunas de las conclusiones arrojadas. Fueron entrevistadas 1.165 personas, y sus resultados publicados por el D.I.S. (Departamento de Investigación Socio-religiosa), de Madrid en 1972 (ver bibliografía). Sobre este Sínodo y sus diversos aspectos pueden consultarse : Alvarez Gastón (1967: 208-237) y García Junco (1988:733-737).

### Bibliografía

- Alvarez Gastón, R.: *La religión del pueblo. Defensa de sus valores*. B.A.C.. Madrid, 1976.
- Córdoba Montoya, P.: «Religiosidad Popular: Arqueología de una noción polémica». En *La religiosidad popular* (C. Alvarez, M.J. Buxó y S. Rodríguez, Coords.). Tomo 1. Anthropos y Fundación Machado. Barcelona, 1989. Págs. 70-81.
- Departamento de Investigación Socio-Religiosa de Fomento Social: *Estudio de las Hermandades. Documento de trabajo y de consulta. Sínodo Diocesano de Sevilla*. Madrid, 1972.
- Galilea, S.: *Religiosidad popular y pastoral*. Cristiandad. Madrid, 1979.

- García-Junco, J.M.: «Las Hermandades y Cofradías de Sevilla ante el Sínodo Hispalense de 1973: criterios inspiradores de renovación, normas operativas y su asimilación por el pueblo de Dios que se identifica con ellas». En *I Congreso Nacional de Cofradías de Semana Santa*. Diputación Provincial de Zamora, 1987. Págs. 731-741.
- Gómez Lara, M.J. y Jiménez Barrientos, J.: «Imágenes y discursos de la semana mayor». En *Sevilla y su Semana Santa. Memoria de un siglo*. Suplemento extraordinario del Diario ABC de Sevilla. Prensa Española, S.A. y Fundación el Monte. Sevilla, 1993.
- López Gay, J.: «Fondamenti teologici della Religiosità Popolare». En *La Religiosità Popolare. Valore spirituale permanente*. Ed. del Teresianum. Roma, 1978. Págs. 103-120.
- Moreno Navarro, I.: *La Semana Santa de Sevilla. Conformación, mixtificación y significaciones*. Ayuntamiento de Sevilla, 1982.
- El catolicismo popular en el Sur de España*. Documento de trabajo para la reflexión práctica pastoral, presentado por los obispos del Sur de España. PPC. Madrid, 1975.
- El catolicismo popular. Nuevas consideraciones pastorales*. Carta pastoral de los obispos de las provincias eclesialísticas de Granada y Sevilla. PPC. Madrid, 1985.
- Las Hermandades y Cofradías*. Carta pastoral de los obispos del sur de España. PPC. Madrid, 1988.



## HISTORIAS SOBRE FRAY LEOPOLDO DE ALPANDEIRE Orientaciones para futuras investigaciones

Candace SLATER

Universidad de California, Berkeley

¿De qué manera crecen y se transforman con el tiempo las devociones populares? ¿De qué medios se vale un narrador para crear un pasado colectivo? ¿Qué efecto tienen las presiones ejercidas por instituciones religiosas sobre la idea que se tenga de personajes históricos a quienes se puede haber conocido personalmente? Estas son algunas de las preguntas que trataba de responder cuando investigaba las historias sobre Fray Leopoldo de Alpanseire en Granada, en un trabajo realizado durante los ocho primeros meses de 1984, y luego en el verano de 1986. En mayo de 1993, casi una década después de mi primer viaje a España, tuve el placer de volver a Andalucía y a Granada. Aunque mi estancia fue muy breve, no lo fue tanto como para no apreciar una serie de cambios en la ciudad y en la devoción oficial a Fray Leopoldo. En este artículo describo brevemente algunas de estas transformaciones y a continuación menciono lo que considero cuestiones importantes y posibles caminos para futuras investigaciones.

Antes de centrarme a considerar el presente, es conveniente que resuma los argumentos que planteo en mi estudio de las historias de Fray Leopoldo, *City Steeple, City Streets*. Mi interés por Fray Leopoldo surgió de un estudio de la narrativa que rodeaba a un santo popular del noreste de Brasil, el Padre Cícero de Juazeiro (1844-1934). Una vez concluido mi trabajo en Brasil, sentí la necesidad de comparar las historias del Padre Cícero con relatos de otros santos populares del siglo veinte dentro de la misma tradición ibérica general. Por aquella época William Christian Jr. me habló de Fray Leopoldo de Alpanseire (1866-1956), fraile capuchino que había sido limosnero en el monasterio de Granada durante gran parte de su vida. Me intrigó que me asegurara que en Granada podría encontrar gran variedad de historias sobre Fray Leopoldo, así que me dirigí a España. Aunque en principio había planeado no escribir más que un artículo breve, las similitudes y, sobre todo, las diferencias entre los dos grupos de historias acabaron haciendo que escribiera un libro.

Superficialmente, muchas historias sobre el Padre Cícero y sobre Fray Leopoldo son idénticas. Con frecuencia, si se quitan los nombres propios de

una de las narraciones y se la traduce al inglés, es completamente imposible decir si el texto es español o brasileño. En ambos casos los narradores se apoyan en una tradición narrativa más amplia, con siglos de antigüedad, para sus relatos de profecías, bilocación, multiplicación de comida u objetos y curas milagrosas. También incluyen con regularidad algunos detalles sobre la figura histórica encuadrados en un estructura construida sobre motivos asentados por el tiempo.

Con todo, a pesar de las muchas características comunes, cada uno de los corpus presenta propiedades distintas que hacen que se parezcan entre sí como un huevo a una castaña. Por ejemplo, como la Orden Capuchina se está esforzando por lograr la canonización de Fray Leopoldo, existen varias biografías escritas. La existencia de una *vita* fija y de carácter oficial aleja al fraile del Padre Cícero, un cura de tierra adentro que estuvo a punto de ser excomulgado por la Iglesia Católica Romana. A diferencia de las historias del Padre Cícero, donde se intentan explicar detalles biográficos que no están registrados en ninguna parte, los relatos sobre Fray Leopoldo apenas se preocupan de presentar una cadena coherente de sucesos.

También al contrario que el Padre Cícero, que es una figura pública, Fray Leopoldo tiende a desempeñar un papel más restringido en la vida de la gente. Sin duda es un símbolo del paisaje granadino. El tiempo y, de nuevo, los narradores presentan al fraile rodeado de frutales (en efecto durante un tiempo fue jardinero del monasterio) o caminando a la sombra de los árboles por senderos del campo o por callejas viejas y tortuosas. A pesar de este escenario tan familiar, es normal que los verdaderos milagros del fraile ocurran sin embargo en un círculo privado. Mientras que el Padre Cícero podía realizar obras extraordinarias delante de cientos de espectadores, los milagros de Fray Leopoldo por lo general atraen a menos testigos y casi siempre ocurren a puerta cerrada.

Las empresas que los narradores le atribuyen al fraile capuchino no sólo suelen ser menos dramáticas, sino que los narradores incorporan a sus relatos toda una serie de objeciones. «Bueno, para *mí* eso fue un milagro,» puede decir una persona al final de una de las historias. O bien «hay mucha gente que no cree en esas cosas, pero yo sí las creo.» Los narradores pueden sugerir con frecuencia que los milagros son en última instancia una cuestión de fe. «Si se cree,» dice una mujer, «entonces los milagros existen, pero si no, pues bueno, no existen.» (1)

Estas peculiaridades narrativas hacen pensar en divergencias más profundas entre una nación secularizada, en pleno desarrollo industrial y en proceso de europeización, y una región mucho más pobre y mucho más rural de un país del tercer mundo. Mientras que las historias del Padre Cícero muestran un patrón creciente de triunfo sobre sufrimientos inmerecidos, su

extraordinaria preocupación por la justicia está ausente en gran medida en las historias sobre Fray Leopoldo. Las narraciones de los que viven en Granada (los de fuera son un caso aparte) tienden a ser valoraciones del pasado español. En muchos de estos relatos, el fraile sirve de excusa para valorar extensamente los cambios que han experimentado los narradores a lo largo de sus vidas. En el caso de los más jóvenes, las historias pasan a ser comparaciones entre el presente y un pasado prestado o imaginario.

La actividad de Fray Leopoldo como limosnero oficial del monasterio le convirtió en una imagen familiar por las calles de la ciudad y en las tierras circundantes durante el periodo que se extiende desde antes de la Guerra Civil hasta su muerte en 1956. En consecuencia es natural que evoque recuerdos del pasado. Los detalles característicos de muchos de estos recuerdos, así como la considerable fuerza emocional que suelen tener, son sorprendentes. No es extraño que las historias de Fray Leopoldo se conviertan en la historia de la guerra y de sus amargos efectos, donde Franco ocupa el centro de atención en lugar del fraile.

Con todo, aunque la gran mayoría de las narraciones comparten esta preocupación por el pasado, los narradores granadinos no adoptan un punto de vista uniforme de Fray Leopoldo. Mientras que unos mantienen la visión del fraile de los capuchinos como un hombre corriente, santo y de habla sosegada, otros niegan enérgicamente los atributos milagrosos que la Orden le atribuye. («¿Qué hay de especial en pedir comida y dinero en un tiempo en que todo el mundo tenía hambre?» pregunta indignada una mujer) (2). Aun hay otros que aceptan la imagen de Fray Leopoldo como taumaturgo, pero resaltan los malos tratos que recibía de los otros frailes. Historias como esta son tanto denuncias del estamento religioso como celebraciones de los poderes de Fray Leopoldo:

«El venía por el campo con la cesta llena de trigo. En tiempo de la cosecha, el sol en la cara, el campo todo dorado de sol, dorado de trigo. Hoy hay una carretera buena pero en aquella época había sólo un camino de tierra. Solía pasar el día entero pidiendo comida y repartiéndola en el camino pues había mucha hambre en aquellos días, la gente sufría mucho. Así que era sólo cuando comenzaba a atardecer que se acordó de repente de los frailes que estaban esperándole en el convento. Pues ellos tenían vergüenza de pedir, dependían de él para comer. Así que él no sabía que hacer. Corría para el convento, muy preocupado pues no le quedaban más que unos granillos que ni daban para un pajarillo llenar el estómago. Pero cuando se abre la puerta del convento de repente siente la mochila muy pesada, pues se había llenado de pan. Así. Entonces corre para servirles a los capuchinos que ya estaban a la mesa. «¡Por fin!» le dicen. «Tar-

daste mucho en el camino. Y nosotros aquí muriéndonos de hambre. ¡Qué egoísmo!» [En este punto el hablante y una docena de oyentes dan un puñetazo en la mesa y se ríen encantados.] (3)

Además, aunque casi todos están de acuerdo en que el presente es muy diferente del tiempo en que vivía Fray Leopoldo, los juicios sobre el pasado no son más homogéneos que las opiniones sobre el fraile. Algunos defienden que el pasado es superior a su propia época; otros argumentan que el presente ofrece más oportunidades para más gente. Muchas historias asemejan libros de balance en los que el narrador evalúa aspectos específicos de una y otra épocas. No es raro que Fray Leopoldo aparezca como símbolo de un estilo de vida irremediamente distinto del pasado.

Las narraciones que recogí durante mis dos estancias en Granada son resultado de entrevistas mayoritariamente aleatorias en lugares públicos —tiendas, cafés, plazas, paradas de autobús— en distintos sectores de la ciudad. A lo largo de muchos meses pude registrar historias de unos quinientos hombres y mujeres de diversas edades, niveles de educación y trabajos. Para contrastar estas conversaciones sobre el terreno, pasé también un tiempo considerable con un núcleo reducido de personas que serían mis amigos. Estas personas —un trío de zapateros, un joven banquero, una limpiadora joven y un maestro de escuela retirado muy culto que vivía en la Residencia de Ancianos Fray Leopoldo, recientemente abierta— me ofrecieron un punto de vista más en profundidad no sólo sobre Fray Leopoldo, sino también sobre Granada como espacio social complejo y fluido. Además, busqué otros devotos del fraile granadinos y no granadinos en su cripta de la Iglesia de la Divina Pastora, asociada con la Orden Capuchina.

Cuando llegué a Granada, la devoción oficial al fraile ya estaba bien establecida, y durante mi estancia fue propuesto por la diócesis candidato para su canonización. El primer vice-postulante, Fray Angel de León, que murió en diciembre de 1984, había reunido los Artículos de Canonización formales para la causa de Fray Leopoldo en 1961 (4). Fray Angel había publicado también una biografía de Fray Leopoldo menos formal y dirigida a los seglares, *Mendigo por Dios*, a la sazón en su tercera reimpresión. El libro, junto con varias otras publicaciones y objetos religiosos, podían adquirirse en un pequeño despacho que daba a una bocacalle contigua a la iglesia.

La cripta de Fray Leopoldo está situada justo debajo de la iglesia, que se abre a la elegante Plaza del Triunfo. El día nueve de cada mes (aniversario de la muerte del fraile) viene un gran número de visitantes a presentar sus respetos. Algunos de ellos son de fuera de Granada, sobre todo de las ciudades vecinas de Málaga, Jaén y Almería. Por lo general han oído hablar a otros de Fray Leopoldo, han recibido alguna estampa suya o han leído

acerca de él en publicaciones religiosas o en los diversos anuncios y envíos postales pagados por la Orden Capuchina. Otros muchos visitantes son granadinos de ambos sexos y de todas las edades. Con frecuencia los visitantes traen claveles u otras flores como ofrenda para el fraile. Cuando se van, arrancan un capullo de uno de los muchos ramos que se amontonan sobre la tumba de Fray Leopoldo.

Algunos de estos visitantes oyen misa antes o después de visitar la cripta, pero muchos otros no. Varios individuos con quienes entablé conversación en la larga cola que suele rodear la manzana expresaban sentimientos claramente anticlericales. Con frecuencia dejaban claro que sólo entraban en la iglesia de los capuchinos porque allí era donde estaba enterrado Fray Leopoldo. Otros, sin embargo, estaban habituados a participar en diversas actividades religiosas organizadas oficialmente.

Aunque no existen datos estadísticos generales sobre los que frecuentan la cripta, la observación sobre el terreno a lo largo de varios meses sugiere que los foráneos tienen mucha más tendencia que los granadinos a ser católicos practicantes. Lo que es más, mientras que varios residentes locales con los que hablé expresaban neutralidad o claro escepticismo en cuanto a los poderes taumaturgicos de Fray Leopoldo («para mí, era un hombre bueno, un hombre muy bueno, y para mí eso ya es bastante»), los foráneos estaban más dispuestos a proclamarlo hacedor de milagros («está comprobado que hacía prodigios y por eso estoy aquí hoy.») La inmensa mayoría de las narraciones que registré de los foráneos trataban de milagros o favores póstumos, y muy pocos tenían conciencia del fraile como personaje histórico.

En mi reciente vuelta a Granada, me di cuenta de una serie de transformaciones en la devoción oficial. La más notable era sin lugar a dudas la presencia de un nuevo museo de Fray Leopoldo situado en una habitación amplia justo detrás de la cripta. Inaugurado en marzo de 1993, el museo contiene una serie de fotografías y retratos del fraile (virtualmente todas las últimas creaciones póstumas.) Hay también unos pocos objetos personales, como el rosario de Fray Leopoldo, su libro de limosnas y varias prendas de vestir. Además, los capuchinos han construido un réplica de la celda del fraile, que se abre a un trozo del jardín que solía cuidar.

El museo aloja también una gran vitrina conteniendo una gran variedad de artículos para venta, y una zona de ventas con cuatro cajas separadas. Entre los objetos de la vitrina se incluyen varios retratos y estatuillas de Fray Leopoldo, numerosos artículos de joyería, joyeros, vasos plegables con la imagen del fraile, sujetalápices, encendedores, agendas, bolsitas con rosarios y medallas religiosas diseñadas para colocar en el cristal del coche. También se encuentran diversas publicaciones relacionadas con Fray Leopoldo y con otros miembros de la Orden Capuchina.

De estas publicaciones, la más reciente es una nueva biografía de Fray Leopoldo, *Testigo de paz*, de Agustín Laborde Vallverdú, que se describe a sí mismo en el prefacio como amigo de Fray Leopoldo y de su biógrafo original, Fray Angel. Parecido a *Mendigo por Dios* tanto en tono como en intención, este libro se diferencia de su predecesor por insistir incansablemente en Fray Leopoldo como paradigma de serenidad. Aunque en *Mendigo por Dios* se alude con frecuencia a hechos nacionales, *Testigo de paz* lo hace de manera más enfática. Además, dado que el autor es seglar, el énfasis que Fray Angel hacía en la identidad específicamente capuchina de su personaje dá paso a resaltarlo como una persona eminentemente ordinaria con la capacidad de sacarle el máximo partido a una vida sencilla, incluso aburrida o vulgar.

Otro de los cambios obvios en la devoción oficial es la aparición de un calendario de misas dentro de la cripta, que no existía antes. En lugar de esperar sencillamente que los admiradores de Fray Leopoldo subieran la escalera que da al cuerpo principal de la iglesia después de terminar la visita, los capuchinos han empezado a celebrar regularmente dos misas a primera hora de la mañana dentro de la cripta. Siendo los residentes que van al trabajo o a la escuela los que más probablemente puedan asistir tan temprano (los autobuses de visitantes foráneos suelen llegar más tarde), esta política supone un intento de atraer a los granadinos. Mientras que antes era posible separar mentalmente la cripta del resto de la iglesia donde los capuchinos celebraban misa y otras funciones religiosas oficiales, el hecho de introducir misas dentro de lo que ha quedado como espacio del fraile supone un obvio intento si no de borrar, sí de atenuar estos límites.

Una evolución más de la devoción oficial es el número de visitantes de fuera de Granada a la cripta, cada vez mayor. Aun cuando difícilmente podría esperarse que la Orden afirmara lo contrario, el hecho de que los capuchinos hayan tenido fondos para construir el nuevo museo sugiere que la devoción a Fray Leopoldo goza de un apoyo popular considerable. Parece ser que los problemas de tráfico que provoca la entrada cada vez mayor de autobuses han obligado al periódico local, *El Ideal*, a suspender los anuncios que publicaban mensualmente dando cuenta de la celebración del aniversario de la muerte de Fray Leopoldo. «Aquí todo el mundo sabe que es el día 9;» nos explica un visitante de Granada. «Además, bien está que a algunos se le olvide, para que haya menos atascos en la calle.» (5)

Una parte de la creciente atracción que sienten los foráneos por Fray Leopoldo reside en el éxito de una imagen más extensamente terapéutica que resulta especialmente obvia en su nueva biografía. Aunque los narradores que yo había registrado antes veían con frecuencia al fraile como modelo de sencillez, el hecho de resaltarlo como antídoto para una afección especí-

fica conocida como «estrés» es relativamente reciente. El término «estresado» (castellanización de la expresión inglesa *stressed out*), muy común en la actualidad, no aparecía en mis primeras cintas. Me parecía interesante oír cómo los frailes capuchinos que trabajaban de cajeros en el museo alababan la facilidad con que Fray Leopoldo se conducía por la presión de las obligaciones cotidianas. «¿Quién no busca lo sencillo hoy en día?», le preguntaba uno de los cajeros a un cliente que asentía moviendo la cabeza con tristeza.

Esta importancia reciente del «estrés» es sólo una parte de un entramado mayor de transformaciones sociales. Aunque España se enfrenta hoy en día a una creciente crisis económica, los últimos años han traído al país y a Granada un incremento de la prosperidad, obvio en el gran número de nuevos edificios y nuevos negocios, así como en la elegancia con que visten muchos de los visitantes a la cripta de Fray Leopoldo. La última década ha visto también el nacimiento de actitudes y conductas nuevas. Un cambio evidente en la ciudad es el grado aparentemente mayor de libertad sexual (me resultaban fascinantes tanto la publicidad gráfica de condones en el escaparate de las farmacias como la exposición *Ars Erotica* patrocinada por el Ayuntamiento, anunciada en colgaduras que ondeaban por las calles de la ciudad.) Otro cambio es la indisimulada presencia de consumidores de droga en muchas calles de la ciudad.

Otro más de los cambios evidentes es la creciente carestía de objetos que antes despertaban poco interés. Durante mi primera estancia en Granada, las tiendas de segunda mano de la Calle Elvira estaban siempre abarrotadas de cajas polvorientas rebosando aldabones de bronce en forma de manos, caballos, delfines y leones. Estas cosas —y virtualmente todos estos restos del pasado— han llegado a ser escasos y caros. Incluso las tiendas de viejo más modestas se llaman ahora «anticuarios», y los barrios más selectos de la ciudad han pasado a alojar tiendas especializadas en la venta de reproducciones.

Aunque pudiera parecer que la desaparición de objetos como los aldabones son un detalle sin importancia, hace pensar en un cambio de actitud hacia el pasado. Como mi segunda visita coincidió con la víspera de elecciones generales en las que no parecía que los socialistas, en el gobierno desde hacía tiempo, fueran a perder la mayoría, si no el poder, la gente parecía más interesada en discutir la carrera de Felipe González que en recordar a Franco. La frontera entre el pasado y el presente no parecía tanto entre el pasado franquista y el presente democrático que entre aquella época en que los socialistas, jóvenes e idealistas, asombraron a muchos como constructores de un futuro radicalmente diferente y un presente que ha perdido en gran medida la fe por un mañana nuevo.

Los diversos cambios que hemos anotado brevemente hacen pensar en varias direcciones en la investigación de campo sobre Fray Leopoldo y el pasado español. En cuanto a la devoción propiamente dicha, uno se pregunta qué efectos, en caso de que haya alguno, tienen sobre el público seglar los crecientes intentos de los capuchinos por apropiarse la imagen del fraile. ¿Han ganado nuevos adeptos con la estrategia de celebrar misa dentro de la cripta, o con ello han alejado a los visitantes anticlericales? ¿Ha llevado la construcción de un museo nuevo, obviamente costoso y de aspecto innegablemente comercial, a nuevas expresiones de anticlericalismo, o ha hecho que la gente llegue a renunciar definitivamente a su imagen de Fray Leopoldo —si no a abjurar airadamente de ella? ¿Sirven los objetos que se muestran en el museo de estímulo para narraciones nuevas y originales, o tienen el efecto de confirmar la versión que dan los capuchinos de la historia del santo?

También merece la pena considerar hasta qué punto el énfasis que hacen los capuchinos en Fray Leopoldo como antídoto para el «estrés» se conecta con los sentimientos existentes en la población seglar. ¿Se aprecia que los narradores en general, o bien narradores de una cierta edad, sexo u ocupación, le estén dedicando una atención especial al fraile como una especie de tradicionalista New Age? ¿O bien se ve a Fray Leopoldo como encarnación de un tipo de sencillez cada vez más anticuada, que puede inspirar nostalgia pero que provoca en la gente poco deseo o esperanza de emulación?

De la misma forma, si es cierto que los foráneos forman un porcentaje cada vez mayor de los visitantes a la cripta, ¿cómo se sienten los granadinos con su presencia? ¿Les agrada ver que un conciudadano al menos honorario es objeto de respeto y de interés? ¿Les produce satisfacción ver los atascos cada vez mayores en la Plaza del Triunfo el día nueve de cada mes, o por el contrario piensan que las cosas se han salido de madre?

Lo que es más importante, ¿sigue siendo Fray Leopoldo un símbolo del pasado para muchos narradores? Y si es así, ¿qué pasado en concreto es el que simboliza? A medida que tanto el fraile como Franco se alejan en el tiempo de los narradores, ¿se hace su presencia menos viva y cambia su sentido? ¿Sigue siendo convincente el pasado franquista para los jóvenes de diecisiete años? ¿o ha sido reemplazado por la época que de repente parece tan lejana en que un joven Felipe González y los socialistas llegaron por primera vez al poder? ¿Se llegan a comparar con los años treinta o cincuenta los problemas a los que se enfrentan tanto España como el Partido Socialista en los noventa, o por el contrario se les compara con los años setenta y ochenta? A la vista de la continua «europeización» de España, ¿ha perdido de pronto relevancia la identidad local, regional y nacional de Fray Leopoldo?

Por último, ¿siguen siendo una forma expresiva válida la vida y las formas religiosas del santo en general, al menos para una parte de la población granadina y andaluza? Algunos folcloristas podrían aducir que el utilizar a Fray Leopoldo como vehículo en historias que con frecuencia nada tienen que ver con santos o con milagros es la señal que marca la decadencia de la vida del santo como forma expresiva. Aún sin estar de acuerdo —la capacidad que tiene Fray Leopoldo de servir de símbolo desde perspectivas bien diferenciadas me sorprende como señal de flexibilidad y de vitalidad continuada—, bien podría llegar un momento en que la gente perdiera el interés bien por el fraile o por los santos católicos de toda índole. ¿Ha llegado ese momento, y, si es así, cómo explica la gente que contaba historias de Fray Leopoldo que hayan perdido el interés por sus hechos milagrosos o sus egregios despropósitos?

Cuando llegué a Granada la primera vez, sabía muy poco sobre la España contemporánea y aún menos sobre Fray Leopoldo. Debido a mis diversas experiencias con las historias del Padre Cícero, tardé mucho tiempo en darme cuenta de que las historias del fraile eran por encima de todo relatos de un pasado español ambiguo y a menudo aún inquietante. Ahora, al volver a Andalucía, he comprendido que este pasado en continua transformación me interesa más que todo lo demás. Si llegara el día en que las historias de Fray Leopoldo dejaran de ser vehículos eficaces para la evaluación y la reformulación de este pasado, probablemente me dedicara a buscar otras formas que sí lo fueran. Al hacerlo así, no estaría abandonando a Fray Leopoldo. Por el contrario, seguiría siendo fiel a lo que en realidad es el centro de las historias de Fray Leopoldo.

## Notas

- (1) Mujer, 41 años, nacida en Granada, educación primaria. Casada, dependiente en una panadería, algunas veces va a misa.
- (2) Mujer, 63 años, nacida en Padul, sin educación formal. Viuda, hace prendas de croché para niños, algunas veces va a misa.
- (3) Hombre, 41 años, nacido en Málaga, estudios secundarios. Separado, propietario de un salón pequeño con bar y bingo. Va a misa «ocasionalmente»
- (4) «Granatensis causa de beatificación y canonización del siervo de Dios Fray Leopoldo de Alpandei, hermano capuchino de la provincia bética: artículos.» n.p., Granada, 1961. Agradezco a Fray Angel su disposición a hablar conmigo sobre Fray Leopoldo, sus propias publicaciones y el proceso de canonización. La simpatía personal que suscitaba Fray Angel me llevó a replantearme ciertos aspectos del

fenómeno en los que, de no ser por él, podría haber llegado a conclusiones innecesariamente simplistas.

- (5) Hombre, 50 años, nacido en Granada, algunos estudios secundarios. Casado, trabajador municipal, va a misa «de vez en cuando.»

### **Bibliografía**

- Laborde Vallverdú, A.: *Testigo de paz (Fray Leopoldo de Alpandei)*. Vicepostulación de Fray Leopoldo. Granada, 1990.
- León, A. de: *Mendigo por Dios: vida de Fray Leopoldo de Alpandei*. 4 edición, Anel. Granada, 1987
- Slater, C.: *Trail of miracles: Stories from a Pilgrimage in Northeast Brazil*. University of California Press. Berkeley, 1986.
- Slater, C.: *City Steeple, City Streets: Saints' Tales from Granada and Changing Spain*. University of California Press. Berkeley, 1990.

Traducción: Jesús Casado

## PUENTE GENIL EN FIESTAS: LA SEMANA SANTA

Manuel José GOMEZ LARA

Geoff LESTER

Rafael PORTILLO

Universidades de Sevilla y Sheffield

Puente Genil es una población de unos veinticinco mil habitantes, situada a orillas de río Genil, afluente del Guadalquivir. Está al suroeste de la provincia de Córdoba, muy cerca de la confluencia con las de Sevilla y Málaga. Las principales actividades son la agricultura y la industria, destacando desde tiempo inmemorial la fabricación de dulce de membrillo. Se distingue además por haber mantenido tradiciones y costumbres populares relacionadas con la Semana Santa, a la que dedican las páginas que siguen (1).

La fiesta pasionista viene precedida por las celebraciones cuaresmales que dan comienzo en la misma semana de carnaval. El acto que abre el periodo festivo es un lanzamiento masivo de cohetes durante el llamado *Jueves Lardero* -el que precede al domingo de carnaval- cuyo nombre hace referencia al tocino y a la carne que antaño se consumía en grandes cantidades antes de entrar en el tiempo de abstinencia. Durante este día se coloca en el interior de cada uno de los *cuarteles* (2) la llamada *Vieja cuaresmera*, que es una figura de cartón o madera que representa el perfil de una vieja encorvada, triste y delgada, vestida de negro, con un cesto lleno de verduras y bacalao, símbolos de la abstinencia cuaresmal, y un rosario en la cintura. Bajo la falda de la figura asoman siete piernas o *patas*, que sirven para llevar el cómputo de los domingos que van desde carnaval hasta el Domingo de Resurrección. Cada sábado, empezando por el que precede al domingo de carnaval, los habitantes de Puente Genil suben al cerro llamado "Calvario", donde se encuentra la parroquia de Jesús Nazareno; una vez congregados en la explanada que hay delante del templo, la banda de música de los "romanos" toca un *miserere* (una composición musical triste, de invención local) y se cantan *saetas cuarteleras*. A su paso por las calles, los miembros de cada cuartel saludan con vítores y aplausos a la banda de música.

Las siete subidas al "Calvario" se corresponden con los siguientes domingos del calendario litúrgico: Domingo de Carnaval o Quincuagésima

(Lucas, 18, 31-43); Domingo Primero de Cuaresma (Mateo, 4, 1-11); Domingo Segundo de Cuaresma (Mateo, 17, 1-9); Domingo Tercero de Cuaresma (Lucas 11, 14-28); Domingo Cuarto de Cuaresma (Juan, 6, 1-15); Domingo de Pasión (Juan 8, 46-59); Domingo de Ramos (Pasión según San Mateo). Los miembros de los cuarteles, al volver del "Calvario", celebran una ceremonia cuyo centro es la lectura del evangelio correspondiente a cada domingo, y, al final del acto, esconden o quitan una pata a la Vieja Cuasmera, para indicar que ya falta un sábado menos para el comienzo de la Semana Santa o *Mananta*, como también se conoce en el pueblo a su semana mayor.

De domingo a domingo, y durante toda la Semana Santa, salen procesiones organizadas por las hermandades o cofradías. Cada procesión consta de uno o dos pasos con escenas de la Pasión, transportados mediante ruedas o portados por costaleros. Al igual que en tantas otras ciudades y pueblos andaluces, el primer paso suele llevar la imagen de Jesús y el segundo la de la Virgen. En total son once procesiones, organizadas por otras tantas cofradías. No todas ellas datan de antiguo, ya que Caro Baroja, que asistió a las celebraciones de Puente Genil en 1959, sólo contabilizó cuatro (3). La que hoy goza de mayor prestigio es la de Jesús Nazareno también llamado "el Terrible", cuya salida, a las siete de la mañana del Viernes Santo, constituye el punto álgido de estas celebraciones. Antiguamente durante su procesión un sacerdote predicaba un sermón desde un edificio próximo al ayuntamiento. A esto seguía la lectura de la sentencia de Poncio Pilato y la respuesta del ángel que proclamaba la inocencia de Jesús. En la actualidad estas tradiciones se han perdido por completo y lo único que ha quedado ha sido un pregón muy corto a cargo del cabo de los "romanos", seguido del lanzamiento de treinta monedas al paso del Nazareno, desde el balcón del ayuntamiento.

El aspecto más singular de estas fiestas, no obstante, lo constituyen las *corporaciones*, asociaciones de varones que se reúnen en casas denominadas cuarteles (quizás debido a que, como en los cuarteles militares, sólo hay hombres o porque antiguamente un cuartel era una manzana de casas). En ellas celebran las corporaciones una serie de ceremonias, llevan a cabo banquetes y comidas de hermandad y preparan el vestuario de las figuras bíblicas que les corresponde sacar cada año a la calle. El número de socios suele variar mucho de una corporación a otra, pues mientras el "Imperio Romano" saca treientos cuarenta y nueve personajes y tiene muchos más socios, otras constan de poco más de veinte personas y, lógicamente, desfilan con menos figuras. En la actualidad hemos podido contabilizar treinta y cinco corporaciones, todas las cuales están en activo. El día que corresponde salir a la calle, se realiza un sorteo en el cuartel para ver a quiénes corresponde vestir los trajes de los distintos personajes. Naturalmente, y puesto que las mujeres no forman parte de las

corporaciones, tanto los papeles masculinos como los femeninos son encarnados por hombres.

Se desconoce el origen preciso de los personajes bíblicos y doctrinales de Puente Genil, aunque existen documentos que atestiguan su existencia en 1660, como parte de la procesión de Jesús Nazareno. Sin embargo en los últimos ciento cincuenta años han ido adquiriendo mayor protagonismo, independizándose de las procesiones de las que antiguamente formaron parte y dando lugar a corporaciones nuevas.

Los elementos básicos e insustituibles de cada figura son la máscara o *rostrillo*, el traje propiamente dicho y el símbolo o atributo, denominado *martirio*. La máscara, realizada en cartón piedra o material parecido, cubre toda la cara y se une a la cabeza por medio de una gran peluca, que se ajusta con una diadema o corona. En ella figura a veces el nombre del personaje, que también puede aparecer en una placa metálica prendida al pecho; los ojos van pintados sobre tela transparente para permitir la visión, aunque restringida, de la figura.

El vestido suele consistir en túnica y capa, aunque la indumentaria varía según los rasgos de cada figura. Las telas, al igual que máscaras y martirios, son renovadas constantemente, contribuyendo a ello los socios de la corporación mediante colectas, rifas y métodos parecidos. El martirio es un emblema o símbolo alusivo al personaje; así pues, Noé porta un arca en miniatura; Judith, una espada en una mano y la cabeza de Holofernes en la otra, etc.

Aunque la costumbre de organizar desfiles de figuras bíblicas no es exclusiva de Puente Genil, ya que se encuentra también en otras localidades de las provincias de Córdoba (Baena, Montoro y Valenzuela) o Sevilla (Herrera), es sin duda en este pueblo donde mayor número de ellas aparecen, hasta el punto de convertirse en el eje central de la fiesta y símbolo de todo el pueblo.

El desfile procesional de los personajes se realiza según normas muy estrictas: no pueden hablar ni moverse, ni se pueden salir del lugar asignado en el cortejo, tienen que guardar una distancia mínima de un metro con respecto a las figuras que les preceden y siguen dentro del mismo grupo, y de unos tres metros entre la última de una corporación y la primera de la siguiente. Las figuras no pueden ir acompañadas por persona alguna, aparte de un miembro del cuartel, que así lo hace para prestar ayuda si fuese necesario. No se pueden descubrir la cara bajo ningún concepto y el martirio ha de ir en posición visible. Sólo las figuras del Diablo y la Muerte tienen un modo informal de procesionar. Las fuentes de estos personajes se encuentran en las Escrituras canónicas y apócrifas de la tradición cristiana y aunque están representados todos los más destacados de la historia de la

Salvación (el mismo Jesús figura dos veces) no aparece nunca la Virgen María.

La indumentaria de los personajes bíblicos y de la teología católica reflejan la moda de vestir a las imágenes religiosas durante el siglo XIX y son por lo general de gran riqueza, abundando los bordados en oro y materiales como el terciopelo o la seda.

Para las personas que no viven en Puente Genil y que no puedan viajar a esta localidad durante los días de Semana Santa, quizá lo más cómodo sea acercarse en la mañana del Domingo de Resurrección, para ver la gran procesión en la que aparecen casi todas las figuras. Antes del comienzo de la misma, un campanero, vestido con traje de penitente, aunque con el rostro descubierto, llama la atención de los participantes con el tañido de la campana. Luego se colocará guiando al cortejo.

A continuación se ofrece un listado completo de las figuras que desfilan el Domingo de Resurrección, ordenadas en grupos y en la secuencia en que aparecen por las calles. Para una mejor comprensión de su significado las dividimos a su vez en Antiguo y Nuevo Testamentos y Alegorías. Junto a cada figura se indica el martirio que porta.

## Antiguo Testamento

### \* *Pentateuco*

Cinco figuras que representan los cinco primeros libros de la Biblia; cada uno lleva un pergamino.

- Génesis
- Éxodo
- Levítico
- Números
- Deuteronomio

### \* *El Arca de la Alianza*

- |          |                                |
|----------|--------------------------------|
| -Aarón   | -Vara                          |
| -4 Hijos | -Arca (que llevan entre todos) |

### \* *El Arca de Noé: Noé y sus hijos*

- |        |                                     |
|--------|-------------------------------------|
| -Noé   | -Arca (miniatura)                   |
| -Sem   | -Paloma de la paz                   |
| -Cam   | -Arco iris                          |
| -Jafet | -Escultura representando sacrificio |

\* *Fundadores de Israel*

- |           |                    |
|-----------|--------------------|
| -Faraón   | -Cetro y látigo    |
| -José     | -Vacas (miniatura) |
| -Benjamín | -Copa de plata     |

\* *Los Patriarcas de Israel*

- |          |                   |
|----------|-------------------|
| -Abrahán | -Cayado y puñal   |
| -Isaac   | -Haz de leña      |
| -Jacob   | -Escala celestial |

\* *La destrucción de Sodoma (4)*

- |        |                          |
|--------|--------------------------|
| -Lot   | -Dos ángeles (miniatura) |
| -Sara  | -Estatua de sal          |
| -Nefit | -Maqueta de una ciudad   |
| -Setil | -Látigo                  |

\* *Los babilonios*

- |                |                    |
|----------------|--------------------|
| -Daniel        | -Libro             |
| -Nabucodonosor | -Pergamino         |
| -Ananías       | -Toro (miniatura)  |
| -Azarías       | -Angel (miniatura) |
| -Misael        | -Horno (miniatura) |

\* *Jueces de Israel*

- |         |                                 |
|---------|---------------------------------|
| -Sansón | -Maqueta templo destruido       |
| -Samuel | -Almohadilla con una almeja     |
| -Helí   | -Arca de la Alianza (miniatura) |
| -Gedeón | -Antorcha y espada              |

\* *Historia de Tobías*

- |               |   |
|---------------|---|
| -Tobías padre | -Pecera con pez vivo                              |
| -Tobías hijo  | -Maqueta de templo                                |
| -Sara         | -Bandeja y jarra de plata con las agallas del pez |

\* *Los pecados de David*

- David
- Natán
- Simeón
- Corona, capa y espada
- Sagradas Escrituras y sable
- Cunita de plata con Niño-Dios

\* *Juicio de Salomón (5)*

- Rey Salomón
- Besamar
- Tafat
- Verdugo
- Espada y cetro
- Niño vivo
- Niño muerto
- Hacha

\* *Reinado de Esther*

- Reina Esther
- Amán
- Asuero
- Reina Vasti
- Mardoqueo
- Sol, como espejo de belleza
- Cetro
- Libro de reyes y puntero
- Corona destronada
- Horca (miniatura)

\* *Los siete hermanos Macabeos*

Son siete personajes que portan los siguientes martirios: látigo, pergamino, mechón de pelo, manos, parrilla y olla.

\* *Los libertadores de Israel*

- Moisés
- Aarón
- Josué
- Tablas de la ley
- Becerro de oro
- Escudo dorado con efigie de sol y una espada

\* *Los Levitas*

- Leví
- Gersón
- Caat
- Merari
- Lira
- Libro
- Basto y cetro
- Candelabro de siete brazos

\* *Los Profetas*

- Moisés
- Isaías
- Tablas de la Ley y vara
- Toalla con la imagen de Jesús

- |           |                                 |
|-----------|---------------------------------|
| -Ezequiel | -Sable                          |
| -Jeremías | -Pequeña ciudad                 |
| -Eliseo   | -Dos osos (miniatura)           |
| -Daniel   | -Leones (miniatura)             |
| -Elías    | -Grajo con un pan en la boca    |
| -Samuel   | -Arca de la Alianza (miniatura) |
| -David    | -Harpa                          |

### **Nuevo Testamento y Pasión de Jesús**

#### *\* Pregón de la sentencia*

- |            |                                      |
|------------|--------------------------------------|
| -Pregonero | -Pergamino con la sentencia a muerte |
| -Cirineo   | -Cuerda                              |

#### *\* Los "ataos" (6)*

- |                                 |                                  |
|---------------------------------|----------------------------------|
| -Barrabás                       | -Pies y manos atadas con cadenas |
| -Dimas                          | -Manos atadas con cuerdas        |
| -Gestas                         | -Manos atadas con cuerdas        |
| -2 sayones                      | -Cada uno porta una cruz         |
| -5 soldados romanos dan escolta |                                  |

#### *\* Judas, Pedro y Pablo*

- |        |                     |
|--------|---------------------|
| -Judas | -Bolsa y cuerda (7) |
| -Pedro | -Un gallo vivo      |
| -Pablo | -Epístola y espada  |

#### *\* Los Apóstoles*

- |                    |                        |
|--------------------|------------------------|
| -Pedro             | -Llaves y libro        |
| -Andrés            | -Aspa                  |
| -Santiago el Mayor | -Espada                |
| -Juan              | -Cáliz                 |
| -Tomás             | -Lanza                 |
| -Santiago el Menor | -Maza                  |
| -Felipe            | -Cruz de dos brazos    |
| -Bartolomé         | -Alfanje               |
| -Mateo             | -Evangelios y cuchilla |
| -Simón             | -Sierra y toalla       |
| -Judas Tadeo       | -Hacha                 |
| -Matías            | -Lanza                 |

\* *Los Evangelistas*

- |         |                                  |
|---------|----------------------------------|
| -Juan   | -Aguila real (miniatura) y libro |
| -Lucas  | -Toro (miniatura) y libro        |
| -Mateo  | -Hombre (miniatura) y libro      |
| -Marcos | -León (miniatura) y libro        |

\* *Las tentaciones*

Tres figuras que representan las tres tentaciones de Jesús en el desierto; cada una lleva una figura alusiva a esas tres tentaciones que son: Deseo, Posesión y Poder.

\* *Las parábolas*

- |                 |                              |
|-----------------|------------------------------|
| -Buen Pastor    | -Una oveja viva y cayado     |
| -Rico Epulón    | -Cofre y sortijas            |
| -Dracma perdido | -Moneda                      |
| -Hijo pródigo   | -Figurillas de hijo y padre. |
| -Sembrador      | -Alforjas                    |

\* *Las profecías*

- |            |                                  |
|------------|----------------------------------|
| -San Pedro | -Gallo de plata sobre una Biblia |
| -Jonás     | -Pergamino con texto alusivo     |
| -Tito      | -Ruinas (miniatura) y espada     |

\* *La Transfiguración*

- |           |   |
|-----------|---|
| -Jesús    | -Vestidura blanca   |
| -Pedro    | -Tres tiendas (miniatura)   |
| -Santiago | -Monte Tabor (miniatura)  |
| -Juan     | -Pergamino con las palabras<br>"Este es mi Hijo muy amado,<br>escuchadle" |

\* *Los milagros de Jesús*

- |                                     |                                   |
|-------------------------------------|-----------------------------------|
| -Bodas de Caná                      | -Tinaja de vino                   |
| -Multiplicación de panes<br>y peces | -Piezas de pan blanco             |
| -Paralítico de Cafarnaún            | -Figura de paralítico (miniatura) |
| -Recogida de peces                  | -Barca (miniatura)                |

\* *Los samaritanos*

- |                 |  |
|-----------------|--|
| -Mujer adúltera | -Grilletes en las manos  |
| -Samaritana     | -Pozo (miniatura)  |
| -Fariseo        | -Moneda de gran tamaño en la que se lee: "Dad al César lo que es del César". |

\* *Resurrección de Lázaro*

- |         |                       |
|---------|-----------------------|
| -Lázaro | -Sepulcro (miniatura) |
| -Marta  | -Copa de unguento     |
| -María  | -Copa de unguento     |

\* *Los doctores de la Ley*

Son cuatro personajes y cada uno lleva pluma de ave y un libro.

\* *Sectas judaicas*

- |          |                                  |
|----------|----------------------------------|
| -Saduceo | -Templo de Jerusalén (miniatura) |
| -Fariseo | -Víbora                          |
| -Escriba | -Pergamino                       |

\* *El "degüello"*

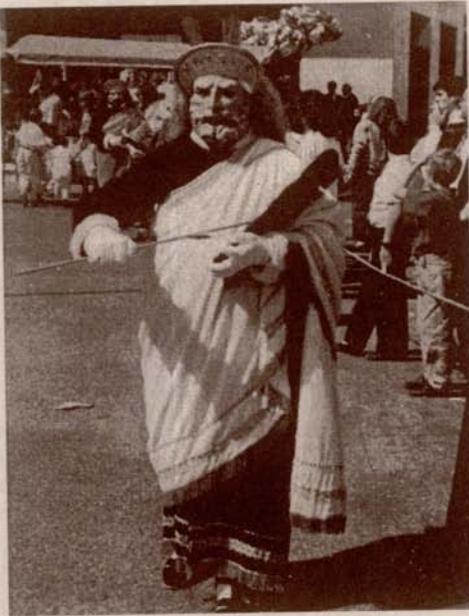
- |                  |                                  |
|------------------|----------------------------------|
| -Judit           | -Cabeza de Holofernes y espada   |
| -Salomé          | -Bandeja con cabeza del Bautista |
| -Herodes Antipas | -Cetro y sentencia               |
| -Verdugo         | -Hacha                           |

\* *Fariseo y publicano*

- |            |             |
|------------|-------------|
| -Fariseo   | -Manuscrito |
| -Publicano | -Bolsa      |

\* *Pretorio romano*

- |                                     |                            |
|-------------------------------------|----------------------------|
| -Pilato                             | -Cetro y sentencia         |
| -2 mozas de Pilato                  | -Jarro, palangana y toalla |
| -Guardia de cuatro soldados romanos |                            |



*Los Profetas: Moisés*



*Judas, Pedro y Pablo:  
San Pedro con el gallo vivo*



*Las Parábolas: El Buen Pastor*



*El Degüello: Herodes Antipas*



*Judíos de Azote y Defensores de Jesús:  
Jesús con la cruz a cuestras entre los judíos*



*Santos Varones: Nicodemo*



*El Prendimiento: Judas Iscariote*



*Las Postrimerías: Infierno*

\* *Longino (8)*

- Longino
- Lazarillo
- Vestidura romana, casco y lanza
- Vestidura de soldado romano

\* *Autoridades judaicas o "Judea"*

- Anás
- Caifás
- Pilato
- Herodes
- 5 coraceros romanos les hacen guardia
- Bolsa de dinero y pergamino
- Libro del Deuteronomio
- Vara y sentencia
- Cetro

\* *Falsos testigos*

- Viejo fariseo
- 2 testigos falsos
- Templo (miniatura)
- Cada uno porta una moneda de gran tamaño con las efigies de Jesús y del César y un puntero

\* *El Prendimiento*

- Judas Iscariote
- Jesús
- Malco
- Pedro
- Farol y bolsa de dinero
- Manos atadas
- Bastón y soga
- Espada y oreja

\* *Judíos de azote y defensores de Jerusalén*

- Jesús
- 6 judíos
- Centurión y cuatro soldados romanos
- José de Arimatea
- Nicodemo
- Ehiermo
- Corona de espinas, potencias y cruz a cuestas
- Látigos y los atributos de la Crucifixión: clavos, escalera, martillo, *titulus*, sierra y lanza
- Pergamino
- Cáliz y vara
- Pergamino (9)

\* *Los "mitigadores"*

- María Magdalena
- Cofre con ungüentos

- La Verónica
- Cirineo

- Paño con la Santa Faz
- Cruz de madera

\* *Santos Varones* (10)

- José de Arimatea
- Nicodemo
- San Juan

- Clavos
- Escalera (miniatura), tenazas y corona de espinas
- Evangelios y *titulus*

\* *Las Tres Marías* (11)

Cada una porta un cofre con ungüentos

- María Magdalena
- María Cleofás
- María Salomé

**Alegorías y otras figuras**

\* *Los fundadores del templo*

- Santa Religión
- Pedro y Pablo

- Cruz y libro de los Evangelios
- Entre los dos sostiene una maqueta de templo (12); además, San Pedro lleva un libro y una llave y San Pablo una espada

\* *Las Potencias del alma*

- Memoria
- Entendimiento
- Voluntad

- Una paloma blanca sobre la bola del mundo
- La bola del mundo y un ojo plateado
- Arca con oveja (miniatura)

\* *Virtudes teologales*

- Fe
- Esperanza
- Caridad

- Cruz y custodia; venda en los ojos
- Ancla de metal
- Niño Jesús

\* *Virtudes Cardinales y Sibila de Cuma*

- |            |                                       |
|------------|---------------------------------------|
| -Prudencia | -Serpiente y espejo                   |
| -Justicia  | -Espada y balanza de plata            |
| -Fortaleza | -Columna salomónica                   |
| -Templanza | -Jarrón de plata                      |
| -Sibila    | -Báculo de plata y copa con serpiente |

\* *Virtudes morales*

- |              |                     |
|--------------|---------------------|
| -Amor        | -Niño Jesús         |
| -Humildad    | -Castillo           |
| -Ciencia     | -Palma y cruz       |
| -Castidad    | -Espada y escudo    |
| -Mansedumbre | -Paloma blanca viva |

\* *Los dones del Espíritu Santo (13)*

- |                |                              |
|----------------|------------------------------|
| -Sabiduría     | -Bola del mundo y catalejo   |
| -Entendimiento | -Tablas de la ley            |
| -Consejo       | -Cruz                        |
| -Fortaleza     | -Castillo                    |
| -Ciencia       | -Triángulo de plata y paloma |
| -Piedad        | -Niño Jesús en su cunita     |
| -Temor de Dios | -Custodia                    |

\* *Las Postrimerías*

- |           |   |
|-----------|---|
| -Muerte   | -Reloj de arena y flecha; el rostro es una calavera y viste de blanco |
| -Juicio   | -Balanza  |
| -Infierno | -Tridente   |
| -Gloria   | -Niño Jesús y corona de flores  |

\* *El Judío errante e Ismael (14)*

- |         |   |
|---------|---|
| -Judío  | -Báculo y manuscrito; se cubre con gorro picudo y traje a listas                |
| -Ismael | -Cruz con círculos en el crucero; figuran los clavos, tenazas, martillo y dados |

\* *Cuatro soldados romanos*

Portan la túnica de Jesús entre todos

\* *El Imperio romano*

Está formado por cinco escuadras de doce músicos y diversos oficiales y "mandos" militares. Van organizados según los colores del uniforme.

Además de estas corporaciones que, como decíamos más arriba, desfilan el Domingo de Resurrección, hay que mencionar los personajes de Adán y Eva, que sólo desfilan el Miércoles Santo y que pertenecen a la corporación de los Apóstoles. Algo parecido sucede con la Chusma, que tan solo aparece ese mismo día para tomar parte en la ceremonia del "prendimiento" de Nuestro Padre Jesús de la Humildad y Paciencia. Pertenecen a la corporación del Imperio Romano. También el Viernes Santo se puede ver al grupo conocido por los "picoruchos", la Muerte y el Diablo; estos últimos aparecen encadenados portando una guadaña el primero y un tridente el segundo. Estas figuras forman también parte de la corporación de los Apóstoles.

Los criterios de que se han valido los habitantes de Puente Genil para diseñar y disponer a sus personajes de Semana Santa han sido fundamentalmente dos: el puramente episódico (Arca de Noé, Prendimiento, etc) y el temático (Profetas, parábolas, etc). Para la agrupación temática se suelen seguir las directrices de la Iglesia (Fundadores del templo), si bien se tiene en cuenta el pintoresquismo local y lo llamativo (los "ataos", el "degüello", etc).

Los grupos que figuran en el anterior listado también salen a la calle en las procesiones del Miércoles, Jueves, Viernes y Sábado de Semana Santa, si bien el número de grupos y su orden varía según el día y la procesión. En cambio en los demás días -de Domingo de Ramos a Martes Santo- no hay figuras, quizás debido a que las procesiones de esos días son de nueva creación (posteriores a la Guerra Civil).

De todos modos la presencia de las figuras en las procesiones es puramente simbólica, ya que, a excepción de aquellas que ejecutan algún tipo de dramatización, la mayoría no gesticulan ni apenas se mueven del lento marchar del desfile.

Aunque hoy existe escasa relación entre las imágenes de los pasos y las figuras de las corporaciones, aparentemente no era así antiguamente, como parece atestiguarlo el hecho de que sea precisamente la "chusma"

quien "prenda" al Cristo de la Humildad y Paciencia. Por otra parte, no conviene olvidar que son además los soldados del Imperio Romano los que tocan las dianas y los *misereres* delante del paso de Jesús Nazareno. Y parece que cuando aún se representaba el pregón de la sentencia, en dicho acto participaban algunas figuras bíblicas.

En la actualidad, tanto corporaciones como cuarteles son factores muy importantes para la convivencia social de los habitantes varones de Puente Genil, especialmente los jóvenes. Esta apreciación viene corroborada por la gran importancia que han llegado a adquirir en época reciente las sedes de los cuarteles, pues si bien antes se alquilaban unas habitaciones para el tiempo de cuaresma, ahora ya son locales permanentemente dedicados a esa finalidad. Así pues, el visitante puede ver en las fachadas los letreros alusivos a las diversas corporaciones.

Cada cuartel consta, por lo general, de zaguán o entrada, un salón principal presidido por una gran mesa -para reuniones y banquetes-, varias dependencias accesorias, cocina, un pequeño cuarto de aseo y despensa. De las paredes cuelgan carteles y cuadros con imágenes de Semana Santa y fotos de hermanos o socios de la corporación ya desaparecidos. Durante la Semana Santa es normal que los miembros de cada corporación vivan permanentemente en su cuartel y no regresen a sus hogares hasta el Domingo de Resurrección.

El cuartel y la corporación son indudablemente una institución que componen el núcleo central del ritual cívico que es la Mananta. Y entre esos ritos propios de las sociedades de varones organizadoras de la fiesta, en Puente Genil, como en tantas otras ciudades ahora y antes el gasto y el exceso son parte esencial de la celebración. Si en los anales de la ciudad inglesa de York hay constantes referencias en el siglo XV a los gastos de comida y bebida durante la organización de las representaciones gremiales, en Puente Genil el visitante es siempre recibido y agasajado con "una uvita, hermano", un eufemismo para la pequeña copa de vino de la tierra que corre abundantemente durante estas fiestas.

Durante las fechas pasionistas en que los socios residen en el cuartel, suelen vestir una túnica negra a modo de sotana que se llama "túnica de rebato". Al dirigirse a otro miembro de la corporación o a cualquier otra persona siempre empleará la palabra "hermano"; al entrar por la puerta principal suelen decirse fórmulas como "Pax vobis" a lo que responden desde el interior "Y contigo venga". Muchas otras costumbres y ceremonias ritualizadas conforman la vida del cuartel como, por ejemplo, el minuto de silencio que en ocasiones se dedica a los difuntos, que viene precedido por la frase "por los fallecidos; por ellos" a lo que contestan los presentes "por su gloria". Otro rito importante es la llamada "saeta cuartelera", que consiste

en una saeta o copla alusiva a la Pasión, una de cuyas estrofas entona un miembro cualquiera de la corporación a la espera de que responda otro hermano con la estrofa siguiente.

Como atestiguan los propios habitantes de Puente Genil, la experiencia de cuaresma y Semana Santa, tal como ellos la viven en el seno de las corporaciones y cuarteles les ha llegado a marcar su vida de tal modo, que al cabo de los años regresan de otros puntos de España e incluso del extranjero para estar presentes en su pueblo durante estas fiestas.

### Notas

- (1) El presente trabajo fue publicado en la revista británica *Medieval English Theatre* 9: 2 (1987) con permiso de la cual ofrecemos esta versión revisada en español.
- (2) Más abajo se explica el concepto de "cuartel" y sus funciones en las fiestas ponteñas.
- (3) Véase Julio Caro Baroja, "Semana Santa en Puente Genil, 1950". *Revista de dialectología y tradiciones populares*, 13 (1957), 24-29; sobre una lectura actualizada del origen de las agrupaciones ponteñas véase "Semana Santa en Puente-Genil: notas sobre sus corporaciones y grupos de picoruchos," de Juan Agudo Torrico en *La religiosidad popular*, vol.3, Alvarez Santaló, Buxó y Rodríguez (eds.), 529-543. Barcelona, 1989.
- (4) Sara, Nefit y Setil son los nombres apócrifos de la mujer y las dos hijas de Lot respectivamente.
- (5) Besamar y Tafat son los nombres apócrifos de las dos mujeres del juicio de Salomón.
- (6) Dimas y Gestas son los nombres apócrifos del buen y el mal ladrón respectivamente.
- (7) El Viernes Santo la cuerda está atada a una rama que figura la higuera evangélica.
- (8) Los dos personajes que componen este grupo llevan máscaras grotescas y a lo largo de la procesión ejecutan una cierta acción dramática, visualizando para el espectador la ceguera de Longino, nombre apócrifo con que se identifica al centurión que hirió a Jesús en el costado.
- (9) Ehiermo era un seguidor de Jesús según los evangelios apócrifos. Según avanzan estos personajes, los judíos no dejan de azotar a Jesús, con lo que se viene a dramatizar el camino de la Amargura.

- (10) Esta corporación pertenece a la de los Apóstoles.
- (11) La indumentaria de la tres figuras es de luto riguroso.
- (12) La maqueta reproduce el santuario de Madre de Dios de Puente Genil.
- (13) Esta corporación está asociada a la de los Fundadores del Templo.
- (14) Estos dos personajes basados en Gen. 16,12, se mueven incesantemente a lo largo de la procesión, que recorren en ambos sentidos.

## **ANÁLISIS DE LA DIMENSIÓN SIMBÓLICA DE UNA DEVOCIÓN: LA VIRGEN DE CORONADA EN CALAÑAS (1)**

Carmen CASTILLA VAZQUEZ

Universidad de Sevilla

Con este trabajo hemos pretendido poner en relación determinados aspectos de la realidad social calañesa. Los fenómenos que trataremos de analizar serán, por un lado la religiosidad popular, y por otro la fiesta. La Antropología estudia la religiosidad popular como una de las manifestaciones de la cultura de una comunidad. Si bien es cierto que multitud de fenómenos no coinciden con la ortodoxia católica, no por ello podemos ignorarlos pues ahí, en su existir, se encuentra la presencia de la religiosidad popular. Es decir, los trataremos como particularidades en las que se expresa el sentir de un pueblo, con una memoria colectiva enraizada en lo más profundo de un inconsciente que a su vez también es colectivo.

En íntima relación con la religiosidad está la fiesta, que trataremos de analizar a través de la romería, como parte integrante del conjunto de actos realizados en honor a la Virgen de Coronada. En esas ocasiones se llevan a cabo actos, gestos y comportamientos no usuales en la vida cotidiana que cada uno parece vivir y sentir a su manera. La fiesta es una explosión del individualismo, supone la ruptura de las formas convencionales de actuar (Galvan Tudela, 1984:21). Sin embargo una observación atenta revela pautas de conducta. Todos saben que la gente se comportará de un modo esperado, a pesar de las sorpresas que les puedan deparar esos días. La fiesta, y en nuestro caso la romería, es un complejo cultural donde tiene lugar una intensa interacción social, una comunicación con carácter ritualizado. Como todo ritual, la fiesta implica comportamientos simbólicos y por tanto colectivos, con tonalidades repetitivas y enmarcados en ciertos patrones de acción normativa aceptados por los que intervienen de un modo consciente, explícito o inconsciente.

Nuestro objetivo será analizar la devoción a la Virgen de Coronada desde la Antropología y a través de los símbolos que la rodean, considerándola como el símbolo principal, pero sin olvidar otros secundarios sin los cuales no tendría un sentido verdadero el análisis. Así como tampoco podemos olvidar a los actores-protagonistas y hacedores del ritual: los calañeses.

Todo ello lo trataremos de ver a través del discurso que nos ofrecen los distintos grupos sociales sobre su propia cultura, sobre su forma de concebir el fenómeno. Así, escuchando el lenguaje calañés, expresado en coplas y oraciones, llegaremos a comprender lo que la devoción a esta Virgen como a tantas otras, nos dice de este fenómeno tan arraigado en Andalucía.

Nuestro interés se centró en el estudio de los símbolos del ritual. El hecho de centrarnos en los ritos nos pareció fundamental ya que son más fácilmente observables y porque el pueblo es más sensible a los mismos. Por ritual entendemos las prácticas mediante las cuales el individuo o colectividad se pone en relación con la divinidad. En estas prácticas los participantes, a través de los símbolos —es decir objetos, actos y relaciones que con una multiplicidad de significados evocan emociones e incitan a hombres y mujeres a la acción— comunican acerca de su visión del mundo y acerca del orden social. En este sentido, hemos dividido nuestro estudio en dos partes: con la primera pretendemos situarnos en el área de estudio —Calañas—, para describir sus estructuras físicas fundamentales, y relacionar su romería con otras dentro del área andaluza. En una segunda parte, nos detendremos en los rituales en torno a la devoción de la Virgen, para terminar con un análisis de la Hermandad, organizadora de dicho ritual y los símbolos que los rodean.

La base del enfoque antropológico debe ser siempre el estudio de los grupos humanos en el contexto concreto en el que viven. De esta forma con este acercamiento previo pudimos conocer a la gente y comprender sus conductas y comportamientos a través de los cuales llegamos a su religiosidad. En este sentido nuestra tarea etnográfica se ha fundamentado en la observación participante incluyéndonos en el colectivo objeto de estudio. Nuestras técnicas han sido las entrevistas dirigidas y cuestionarios para recopilar la información de la forma más exhaustiva posible.

### **La zona de estudio: Calañas (2)**

El área seleccionada y en la que nos basaremos para realizar el presente estudio ha sido el municipio de Calañas, situado en la parte occidental del Andévalo, comarca que ocupa aproximadamente la zona central de la provincia de Huelva. Con respecto a su morfología, Calañas se halla enclavada en la «cumbre de una sierra escabrosa, cercada por el N.E. y O. de otras de eminente altura (...)». «El terreno es montañoso y pedregoso, todo es secano excepto algunas pequeñas huertas: parte de lo que se halla en cultivo está poblado de olivos, viñas y árboles frutales y los montes, además de los buenos pastos que producen, están poblados de encinas, pinos, alcornocques y chaparros» (Madoz, 1984:52). En general, la descripción anterior de Calañas no ha variado sustancialmente con el tiempo, sobre todo

en lo que atañe a sus connotaciones agrarias. Por el contrario, el sector forestal ha sido modificado profundamente sobre todo a partir de la década de los sesenta del presente siglo. La peste porcina hace desaparecer grandes extensiones de encinar que se convierten en plantaciones de eucaliptus. Actualmente, el sector productivo más importante de su término municipal se ocupa de la extracción de mineral, un sector que ha modificado no sólo el paisaje, sino también las características poblacionales de la localidad, dependiendo también de dicha actividad las variaciones demográficas de la zona.

Hidrográficamente el Odiel es el río principal que desagüa en la zona hacia el este de Calañas. Nace en la sierra de Aracena, formado por varios arroyos, tiene un caudal muy escaso, pero su importancia radica en separar la cuenca minera oriental de la occidental, dentro de la cual podría localizarse Calañas, dándole a esta última una mayor relación en cuanto a contactos físicos y humanos con el resto de la comarca. Por la mina de Sotiel Coronada discurre mojando los muros del santuario de Nuestra Señora de Coronada y en sus orillas se disponen los romeros que acuden a Sotiel el día de la Virgen. Cuentan los calañeses que «su romería tiene mucho que ver con ese río», y ya el escritor onubense Marchena Colombo le aplicó el calificativo de «río Sagrado». Si es verdad que cualquier lugar puede desencadenar una vivencia religiosa, es evidente que algunos tienen una mayor capacidad de despertar sentimientos religiosos que otros. En este sentido, el santuario al que nos referimos goza de unas características que lo hacen merecedor de estas experiencias religiosas. El santuario situado en un cruce de caminos y cercano a este río, goza de una significación simbólica para la comunidad, pues fue allí y no en otro sitio donde, queda demostrado por las leyendas que se relatan, apareció la imagen. En este contexto físico que hemos venido describiendo es donde se desarrolla la romería. Una coplas alusivas nos lo cuentan:

*«Vamos de romería  
a Sotiel,  
por ver la virgencita  
del Odiel»*

*«A la orilla del Río,  
bajo su puente,  
en la arena sentada  
se ve la gente,  
y en las alforjas  
traen huevos, salchichas,  
y dulces toronjas».*

*«Del río le traemos  
verde romero,  
por tejerle guirnaldas  
a este lucero».*

### **Una romería del Andévalo onubense**

Las relaciones humano-divinas se canalizan en multitud de ocasiones a través de imágenes de devoción local. Son devociones adquiridas como propias por una comunidad, con un área de influencia delimitada territorialmente y expresan en sus manifestaciones, un tipo de religiosidad popular particularizada en una religiosidad local.

Calañas representa un claro ejemplo de devoción a una imagen local de larga tradición –Ntra. Sra. de Coronada–, venerada en su santuario de Sotiel Coronada a 8 km. del pueblo. Con esta imagen los calañeses singularizan la generalidad de devociones marianas en una advocación de carácter local, apropiada como patrimonio sagrado de la comunidad. El carácter localista se aprecia a través de los distintos mecanismos de apropiación, legitimándose mediante la leyenda de aparición y hallazgo de la imagen en su término municipal.

La importancia de esta fiesta en el pueblo, relacionada con el motivo sagrado de la Virgen de Coronada, la reconstrucción del ritual y la actualidad del mismo nos llevaron a preguntarnos por las funciones antropológicas del mismo.

Esta fiesta se encuadra dentro de aquellas fiestas-romerías tan abundantes en todo nuestro territorio. Pienso que es importante resaltar las peculiaridades que una fiesta patronal como ésta presenta, y como han repercutido en la configuración de la población a la que pertenecen. Estas manifestaciones religiosas que tienen lugar en Calañas, son también utilizadas, aunque en un espacio y un tiempo diferentes, por sus emigrantes. Con ello pretenden reforzar una identidad perdida y garantizar unos orígenes, que podrían haber olvidado al salir del pueblo, además de contribuir a la difusión de la cultura andaluza fuera de sus fronteras. Debemos también puntualizar que cuando se trata de hablar de semejanzas y diferencias regionales o locales con respecto a las fiestas-romerías patronales, prestamos quizás más atención a las primeras, quizás más abundantes. Sin embargo en las romerías, pese a su semejante función social respecto a la expresión de la identidad local, cada imagen –sea virgen o santo– posee un carácter simbólico para cada comunidad, una conceptualización de sí misma y de las relaciones con su patrona o patrón.

El carácter simbólico de la Virgen de Coronada, patrona de Calañas, lo hemos entresacado de la convergencia de los rasgos manifestados por los

informantes en sus relatos acerca del origen de la devoción y en sus propias descripciones y comentarios, sobre las celebraciones hechas en su honor. Esto implica un acercamiento a las narraciones y aún más a los rituales, de forma que sean vistos como manifestaciones producidas por los devotos o participantes en la fiesta estudiada. En este sentido nos detendremos en la semejante función social identificatoria cumplida por otras vírgenes en Andalucía. Presentando después una selección de testimonios sobre el origen de la devoción de nuestra imagen concreta.

Un acercamiento a los distintos estudios existentes sobre las devociones a vírgenes o santos patronos, nos ha llevado a establecer una serie de aspectos dignos de mencionar (Gutiérrez Estévez, 1989:95, Rodríguez Becerra, 1990:5 y Corte Ruano, 1992:195-205).

El caso de la Virgen de Coronada, al igual que otras muchas devociones, no es una excepción respecto a la minusvaloración que se produce de lo que en cada pueblo separa a la gente entre sí, para enfatizar, en cambio, lo que les une.

Sobre la Virgen de Coronada unas coplas conocidas popularmente, recogidas en la revista de las fiestas de 1966, dicen así:

*«Ya llegó ese día  
que Calañas anhela  
día de la Virgen  
de la Virgen buena  
que todos la quieren  
que todos veneran  
que al llegar ese día  
que ansioso se espera  
todo es alegría  
ya no existen penas  
y el amor a la Virgen  
en el pueblo reina.  
Y cuando el repique  
de campana suena  
todo el pueblo en masa  
de viejos y nuevos,  
de ricos y pobres,  
casados, solteros  
y los abuelillos  
salen con sus galas  
para ir por ella  
y hasta los chiquillos  
con sus canastillos  
salen a su espera...».*

Ni las diferencias de edad y estado («casados, solteros, abuelos»), ni las de rango («ricos, pobres»), son pertinentes respecto a la devoción a la Virgen de Coronada. En otro orden de cosas, es claramente visible a tenor de lo expresado por nuestros informantes, la oposición entre los contextos «sagrado/profano». Nos referimos concretamente al santuario y a la casa:

«...en casa cada uno es como es y se dicen muchas cosas contra los curas y la iglesia en general, pero el día de la Virgen todos los que en el pueblo hablan mucho después acuden a la ermita y le rezan a la Virgen...». (Informante varón, 57 años).

«Yo los he visto arrodillados, pidiéndole a la Virgen cosas y después en el pueblo cada uno tiene sus ideas políticas. La Virgen no es de derechas ni de izquierdas, es de todo el pueblo». (Informante varón, 65 años).

Como se puede apreciar, el caso de Calañas es muy semejante a otros casos desde la Antropología, insistiendo una y otra vez en todos los momentos en que cada patrona tiene la función de expresar la común identidad local de todos la naturales del pueblo. Se minimizan sus diferencias sociales y generacionales, a la vez que consideran irrelevantes sus divergencias ideológicas y morales. Sin embargo cada una tiene un perfil simbólico distintivo que ha sido trazado colectivamente a través de relatos tradicionales sobre su aparición y milagros, como indirectamente por medio de los festejos que se celebran en su honor.

Vamos a continuación a centrarnos en apuntar algunos de los aspectos comunes a las distintas devociones, para detenernos después en aquellos rasgos que caracterizan a nuestra devoción concreta. Estas imágenes suelen aparecer en un lugar concreto pero en un momento impreciso, abarcando a un pueblo –como en nuestro caso– pero pueden extenderse a toda la comarca o a comarcas limítrofes. La devoción se origina por aparición, por invención, hallazgo –como ocurre en Calañas– o por difusión de órdenes religiosas, devotos, que destacan sus virtudes o capacidades milagrosas, o también por la acción directa de la iglesia institucional (Rodríguez Becerra, 1990:1-3).

La época en que surgen estas devociones no se sabe con certeza. Pues en muchos casos se pierden en los tiempos medievales, o en los primeros tiempos del cristianismo, lo cual repercute en que los datos escaseen. Si bien es cierto que no hay documentos que nos informen sobre los primeros siglos de nuestra era, es cierto también que se supone que sería durante ésta época cuando debió llegar el cristianismo a Andalucía (Castón Boyer, 1985:53).

La propagación del cristianismo en Andalucía debió de comenzar muy pronto aunque se supone que el campo quedaría mucho tiempo al margen del influjo de las nuevas creencias. Si a toda esta escasez de información

unimos que durante la dominación musulmana se interrumpió todo contacto con imágenes cristianas, todo ello puede dar validez a la hipótesis de que el hallazgo o aparición de la imágenes estuviese relacionado con esta presencia y dominación. Este hecho queda recogido en las leyendas de origen, donde se menciona la persecución que tuvieron que soportar los cristianos, al no dejarles con sus devociones (Rodríguez Becerra, 1990:5).

Con respecto al origen de la imagen se encuentra siempre una versión, tanto en forma de romance como en boca del pueblo. Es ésta, una explicación popular que se acerca al prototipo general de las leyendas de aparición de imágenes milagrosas. La devoción a la Virgen de Coronada se explica a partir de una leyenda que obedece al esquema general que abarca toda Andalucía. Aquella puede resumirse en los siguientes términos, según datos facilitados por un texto, cuya veracidad descansa en la tradición, y está escrito en forma de romance de ciego sin métrica definida:

«En los años inmediatos a la pérdida de España, era alcaide por el Rey de estos obrajes y casas de las minas y herrerías, un hombre que se llamaba Juan Anduvalo. Este era descendiente de la casa gentil que fue señor de estas tierras y comarcas, por cuya causa los reyes honrosos puestos le daban.

Este alcaide tenía un hijo que Tomasuco de Anduvalo llamaban y este mozo que en romería santa hizo un día al Pilar de Zaragoza y al Santo Cristo de Burgos y después volvió a su casa y siempre traía en su mente hacer dos imágenes santas que se pareciesen a las dos que había visto en su jornada. Aunque de muy tosca talla hizo de sus propias manos el Cristo crucificado y su Madre soberana.

El Capellán de la iglesia de Santa María, llamada Virgen de las Herrerías recibió de manos de Tomasuco, el que fuera su tallista la imagen de la Virgen, que posteriormente se llamó de la Coronada, a quien Tomasuco adoraba, pues siempre de día y de noche él consigo la llevaba (...). Y dice el romance que el Capellán:

*«Al Señor lo colocaba  
en la iglesia, y Tomasuco  
con la Virgen se quedaba,  
a quien pusieron por nombre  
la Virgen de Coronada».*

Tomasuco tuvo fe en la Virgen y no la abandonaba, por eso la Virgen lo protegía. Así se explica, dice el romance, que su persona y su casa nunca fueron molestados, por los moros, y que cuando estos cegados por su afán de rapiña, se lanzaban contra su heredad a la vista de la imagen, se transformaban en mansas ovejas. Así le correspondía la Virgen a su amor.

Encontrándose ya solo y viendo que se acercaba el tránsito de su muerte, porque los moros no hallaran esta imagen milagrosa y malignos la ultrajaran, hizo un hoyo y la enterró, junto a ciertos escritos que se hallaron firmados por Tamasuco de Anduvalo».

Posteriormente y según la tradición oral del lugar, un pastor valverdeño, Pedro Márquez, encuentra una imagen de la Virgen escondida largo tiempo por el tal Anduvalo. Aquél se la guarda y se la lleva a su choza y a la mañana siguiente cuando va a ver no la encuentra. Se lo cuenta a su mujer, Alfonsa y la llevan a Valverde, pero al día siguiente ocurre lo mismo, así durante varios días, la imagen vuelve al sitio donde apareció. Más tarde se lo comunican al párroco de Valverde, un religioso de la Orden Tercera de San Francisco que decide, al leer el origen de la imagen a través del pergamino que la envuelve, dedicarle un sitio en su iglesia. Pero la Virgen a su lugar volvía. Después de mucho tiempo es interpretado como de designio divino, y se considera como la expresión del deseo de la imagen de permanecer en aquel lugar donde finalmente se levanta la ermita, entre Valverde y Calañas.

Hay que destacar que mientras los aspectos históricos ocuparon un espacio mínimo en las conversaciones y entrevistas que mantuve con mis informantes, pues el desconocimiento de estos temas era prácticamente generalizado (algunos informadores locales me han proporcionado unas informaciones desdibujadas, confusiones de épocas, siglos...), en cambio casi todos conocían a la perfección las leyendas y mitos de origen que acerca de la Virgen se han transmitido por tradición oral y escrita. Sin embargo, debemos añadir que pocas veces nos relataron la leyenda desde el principio, es decir, olvidaban o desconocían la leyenda del tallador de la imagen. De esta forma empezaban a partir del pastor que, según la leyenda, se encuentra a la imagen. Ello se explica al ser una forma de acercarse más al mito, aproximándose en el tiempo e identificándose más con la figura del pastor que con el hijo de un virrey.

Según el esquema de Honorio Velasco en las leyendas de origen, se suelen distinguir las siguientes pautas:

- La imagen es hallada fortuitamente por alguien sin relevancia social: un pastor.
- En un lugar concreto marcado por la naturaleza.
- La precisión del lugar contrasta con la imprecisión del tiempo: «No se sabe cuando, hace mucho tiempo».
- No existen señales sobrenaturales previas ni sonidos, ni resplandores, por lo que el pastor cree haber encontrado a una muñeca.
- El pastor trata de llevársela pero la imagen vuelve una y otra vez al lugar de aparición.

- Se informa a las autoridades pertinentes que acogen este hecho como milagroso, formalizándolo mediante la construcción de un santuario (Velasco Maillo, 1989: 401 y ss.).

En nuestro caso y analizando los datos de la leyenda tenemos en primer lugar que el pastor es utilizado por la imagen para darse a conocer (hay que recordar que la imagen fue enterrada allí en tiempos de moros, siendo ésta la misma imagen que aparece). No hay más datos referentes al pastor salvo que es varón y que es muy piadoso. Con respecto al lugar donde se encuentra la imagen, se convierte en sagrado en ese mismo momento procediendo después a la construcción de un santuario en ese mismo lugar (3). En Calaña como en muchos otros lugares, la ermita se encuentra alejada del pueblo, 8 kilómetros, ello hace necesaria la organización de una peregrinación en forma de romería el día o días en que se festeja dicha devoción (esta fiesta se celebra el lunes de pascua y los dos domingos siguientes, siendo el acontecimiento más importante del pueblo). Con respecto a la figura del intermediario hay que añadir que los apodos y algunos atributos que se asocian a cada imagen obedecen a la identificación de la imagen con sus respectivos mediadores, es decir, es, de algún modo, identificada con el oficio y posición social de quienes fueron sus respectivos intermediarios míticos en las relaciones con el pueblo. En Calaña se dice que la Virgen es la «pastora más bonita», y va vestida de pastorcilla cuando sale del santuario camino del pueblo.

Por último añadir que a la Virgen se le atribuyen funciones protectoras tanto respecto a los individuos como a la comunidad. Pero es citada por sus devotos por un poder específico contra los males y desgracias corporales atribuyéndole milagros en épocas de sequía.

### **Los rituales de la romería calañesa: La Hermandad de Nuestra Señora de Coronada**

El ritual, como cualquier acto humano, sirve para hacer o decir algo. Como expresión verbal es una forma de comportamiento consuetudinario, de expresión y un modo de transmitir información; con nuestra ropa, modales y gestos más triviales, hacemos aclaraciones a los demás. La importancia del ritual en la vida del calañés se puede poner de manifiesto a través del análisis de los grupos que intervienen en dicha romería: la hermandad, la iglesia y el pueblo en general, distinguiendo a los residentes y a los emigrantes. La romería cumple así una importante función pues a ella se recurre simbólicamente tanto a nivel individual como colectivo para integrarse socialmente y para expresar y moldear las relaciones sociales. La variada participación en el ritual constituye para individuos y grupos un medio para integrarse en el grupo total. Comencemos ahora con los rituales que nos interesan.

Los primeros indicios de romería que se perciben en Calañás se presentan ya en la Cuaresma. El mes de marzo es el mes de las peregrinaciones al santuario de Sotiel a visitar a la virgen. Dentro de estas visitas distinguiremos: las visitas individuales o familiares y las visitas colectivas.

Las visitas individuales son aquellas peregrinaciones motivadas por promesas de carácter individual que tienen como objetivo dar gracias por un favor concedido, aunque hay gente que no lleve consigo ninguna obligación petitoria. Los motivos que impulsan a la gente a formular una promesa son muy variados, pero sobre todo por enfermedad, peligro de accidentes, etc. No es fácil establecer un calendario fijo para el cumplimiento de estas promesas, pues habrá quien las realice el día de la Virgen o quienes vayan cualquier otro día. Este tipo de promesas se realizan todo el año pero queda constancia de que son más frecuentes durante los viernes de marzo. En estos días se suele acudir después del almuerzo, generalmente andando y las personas que acuden, normalmente mujeres y niñas, se citan en la entrada del pueblo para salir todas juntas. Actualmente esta costumbre ha decaído bastante, pero la importancia que tuvieron en un pasado lo ponen de manifiesto nuestros informantes quienes nos hablan de que la Hermandad las potenció en la década de los setenta aumentando el número de peregrinos de forma considerable.

Acerca de la vigencia actual del sistema de promesas, según los informantes locales, hay diversidad de opiniones: por un lado hablaban de la pérdida del carácter generalizado de esta manifestación religiosa tradicional, pero por otro había quienes parecían estar convencidos de la pervivencia actual apoyándose en los cirios, velas, lamparilla o ramos de flores que adornan a la Virgen. No faltaron aquellos que hacían alusión al carácter secreto de la promesa, lo cual dificulta el grado de vigencia o desaparición de esta manifestación. Nuestra experiencia sin embargo nos pone de manifiesto que existe un alto grado de ritualización implícito en el cumplimiento de la promesa y ello lo podemos corroborar a través de las conversaciones con los informantes que hacen alusión a que al menos una vez en su vida han hecho una promesa. A la vista está que la promesa y su cumplimiento tienen una estructura ritual en la que los elementos de penitencia y los de acción de gracia son reflejo simbólico de una religiosidad personal e íntima.

En las visitas colectivas incluimos las rogativas que se hacían en época de sequía o contra las plagas de los campos. Pero además también añadimos la romería anual, cuyo ritual y rituales que la rodean analizaremos más adelante. Esta romería como acto colectivo tiene como motivo principal pedir a la Virgen que los ayude a lo largo del año, con lo cual se convierte en una obligación por parte del pueblo el hacer cada año la romería.

Analizadas las visitas debemos continuar con los actos previos a la romería. En primer lugar nos encontramos con la elección de hermano mayor.

Con respecto a la fundación de la Hermandad Ntra. Sra. de Coronada escasas noticias existen, lo fundamental nos ha llegado a través de la publicación de sus estatutos en 1983. Esta hermandad por el nivel de identificación simbólica que le corresponde, como hermandad comunal, integra a todos los miembros de la localidad. La virgen representa al propio pueblo, cuya identidad colectiva se renueva y reafirma anualmente mediante ceremonias religiosas y profanas, en las que participan, todos los que poseen un sentimiento de pertenencia al mismo, residan o no actualmente en él de forma permanente.

Para la elección de los cargos, la Junta de gobierno es elegida por votación de todos los hermanos activos, es decir aquellos que tienen voz y voto en la Asamblea General. Estos hermanos deben ser mayores de 18 años y residir en el pueblo. De la Junta elegida saldrán los candidatos a hermano mayor. Este será el representante de la hermandad presidiendo todas las reuniones de los órganos de la misma. La entrega de varas y traspaso de poderes se efectúa el segundo domingo de septiembre, una vez elegida la Junta y aprobada por el Obispo.

Los estatutos hacen referencia a la posibilidad de promover hermandades filiales. Prueba de ello es la creación de la Hermandad filial de Coronada en Cataluña. Esta se creó en 1982 y está compuesta por calañeses emigrados que reproducen no sólo la imagen sino los rituales en honor de dicha imagen. Estos calañeses emigrados se reafirman cada año como tales, con su retorno anual al pueblo.

Establecida la fecha de celebración de la fiesta comienzan los preparativos. Unas semanas antes de la romería, que tiene lugar el lunes de pascua, se elige a la *Galana* o reina de las fiestas y a sus damas de honor (4). Es este un acto relativamente reciente, concretamente desde los años sesenta.

La hermandad convoca a las muchachas del pueblo para que se presenten a la elección de ese año. Las chicas, mayores de edad y calañesas responden a la convocatoria inscribiéndose. Para una mujer calañesa significa mucho ser elegida, es una forma de dar oficialidad a su belleza física y espiritual, pues ambos criterios se barajan para la elección. Esta circunstancia es recordada gratamente por todas las jóvenes que lo han vivido.

Elegidos el hermano mayor y la galana todo está preparado para dar entrada a la romería. Tres días antes de la «traída», como se llama popularmente a la romería que trae la virgen al pueblo desde el santuario de Sotiel, se recibe en Sotiel a la hermandad filial de Coronada en Cataluña, con el rezo de una salve. Llegan en autobuses desde Barcelona y ofrecen a la Virgen una ofrenda floral. Terminada la visita se dirigen al pueblo donde esperan aquellos que no fueron a Sotiel.

El domingo de Resurrección, el día antes de la romería de traída, tiene lugar el *Pregón*. Este es un acto que organizado exclusivamente por la hermandad presenta el pregonero al pueblo recitando éste unas palabras de introducción a la fiesta. El lunes siguiente tiene lugar la romería de «traída». Al alba tiene lugar la alegre diana con el tamborilero y la banda de música. A las diez de la mañana se celebra la misa de romeros y acto seguido salen las dos hermandades con sus respectivas juntas directiva, seguidas de la galana y damas portando la bandera y estandartes.

A continuación la gente se dispone a salir detrás de las hermandades en coches, carreteras adornadas o andando. Sobre las cuatro de la tarde suele ser la llegada a Sotiel. Las familias se disponen a lo largo del río o bien en los alrededores del santuario para comer. Unas horas más tarde sale la Virgen camino de Calañas. La vuelta la hace cada cual a su gusto, no hay un orden establecido; lo que sí constituye una norma establecida es esperar en la entrada del pueblo la llegada de la Virgen, que suele ser sobre las nueve o diez de la noche. La entrada de la Virgen en la iglesia es muy emotiva. Tras unas palabras de bienvenida por parte del cura la gente se marcha. Serán los más jóvenes quienes continúen la fiesta en el baile que organizado por la hermandad, durará hasta altas horas de la madrugada.

En esta semana siguiente comienza la novena, que se desarrolla todas las tardes en la iglesia y el domingo siguiente es la *Procesión*. A las siete de la mañana una banda de música interpreta la diana por las calles más céntricas. En la parroquia se celebra la misa, donde se perciben aspectos devocionales y festivos: el acompañamiento musical, el panegírico del cura, los adornos del altar y la asistencia masiva de vecinos. Este día acuden a misa los que suelen ir y los que no van nunca. Pero es que este día no se acude a misa para cumplir con el precepto dominical, sino porque sencillamente es la «procesión de la Virgen». Además los símbolos que identifican al calañés están en la iglesia.

El día de la procesión la gente suele ataviarse con ropas de estreno no reparando en gastos. La comitiva sigue este orden: la galana y damas portando el estandarte inician el cortejo, les sigue la Hermandad matriz y la banda de música y por último el paso de la Virgen; la gente completa la comitiva. La procesión termina alrededor de las dos de la tarde, no sin antes subastar el clavel que la Virgen lleva en su mano, un símbolo que analizaremos más adelante. Terminada la subasta entra la Virgen en la iglesia. La fiesta continúa por la noche en el baile que amenizado por alguna orquesta terminará de madrugada. El tercer domingo desde que la Virgen fuera trasladada de Sotiel a Calañas, tiene lugar la romería de llevada. Este día después de la misa de romeros la hermandad sale hasta Sotiel, la Virgen esta vez se viste de pastora y el camino es el mismo realizado en la Traída. La Virgen llega a Sotiel a las tres o las cuatro de la tarde, después de que la

gente agolpada en los alrededores del santuario esperen durante horas. Tras la entrada de la Virgen la gente vuelve al pueblo a esperar a la Hermandad que llegará ya entrada la noche. La fiesta termina en el ya tradicional baile.

Estos son a grandes rasgos los rituales principales en torno a la Virgen de Coronada (Castilla, 1991:59-68). Podemos destacar varios aspectos: el camino lo hacen comiendo y bebiendo, estos individuos distribuidos por familias y amigos dan comienzo a una reciprocidad que dura todo el día y días siguientes; una comensalidad y una reciprocidad mutua que se da entre los del pueblo, los emigrantes, y los que sin ser del pueblo son invitados a compartir la fiesta. Ello da lugar a una red de intercambios entre los individuos.

Pero esta fiesta calañesa no se acaba el día de la llevada. En Cataluña en la localidad barcelonesa de Cornellá, tiene lugar una nueva romería en honor a la Virgen de Coronada, concretamente el tercer fin de semana después de la fiesta de Calañas. Los rituales siguen el mismo esquema, llegada de los calañeses a Cornellá y el pregón que tiene lugar el sábado y la romería-procesión que se celebra el domingo. La fiesta termina con una comida en los alrededores de la iglesia que acoge a la imagen de la Virgen.

Hemos observado como la fiesta calañesa va en aumento. La identidad que simbólicamente reproduce es comunal, pero atraviesa las fronteras, no solamente geográficas, sino humanas. Es el momento ahora, de detenernos en el análisis de aquellos símbolos que nos han parecido más significativos y que contribuyen a dar una explicación a estos actos.

### **Análisis de los símbolos de la romería y fiestas calañesas**

La romería va a formar parte de un sistema de señales y sirve además para comunicar información por la existencia de un código de comunicación culturalmente dirigido. Por tanto vemos como almacena información a través de las narraciones verbales (leyendas, mitos, historias...). Las unidades básicas de comportamiento ritual en la fiesta-romería que almacenan la información son los símbolos.

«El simbolismo es un término medio entre el orden abstracto de la inteligencia y la manifestación concreta en las cuales la abstracción se realiza» (Zapata, 1991:176). En este sentido el símbolo constituye un modo privilegiado y fácil de acceder a realidades que escapan al pensamiento y al lenguaje común. Cada símbolo contiene en él una gran riqueza. Por consecuencia su interpretación necesita situarlo en un contexto propio. La devoción a la Coronada es un rito religioso nacido de la necesidad de un pueblo. Así, en este apartado vamos a estudiar este fenómeno desde el ángulo del conocimiento simbólico. El ritual está lleno de símbolos de una gran riqueza en los

cuales todo el pueblo se reconoce, haciendo de la Coronada un fenómeno extensible a través de los emigrantes fuera de las fronteras andaluzas. Veamos estos símbolos e intentemos en lo posible descifrar su significado.

En la romería el símbolo principal es la Virgen, pero también existen otros símbolos complementarios que dan significado al principal. La Virgen es el símbolo más antiguo de la romería, por lo tanto siguiendo la terminología de Turner, «el dominante» (Turner, 1990:22-52). Este es el eje principal e imprescindible para que la romería se lleve a cabo. El pueblo calañés vive la religión a través de la Virgen, por ello si algún calañés se siente extraño en la iglesia parroquial, no ocurrirá lo mismo en el santuario.

Entre los elementos que entran a formar parte del engranaje simbólico de la romería destacamos además del símbolo dominante, los siguientes: en primer lugar los caballos, estos son un símbolo que hoy han perdido parte de su significación. Las caballerías en general, incluidas en ellas los caballos, mulos y asnos, representaban las distintas categorías sociales que participaban en la romería. Así los que iban a caballo y con su indumentaria típica eran generalmente los de mayor disponibilidad económica, siguiéndoles los montados en mulos y asnos, con trajes normales y el resto del pueblo, la mayoría a pie. En la actualidad estos símbolos han perdido su valor pues el pueblo entre otras cosas es socioeconómicamente más homogéneo.

Otro de los elementos es el local de la Hermandad. Este ha sido patrocinado por la Hermandad Ntra. Sra. de Coronada, pero construido por todo el pueblo para las reuniones en los actos oficiales de cualquier índole, excepto los religiosos. Aquí se relacionan y se divierten todos los vecinos. Si la ermita es en lo religioso la casa del calañés, el local de la hermandad es en lo profano.

En los días grandes de la fiesta (traída, procesión y llevada) el menú en el campo, en casa o durante el camino hacia Sotiel es muy variado, pero entre la variedad destacan sobre todo unos alimentos comunes a todos los calañeses: el rosco de la Virgen y las «esesistas» (5). El valor simbólico es el de unificación, pues todo el pueblo se encuentra unido al comer delante de su patrona. El domingo de procesión, la Virgen recorre las calles principales del pueblo ataviada de Reina y con un clavel en la mano, donde tradicionalmente llevaba un cetro, así el clavel ha tomado los mismos valores regios, aunque con una diferencia práctica importante: el clavel se subasta en una puja en la que puede participar todo el pueblo. Lo adquiere aquel que ofrece más dinero. Este dinero lo emplea la hermandad, tanto la de Calañés como la de Barcelona con los emigrantes, para sufragar parte de la fiesta. La adquisición del clavel tiene pues un móvil devocional, pero también un móvil socioeconómico, pues con ello se pretende demostrar ante el resto del pueblo un estatus nuevo, reivindicando un prestigio social acorde con la nueva

situación económica. Es el caso de emigrantes que han retornado enriquecidos, de algunos comerciantes prósperos e incluso de algunos descendientes de una clase alta de antaño que pretenden perpetuar de este modo, de manera simbólica, una situación de dominio ya inexistente (Rodríguez Becerra, 1978:921).

Pero no acaban aquí todos los significados del clavel. Cuando un calañés respetado y querido por el pueblo se encuentra en grave estado la puja puede no realizarse y el clavel se ofrece a esta persona en aras de salud y vida. Es como si Calañas tomara conciencia de que la pérdida de uno de sus miembros supone una ruptura de la comunidad y se recurriera al clavel como símbolo extensivo de la suprema unidad y valor común que es la Virgen.

Con respecto a la Hermandad filial de Ntra. Sra. de Coronada, creada por los emigrantes en Cornellá (Barcelona) reconstruye no sólo la realidad que intentan imitar más o menos adaptada al nuevo contexto sino que además expresan y construyen su propia realidad. Es decir, crean y recrean. A los elementos rituales que reproducen del lugar de origen añaden nuevos elementos identificados con el lugar de destino y actual lugar de residencia: Cataluña. La función que los rituales festivos-religiosos tienen como reafirmación de identidad, adoptan un doble carácter. Un ejemplo concreto lo tenemos en las medallas que la Virgen de Coronada en Cornellá lleva de la Virgen de Monserrat colgada al cuello, además de las banderas de Andalucía y Cataluña que adornan el paso de la Procesión y el escenario donde se celebra el pregón. Pero además la Hermandad filial en Cornellá necesita un apoyo eclesiástico. Así, en mayor o menor medida esta hermandad ha materializado su vinculación con una iglesia de Cornellá que actúa como sede eclesiástica, adoptando parte del espacio sagrado a los intereses de reproducir su devoción titular.

Añadir por último que «la Coronada» es un fenómeno religioso que ha sabido conservar todo el simbolismo de las antiguas peregrinaciones. Las innumerables romerías donde las vírgenes patronas van y vienen del pueblo al santuario o viceversa son peregrinaciones llenas también de simbolismo, donde se repiten los gestos ancestrales que unen los hombres a los de los tiempos pasados.

En definitiva lo realmente principal reside en la relación de intercambio simbólico entre el pueblo de Calañas y la imagen de la Virgen. El diálogo personal con la Virgen supone una llamada de atención del sujeto hacia él y su problema, «el hombre común, ante la intensidad del dolor, la angustia de la espera o la excitación de lo inesperado, acude a propiciar a la divinidad con promesas y sacrificios, intentando llamar la atención sobre su propia situación personal que, por supuesto considera de más gravedad y digna

que ninguna otra» (Rodríguez Becerra, 1980:30). Pero no es solamente el que el individuo sepa de la gravedad del hecho lo que lo induce a que manifieste abiertamente a la Virgen sus problemas, sino también el poder compartir sus más secretas inquietudes con la mejor de las oyentes. El pueblo es el sujeto de la experiencia simbólica, y la imagen el objeto. El sujeto popular tanto individuos como grupo siempre aspira a satisfacer una serie de necesidades. Esa situación de desasosiego se plasma en el ritual mediante el cual se superan simbólicamente esas necesidades.

### Notas

- (1) El trabajo de campo que da pie a la realización de este artículo se inscribe en un proyecto en referencia a la localidad en general y que excede en intereses a la propia romería. Este proyecto, aún no finalizado, está financiado a través de las campañas de etnología de la Junta de Andalucía, 1991, 1992 y 1994.
- (2) Para una información más detallada sobre la localidad de Calañas véase Castilla Vázquez: «Relaciones del Hombre con lo sobrenatural. Estudio de Antropología Social a partir del caso de Calañas (Huelva)». En *Anuario de Etnología de Andalucía*, pp. 59-68. Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, Sevilla, 1991.
- (3) El Santuario de Sotiel dedicado a la Virgen de Coronada, único en su espacio, debe su exclusividad a sus relaciones con el paisaje, su localización, impregnada por una tradición de culto, que confiere a menudo un «territorio de gracia» a una imagen. Este santuario, como otros tiene un principio subyacente de racionalidad sobrenatural por estar precisamente donde está: ha sido escogido por designio divino. Hay santuarios actuales que están contruidos sobre antiguos templos paganos, de igual forma el santuario de nuestro estudio se dice que está construido sobre un lugar de culto romano.
- (4) El nombre de galana procede según Corominas, 1990 (1960), del francés «galant» que significa bien adornado, que viste bien. En Calañas, el traje de galana se compone de jubón, cuatro o cinco enaguas blancas francesas, blusa blanca bordada en colores, falda alistada o estampada, corpiño de terciopelo bordado, medias blancas, zapatillas, mantilla de encaje y joyas (collares, pendientes, pulseras, peineta, etc.). La peineta no es habitual, rara vez se utiliza, aunque forma parte del conjunto del vestido.
- (5) El rosco de la Virgen es una masa de pan en forma de círculo dentado con un hueco en el medio para colocar el huevo duro. El dulce típico de Calañas es la «esesita» que se hace con harina, huevo, matalahuva y merengue al horno.

## Bibliografía

- Alvarez Santaló, C.; Buxó, M<sup>a</sup> J. y Rodríguez Becerra, S. (Coords.): *La Religiosidad popular: I. Antropología e Historia. II. Vida y muerte: la imaginación religiosa. III. Hermandades, Romerías y Santuarios*. Fundación Machado y Anthropos. Barcelona, 1989.
- Berger, P.L.: *Para una Teoría sociológica de la Religión*. Ed. Kairós. Barcelona, 1971.
- Castilla Vázquez, C.: «Relaciones del hombre con lo sobrenatural: estudio de Antropología Social a partir del caso de Calañas (Huelva)» en *Anuario Etnológico de Andalucía*, pp. 59-68. Sevilla, 1991.
- Caston Boyer, P.: *La religión en Andalucía. Aproximación a la religiosidad popular*. Ed. Andaluzas Unidas. Barcelona, 1985.
- Corominas, J.: *Diccionario etimológico de la lengua española*. Ed. Grecos. Madrid, 1990 (1960).
- Corte Ruano, J.: «Una romería a la Virgen de la Sierra». *El Folk-Lore Andaluz*, segunda época. Fundación Machado. Sevilla, 1992.
- Cucó, J. y Pujadas, J. (Coords.): *Identidades colectivas. Etnicidad y Sociabilidad en la Península Ibérica*. Ed. Generalitat Valenciana. Valencia, 1990.
- Douglas, M.: *Símbolos naturales*. Ed. Alianza. Madrid, 1978.
- González Gómez, J.M.: *Escultura Mariana Onubense*. Instituto de Estudios Onubenses. Diputación de Huelva. Huelva, 1981.
- Gutiérrez Estévez, M.: «La Virgen en tres fiestas patronales de Extremadura». En *Antropología Cultural de Extremadura*. Mérida, 1989.
- James, E.O.: *Introducción a la Historia comparada de las religiones*. Ed. Cristiandad. Madrid, 1973.
- Mariño Ferro, J.R.: *Las romerías, peregrinaciones y sus símbolos*. Ed. Xerais de Galicia. Madrid, 1987.
- Madoz, P.: *Diccionario geográfico-estadístico-histórico de las provincias de ultramar*, Tomo V. Madrid, 1846.
- Rodríguez Becerra, S.: «Las fiestas populares: perspectivas socio-antropológicas». En *Homenaje a Julio Caro Baroja*. C.I.S. Madrid, 1978.
- Las fiestas de Andalucía*. Ed. Andaluzas Unidas. Sevilla, 1985.
- «La Virgen de Gracia y Carmona. Relaciones entre patrona y comunidad». En *La Virgen de Gracia de Carmona*. Edición José M<sup>a</sup> Domínguez, Hermandad de la Virgen de Gracia, Carmona, 1990.
- Sperber, D.: *El simbolismo en general*. Promoción cultural, S.A. Barcelona, 1978.

Turner, V.: *La selva de los símbolos*. Ed. Siglo XXI. Madrid, 1980.

Velasco Maillo, H.M.: «Las leyendas de hallazgos y de apariciones de imágenes. Un replanteamiento de la religiosidad popular como religiosidad local». En *Religiosidad Popular*, T. III, 1989.

Zapata García, M.: *El Rocío: estudio psicoanalítico de la devoción mariana en Andalucía*. Ed. Rodríguez Castillejo, S.A. Sevilla, 1991.

**DE CIEGOS, SAETEROS Y FLAMENCOS**  
**Una reflexión sobre el origen y evolución**  
**de lo «jondo» en el cante flamenco (1)**

Gerhard STEINGRESS

Hablar de la Sociología del Cante flamenco presupone una serie de conocimientos, no sólo de lo que significa y lo que puede ser explicado a través de la ciencia social sino, sobre todo, de lo que es el cante mismo. Hay que recordar que la sociología es una ciencia, cuyo fin consiste en revelar los motivos y objetivos reales de las actividades de la persona en cuanto manifestación individual de la sociedad, sus colectivos y su cultura en general. Todo lo que hace el hombre tiene su explicación en la realidad socio-cultural, aunque en muchas ocasiones los mismos hombres se expresen en sus objetivaciones de manera indirecta, camuflando sus motivos, intenciones y valores. La Sociología intenta pues, demostrar la realidad que subyace bajo estas manifestaciones artísticas, revelar tanto los intereses, las necesidades e intenciones como los deseos y tendencias inconscientes que dominan en una sociedad concreta (2). En este sentido, la amplia, difusa y a veces contradictoria tarea del arte es una de las manifestaciones en la que el hombre desvela su estado personal de un modo en ocasiones misterioso y casi siempre en clave, sea el gesto, la poesía o la música. El arte no es algo ajeno a la realidad, sino una de sus reflexiones más ricas, completas y profundas (3) - siendo justamente por ésto, por lo que se ve expuesto con frecuencia al camuflaje o a la desfiguración de su mensaje, de sus implicaciones críticas o sus acusaciones éticas a una realidad de la cual surge, pero a la que se quiere superar mediante el esfuerzo estético por profundizar en la conciencia del hombre. Sin duda, una sociedad subyugada por la voluntad del poder de grupos reducidos aunque potentes no recibe al arte con las manos abiertas sino con una explícita desconfianza que responde a la quizás mayor capacidad sensitiva del artista frente a lo real (4). Si consideramos al Cante flamenco un arte, su poesía, su música y su expresión corporal en el baile nos servirán como puntos de partida para responder a la pregunta: «¿Qué quiere decir eso?» o «¿Qué significa todo esto del flamenco?»

Sin duda, el Cante flamenco no puede dar la respuesta de lo que es el Cante flamenco, aunque no falten intentos tautológicos de esta clase en los estudios y reflexiones sobre él (5). Cualquier Sociología del Cante flamenco,

pues, tiene que tener como punto de partida iluminar el trasfondo histórico-social, la vida cultural y el papel de la poesía y la música en un momento dado del desarrollo de la sociedad. El Cante no es un producto sobrehumano, divino, eterno, tampoco pertenece a la antropología de un misterioso «homo andalusiens», no es el «eco» de las legendarias «pullae gaditanae», ni el grito reprimido de una ominosa «raza gitana», que, al culminar su largo recorrido desde Oriente, finalmente se encontró con su propia tradición musical en el Al-Andalus musulmán. La realidad es mucho menos romántica, aunque también es verdad que los hombres tienen cierta preferencia por buscar y explicar su realidad utilizando sentimientos y fantasías románticas y suponemos que por razones muy concretas, es decir, para soportar una realidad penosa.

Hay sobradas razones para considerar al Cante flamenco como una manifestación artística peculiar de la cultura andaluza del siglo XIX. Ya los primeros estudiosos de este tema, Antonio Machado y Alvarez (Demófilo)(6) así como Hugo Schuchardt (7), destacaron que los cantes flamencos - a pesar de la gran popularidad que habían adquirido en la segunda mitad del siglo pasado - no eran composiciones populares, es decir, no pertenecían al amplio fondo folklórico andaluz. A partir de esta observación, Demófilo llegaría a la falsa conclusión del origen gitano de los cantes, mientras Schuchardt, analizando su base poética, demostraría que se trataban de composiciones agitanadas o sea de una peculiar interpretación de poesías populares y de composiciones nuevas «a lo gitano». Mientras que Schuchardt partió del hecho de que a lo largo del siglo XIX se había popularizado una extendida moda gitanista a través del teatro menor con sus sainetes, juguetes y zarzuelas, Demófilo dió crédito a las opiniones de algunos cantaores de su época, que - de acuerdo con el gitanismo romántico o sea el romanticismo agitanado - consideraban los cantes que se escucharon en la década de los setenta del siglo pasado, como restos de un legendario «cante gitano», que, después de abandonar el «ambiente hermético» de la familia gitana, donde habían conservado su «pureza» durante siglos, se habían hecho «gachonales», es decir, se habían «andaluzado». Teniendo en cuenta esta apreciación y de acuerdo con el socialdarwinismo de su época, Demófilo consideró los cantes flamencos como el producto de la confusión poética de «dos razas»: la gitana y la andaluza. Como se puede ver, el folklorista sevillano mixtificó el origen de los cantes flamencos hasta el punto que, en vez de reconstruir los pasos de la formación del flamenco como manifestación poético-musical del romanticismo andaluz, los sometió a una interpretación romanticista que hizo uso del tópico racial-gitano para camuflar la ausencia de datos sobre su origen. A partir de entonces, la leyenda romántica del origen racial-gitano del cante se petrificaría a lo largo de los años hasta convertirse en el dogma aparentemente indiscutible e irrefutable de la flamencología (8). No obstante,

a Antonio Machado y Alvarez se debe la primera «Colección de cantes flamencos» y el primer intento de sistematización y explicación de este fenómeno artístico. El fundador de la entonces muy actual y moderna ciencia del folklore andaluz (9) ue el pionero para su posterior y más extensa investigación. Y si hoy día se nos revela el contenido romántico de la obra de este primer flamencólogo, no deja lugar a dudas, que fue su especial interés por el cante, el que nos ha asegurado gran parte del material poético así como la información sobre su entorno.

Más tarde, los compositores Joaquín Turina (10) y Manuel de Falla (11) enfocarían el origen musical del cante desde una perspectiva algo más amplia al considerarlo como síntesis histórica de la fusión de algunas tradiciones musicales de tipo «oriental», vinculadas con tres acontecimientos históricos decisivos: la adopción del canto bizantino, la invasión árabe y la llegada de los gitanos a la Península. Esta perspectiva histórico-cultural del cante les permitió explicar su carácter unívoco a partir de «lo jondo», esencia del cante a la par que su eslabón con aquellas otras tradiciones musicales. El cante ya no es, pues, el producto de una ominosa «raza gitana» o el «agachonamiento» del «cante gitano», sino la consecuencia de un peculiar desarrollo histórico de la tradicional música andaluza. Fueron los músicos gitanos pues, quienes - en última instancia por su conservadurismo cultural o etnocentrismo - habían salvado y transformado esas tradiciones para el siglo XIX (12).

Las explicaciones de Turina y Falla implican -a diferencia del reduccionismo racial demofilliano- la tendencia a relacionar el fenómeno musical y poético del cante con la historia y el desarrollo cultural de la región. Pero, aún quedan muchas preguntas por hacer: «¿Por qué apareció el cante justamente en la segunda mitad del siglo XIX y no hay documentación alguna con respecto a los siglos anteriores?» «¿Como se desarrolló esta peculiar música en el seno de la cultura tradicional andaluza y qué papel tuvieron realmente los gitanos andaluces en este proceso?» «¿En qué sentido se trata de «arte» y no de «folklore»?» Creo que estas preguntas nos sirven perfectamente de marco para demostrar el valor explicativo de la Sociología.

Si bien es verdad que la flamencología tradicional fecha la aparición del cante flamenco en las últimas décadas del siglo XVIII, las primeras noticias con respecto a su aparición como género artístico en público se refieren al principio de la segunda mitad del siglo XIX (13). En aquel entonces, los cantes flamencos fueron considerados creaciones artísticas nuevas, ubicadas en las academias de baile y los teatros andaluces. Las «flamencas» o «gitanas flamencas» empezaron a sustituir a las tradicionales «boleras» y sus «espectáculos» y «funciones» alcanzaron gran fama entre los aficionados al gitanismo y al andalucismo. Ahora bien, es necesario no olvidar que el éxito

público de los recién creados cantes flamencos no cayó del cielo, sino que - con bastante probabilidad - podemos suponer que se formó como corriente artística ya hacia el final de la primera mitad del siglo pasado como consecuencia de ciertas condiciones socio-culturales favorables (14). Existen relatos literarios, denominados «costumbristas», que revelan la existencia de una subcultura urbana y plebeya en ciertos barrios de Sevilla (Triana, sobre todo), que - gracias a sus todavía estrechos lazos sociales y culturales con el ambiente campero y las tradiciones agrícolas - fue capaz de fusionar la música tradicional de la sociedad agrario-feudal con las corrientes modernas de la sociedad industrializada y la nueva cultura urbana. No obstante, sería el romanticismo como movimiento europeo el que despertó, también en Andalucía, una amplia afición por el pasado, por las tradiciones procedentes de la cultura medieval y musulmana y - sobre todo - por la existencia de la étnia gitana (15). Esta última se constituiría en el símbolo, incluso inconsciente, de una especial combinación de nostalgia y rebeldía, así como en la representante de un populismo superficial y de un casticismo pseudoaristocrático (16).

El gitanismo se convirtió en símbolo romántico de toda la época y en toda Europa. Las «gitanas andaluzas» subieron a la escena de los más prestigiosos teatros de París, Berlín y Viena, aunque casi siempre se trataban de gitanas fingidas, interpretadas por bailarinas de ballet, por ejemplo las entonces célebres vienesas Fanny Elssler y Marie Geistinger (17), que triunfó en 1852 en el papel de la «Falsa Pepita». El mundo real de los gitanos en nada tenía que ver con el gitanismo romántico, producto fantástico de la Europa de la Restauración, frustrada, desgarrada y descontenta. Sin duda, la imaginación artística contó con un hecho importante: muchas familias gitanas del Sur de España ejecutaron tradicionalmente el papel de músicos ambulantes profesionales para ganarse la vida (18). El gitanismo, junto con el creciente turismo, cambió la función de esta música, aumentó el interés público y facilitó cierto éxito a estos músicos gitanos (19). Así pues, comenzó a formarse el nuevo género musical del cante flamenco como un producto artístico en el cual se sintetizaban las más diversas tradiciones musicales y poéticas ejecutadas hasta entonces por los músicos ambulantes gitanos y no-gitanos. Gracias al creciente interés del movimiento romántico, los gitanos pasaron a ser considerados como modelos de una «raza exótica» y «única», encarnación de la libertad y de la naturaleza, portadores de antiguas tradiciones y de un carácter «castizo» - es decir, se proyectaron en ellos todo un complejo de deseos inconscientes y reprimidos por una Europa que se hallaba atrapada en grandes conflictos sociales y políticos. Mas, el papel del gitanismo no obedeció sólo al naciente interés romántico, sino que coincidió con una etapa importante de la historia de España: A pesar de la falta de una profunda revolución social y política, el siglo XIX se caracterizó por la amplia y definitiva transformación del Antiguo Régimen en el Estado nacional moderno (20).

Los valores tradicionales habían perdido su función y en consecuencia la sociedad española entró en una crisis de identidad cultural y nacional. Ante la indecisa situación entre revolución y restauración surgió el nacionalismo español como «españolismo», es decir, como fantasía abstracta de ciertos rasgos «típicos» del «ser español», de su «casta». El «casticismo» fue algo como el catecismo ideológico-psicológico de una nación cuya identidad había sufrido muchos daños debido a la lentitud de su desarrollo socio-cultural, la persistencia de clases sociales reaccionarias y la ausencia de una sociedad civil-democrática. Frente a la decadencia del Antiguo Régimen, al «afrancesamiento» de la cultura (sobre todo de la aristocracia y la burguesía) y, finalmente, a la invasión de tropas extranjeras que desembocó en la Guerra de la Independencia, la vuelta a «lo popular» se entendió como manifestación auténtica del espíritu independentista y patriótico. Hacia finales del siglo XVIII, el creciente nacionalismo xenófobo se manifestó en el «majismo» para transformarse después en la moda del gitanismo que se extendería tanto en el teatro costumbrista como entre amplias capas sociales (21). Así, el «gitanismo» encajó perfectamente en esta visión nacionalista hasta el punto de que se podría hablar del «agitanamiento» de toda una cultura e identidad cultural (22). Repito: esto nada tenía que ver con la vida de los verdaderos gitanos que seguían en su existencia como antes, en la miseria y la marginación, despreciados por sus vecinos y perseguidos por las autoridades. No obstante, esta esquizofrenia se podría comprimir en una sola frase: «¡Flamencos, sí, gitanos, no!».

Como vemos, la aparición del cante flamenco no puede reducirse al esfuerzo creativo de ciertos artistas, sin tener en cuenta que fueron el «gitanismo romántico» y el nacionalismo español el núcleo para el desarrollo de un clima ideológico donde este arte triunfó, entre otros motivos, porque cumplió el importante papel de reforzar la identidad andaluza y española. Sin duda, la explotación del cante por el nacionalismo español le metió en un callejón sin salida: su vulgarización al servicio de una «España de pandere-ta» menguó su sensibilidad artística y pocas décadas después de su nacimiento sería tildado de indecente y rechazado por muchos intelectuales, como por ejemplo por la «Generación del 98». Cuando Lorca y Falla, preocupados por la rápida decadencia del género flamenco, intentaron salvar los valores del Cante jondo mediante el ya histórico «Concurso de Cante Jondo» celebrado en Granada en 1922, no pudieron ya frenar este proceso y tendrían que pasar 40 años más, hasta que una nueva generación de flamencos y aficionados descubrieran de nuevo el valor artístico del cante y su universalismo musical.

En lo que se refiere al desarrollo de esta peculiar tradición musical en el seno de la cultura andaluza, hay que tener en cuenta, que se trata de la síntesis artística de diferentes tradiciones andaluzas con tendencias estético-

culturales procedentes de las nuevas capas sociales de la sociedad moderna. Ya en el siglo XVIII, los bailes y cantos tradicionales andaluces fueron objeto de una profunda modernización en cuya trayectoria desaparecieron sus nombres tradicionales para ser integrados en una serie de nuevas creaciones coreográficas (23). A este proceso - de acuerdo con su principal producto, el «bolero» - podríamos denominarlo «bolerización». A la «bolerización» del siglo XVIII siguió otra transformación en el XIX, su agitanamiento, es decir, su «flamenquización». Estas innovaciones no pueden insertarse en el seno del folklore sino que se trataron ciertamente de creaciones artísticas estrechamente vinculadas con el teatro menor y las academias de baile, núcleos de la popularización de los gustos culturales de las nuevas clases sociales urbanas.

Por otra parte, ya hemos mencionado el importante papel del romanticismo que influiría de modo determinante en la poesía del siglo XIX. Se trataba, sobre todo, de una poesía sentimental, directa, lírica que quería revelar el pozo profundo de la pasión trágica de la vida. Frente al anterior clasicismo abstracto y racionalista, gran parte de los poetas románticos buscaron su riqueza expresiva en las manifestaciones y tradiciones populares y - hay que subrayar - en el uso del lenguaje común (vulgar) como forma literaria. En gran medida, esta orientación favoreció el redescubrimiento de los valores del Romancero Antiguo y de toda la poesía popular de tipo oral. Se publicaron las primeras colecciones y estudios folklóricos como demuestran los casos de Fernán Caballero (24), Emilio Lafuente y Alcántara (25), Agustín Durán (26) así como el mismo Antonio Machado y Alvarez, citado ya. La poesía flamenca apareció en este contexto aunque con una característica muy singular: Se trató de una poesía romántica de tipo popular, es decir, popularizada, que se destacaba frente a otras composiciones por el uso del habla andaluza y sobre todo de la jerga y el habla gitana, el caló (27). Como sabemos, ya a finales del siglo XVIII, bajo la influencia del naciente gitanismo como moda en las clases sociales elevadas, existió una llamada «poesía de la afición»(28). Se trata de un fenómeno apenas documentado hasta hoy (29), debido, probablemente, al hecho de que fue un fenómeno pasajero, de escaso valor y sin influencia significativa en el mundo de la poesía. Pero esta poesía, compuesta completamente a base de un caló fingido, es decir, en un lenguaje artificial que se suponía era el lenguaje de los gitanos, más tarde y de forma más relajada, pasaría a convertirse en la base de una poesía andaluza agitanada de tipo popular (30). No era verdaderamente popular, sino que imitaba la idiosincrasia del pueblo, fue una poesía «a lo popular» y «a lo gitano». Cuando Demófilo publicó su «Colección», esta poesía ya se había convertido en un género singular y comunmente fue acogida como algo típico de los gitanos, es decir, la poesía «a lo gitano» fue comprendida como poesía gitana autóctona (31)

Todo ello nos conduce a la siguiente conclusión: los cantes flamencos pertenecen a un subgrupo de la poesía romántica de tipo popular y su característica más destacada es el uso del lenguaje jergal y gitano como medio estilístico. Hay que añadir, que la creación de esta poesía tuvo lugar en un ambiente literario y teatral, donde el personaje del gitano así como el uso del habla vulgar fueron tan frecuentes que llegó a constituir todo un género: el teatro costumbrista. Por lo demás, la calidad artística de estas creaciones fue - en términos generales - bastante endeble (32). En cuanto a los cantes flamencos se refiere, parece que su fascinación procede del hecho de que el más perfecto compás musical permitió superar las endebles medidas del verso.

Así pues, el llamado misterio del cante, el pozo oscuro, el duende, hay que buscarlo en la extraordinaria peculiaridad de su música. Mientras que se sabe bastante sobre la procedencia y el carácter de su poesía, la música flamenca sigue siendo una incógnita. Sin duda, la conducta musical del romanticismo incluyó el uso de cadencias y melismas de tipo «oriental» para sazonar las composiciones, así como su posterior aplicación a otras composiciones de tipo popular. Por ello, la presencia del elemento «oriental» no puede utilizarse como prueba de la supuesta antigüedad de una composición. Pero, a pesar de la moda orientalista no debemos olvidar que la música popular tradicional ha sido siempre la gran portadora de las tendencias musicales pasadas. En el caso de los cantes flamencos puede decirse que se tratan de composiciones modernas a base de tradiciones musicales remotas, ancladas en la historia de la región. Hemos mencionado ya la observación de Turina y Falla sobre la influencia del canto bizantino-mozárabe y de la música árabe-bereber. Habría que añadir las influencias judías y también americanas. Pero todas las músicas son el producto de múltiples asimilaciones culturales y por esto tendríamos que precisar nuestra pregunta: «¿Cual fue el eslabón entre las antiguas tradiciones musicales de Andalucía, desaparecidas casi completamente a principios del siglo XIX y los posteriores cantes flamencos?»

La flamencología tradicional responde a esta pregunta insistiendo en el papel de los gitanos andaluces: fueron ellos, quienes trajeron, encontraron, conservaron o aportaron esta música oriental a la cultura popular andaluza. Pero, no se sabe nada en concreto. Por esta razón, la hipótesis gitanista es muy cuestionable. Hagamos un poco de memoria: Cervantes, en uno de sus relatos (33), describe el mundo de la gitanería del siglo XVI y menciona especialmente la profesionalidad de las gitanas como «cantaoras» y «bailaoras» de los bailes de la época. Pero, no hay ninguna referencia que pudiera apoyar la tesis de un peculiar modo musical o coreográfico de los llamados bailes gitanos y el caso de Cervantes no es ninguna excepción. Por ésto tenemos que suponer que las gitanas cantaban y bailaban los bailes

populares típicos y de manera común, aunque repetidamente se les conceda cierta gracia en su ejecución. Sin duda, la profesionalidad de los músicos y bailarinas permitió a lo largo de los siglos la perfección de su arte y así el baile gitano se diferenció de los demás bailes populares en su forma de ejecución. ¿Y la música? Si los gitanos hubieran traído una música propia, esta música tendría que existir básicamente entre todos los gitanos de Europa y sin embargo, sólo los gitanos andaluces se caracterizan por esta música de tipo oriental. Por esta razón, debemos suponer que la vinculación de la música flamenca a los gitanos andaluces es una característica exterior, aparente y ficticia. Los gitanos se identificaron y apoderaron rápidamente de esta música, porque su ambiente los relacionó con ella. Manuel de Falla consideró a los gitanos como elemento decisivo en la creación de la nueva modalidad de «lo jondo» en la música andaluza, aunque admitió la ausencia de pruebas. Schuchardt se enfrentó también con la misma incógnita sobre el origen de la música flamenca y reaccionó cautelosamente recomendando su estudio comparativo. Sin duda, no excluyó la opinión de Gevaert sobre la posible influencia moruna en algunos cantes como por ejemplo los fandangos, malagueñas y rondeñas. Con respecto a la aportación gitana escribió: «Como en otros casos análogos, puede que los gitanos se hubieran apoderado del canto moruno modificándolo y evolucionándolo, *aunque esto se haya realizado recientemente.*» (34).

Así pues, la creación de la música flamenca no obedeció, como pensó Falla, a la aportación gitana, sino - más precisamente - a la innovación artística de una nueva modalidad musical de «lo jondo». De esta manera se explicaría la ausencia de datos sobre la existencia de la música flamenca (y el «cante gitano») anterior al siglo del Romanticismo. Parece que la «orientalización» de la música, tanto la culta como la «popular», fue el efecto del invento del redescubrimiento de la cadencia oriental arraigada en ciertas músicas andaluzas desde tiempos remotos. En realidad, la cadencia oriental es también propia de la música popular de otras regiones de la Península (35). Aunque su origen se pierde en el pasado, se sabe que este tipo de canto se ha conservado en la música popular tradicional durante siglos gracias a la lentitud de los cambios socio-culturales de la sociedad agraria así como a la influencia de la iglesia en la vida cotidiana del pueblo y su cultura. Según parece, este aspecto no se ha analizado hasta ahora debido a la rápida identificación de la cadencia oriental con la música morisca o la de los gitanos. Fué, pues, en el canto litúrgico donde quedó asimilada y conservada la cadencia oriental y especialmente en Andalucía, debido a la persistencia del elemento cultural musulmán hasta principios del siglo XVII, esta cadencia recibió más refuerzos que en otras regiones europeas (excepto quizás algunas regiones de los balcanes que se hallaron bajo el dominio otomano hasta nuestro siglo y que muestran efectos parecidos en su folklore).

De este modo, el uso de la cadencia oriental en la liturgia influyó en la música popular profana. Los antiguos romances, por ejemplo, fueron recitados de manera parecida al leer o «cantar» del evangelio y los profesionales de la composición, recitación y divulgación de los romances y otros textos literarios de tipo popular mantuvieron viva esta tradición musical y la elaboraron hasta parecer algo autóctono. Estos profesionales se llamaron «ciegos»: o lo eran o lo fingieron. Hay toda una tradición de literatura de los ciegos, llamada «de cordel», hasta principios de nuestro siglo. Estos ciegos recitaban y cantaban sus romances y coplas en los sitios públicos, sobre todo en las puertas de las iglesias, en los mercados y ferias. Su tradición musical, una imitación profana del canto litúrgico (36), está lo suficientemente bien descrita como para reconocer en el ciego de modo incipiente las formas y gestos del posterior «cantaor» flamenco (37).

Habría que ampliar nuestra hipótesis de la importante influencia del canto litúrgico en el proceso de la creación y evolución de la modalidad de «lo jondo» en la música flamenca y mencionar el papel de la saeta y su influencia en la vida cotidiana de los andaluces. Hasta finales del siglo XVIII, el canto litúrgico de las saetas penetrantes (saetas tradicionales-litúrgicas) se había convertido en la saeta tradicional-popular. Paso a paso su cadencia «oriental» (litúrgica) fue sometida a un arreglo musical para adaptarla a la poesía popular (38). En algunos casos, la adaptación de la cadencia musical de la saeta tradicional-litúrgica a la entonces nueva poesía romántica haría surgir no sólo la saeta moderna, semanasantera, sino también un nuevo tipo de canto que hoy día conocemos como la «toná», una poesía popular profana, cantada casi como una saeta moderna y consideradas como uno de los troncos del posterior cante flamenco. ¿En que se distingue la tonalidad de la saeta tradicional de la de la saeta moderna-popular? Según las descripciones, la saeta tradicional era un canto llano, hondo y melancólico (39); en el caso de la saeta moderna observamos una *acentuación* de lo llano y lo hondo, es decir se trata de una *dramatización* de los elementos «orientales» de la anterior saeta tradicional (litúrgica). Se puede suponer que la modalidad de «lo jondo» del flamenco surgió, sobre todo, de la música de la saeta tradicional-litúrgica, asimilada y acentuada en la posterior saeta popular y sus derivados profanos como por ejemplo las tonás flamencas (40). Esta transformación corresponde al romanticismo en la música y no sorprende que se relacionara rápidamente con el mundo gitano como supuesto «origen» del carácter «oriental» de los cantes flamencos. «Lo jondo», pues, no es una característica gitana sino al revés, «lo gitano» en el cante es una característica de la más antigua tradición de «lo jondo», modo musical empleado en la saeta tradicional y procedente de la liturgia medieval tanto mozárabe como almuédana. La identificación de «lo jondo» con «lo gitano» es posterior a aquella música sacra y producto de una mixtificación romántica del origen

del cante. También nos quedan claros los motivos que llevaron a combinar la recién creada poesía flamenca con la modalidad oriental de las tonás de origen saetero: el contenido trágico de la poesía romántica exigió una expresión musical dramática y bajo la influencia del gitanismo se «forjó» el género flamenco en las «fraguas poéticas» del siglo XIX. Los poetas y compositores del nuevo género «a lo gitano», «a lo popular» y «a lo tradicional» utilizaron el interés de amplias capas sociales por los gitanos, el pueblo y las tradiciones. De este modo, tal género se popularizó pronto bajo el raro término de «cantes flamencos» (41). Los flamencos, es decir los intérpretes de estos cantes y sus aficionados, pertenecieron a una subcultura urbana plebeya, cuya conducta pronto se popularizó en toda Andalucía. En los cantes flamencos se sintetizó y expresó una tendencia cultural moderna, romántica, acorde con las nostalgias, los deseos y visiones de amplias capas sociales que buscaban su identidad en una sociedad anclada en una etapa de profundos cambios. Este fenómeno fue común en toda Europa y por esta razón podríamos subsumir el ambiente flamenco al fenómeno de la bohemia europea y definir el raro término «cantes flamencos» como manifestación artística de la *bohemia andaluza* (42). Los verdaderos gitanos pronto se identificarían con esta moda y se convirtieron en protagonistas aparentes de este género.

Queda, pues la pregunta, ¿en qué sentido los cantes flamencos son arte y no folklore?. Ya Demófilo señaló que se trataba del tipo de arte menos popular entre todo el arte popular e - igual que su amigo Hugo Schuchardt - no volvería a este tema después de la publicación de su «Colección» para dedicarse exclusivamente al tema del folklore. Los cantes flamencos no son folklore, aunque - hay que admitir - a lo largo de los 150 años de su existencia documentada se han popularizado de tal manera que a prima vista forman parte del folklore andaluz. Pero su correcta ejecución exige unas específicas facultades que se aprenden sólo a base de una instrucción, sea en una academia de baile o en el particular ambiente flamenco, sobre todo en el ámbito familiar. El Cante y baile flamenco no pertenecen al folklore, porque es algo vivo, en evolución en manos de los artistas y como se sabe bien, su carácter universal le permite entrar en el proceso de la asimilación creativa con otros géneros parecidos como por ejemplo la música clásica, el jazz, el rock, la música andalusí, etc. (43). Esta posibilidad no la daría el folklore que -a diferencia del arte- siempre es una manifestación estática, un ritual desenraizado de su anterior ambiente cultural, un reflejo muerto y no una reflexión viva de la realidad. La fascinación del flamenco obedece a esa calidad artística, reflexiva y asimiladora que permite a algunas tradiciones musicales revelar la expresividad artística de la sociedad moderna (44).

## Notas

- (1) En este texto se basa en la conferencia «Sociología del cante flamenco», leída el 21 de Septiembre de 1993 en la Universidad de Sevilla («Cursos de otoño para extranjeros»).
- (2) Max Weber (*Wirtschaft und Gesellschaft*. 5. Auflage. Tuebingen 1985) ha revelado el importante papel del «sentido» («Sinn») para cualquier acción social, aunque hoy día, la sociología también recurre a lo inconsciente como otra fuente de los motivos de la acción y –consecuentemente– al valor de la hermeneútica psicoanalítica (véase Alfred Lorenzer: *Kultur-Analysen. Psychoanalytische Studien zur Kultur*. Frankfurt am Main 1986). Se sabe de la influencia de lo inconsciente en el arte y por eso habría que analizar las manifestaciones flamencas (la poesía, el baile y el cante, pero también la llamada afición al cante) a base de métodos de esta disciplina.
- (3) Véanse Arnold Hauser: *Sozialgeschichte der Kunst und Literatur*. Muenchen 1973, págs. 3 ss.
- (4) Todo tipo de represión en la sociedad provoca la disposición a resistirla, aunque –en muchas ocasiones– sólo de manera indirecta, sublime, inconsciente, simbólica, como demuestra el arte. Este acto de resistencia, manifiesto en la obra de arte, puede provocar el rechazo por parte de la sociedad y paradójicamente por parte de los mismos individuos reprimidos, porque debido a la deformación de su personalidad ésta se recibe como desafío desagradable e incómodo frente a la situación social.
- (5) Véase mi crítica de la flamencología tradicional. G. Steingress: *Sociología del Cante Flamenco*. Centro Andaluz de Flamenco. Jerez, 1993, págs. 103-183.
- (6) Véase Antonio Machado y Alvarez (Demófilo): *De Soledades. Escritos flamencos, 1879*. Reedición, presentada por Ediciones Demófilo. Córdoba 1982; *Colección de cantes flamencos*. Tercera edición. Madrid, 1975 (Sevilla, 1881).
- (7) Hugo Schuchardt: *Los Cantes flamencos (Die Cantes flamencos, 1881)*. Edición, traducción y comentarios: Gerhard Steingress, Eva Feenstra, Michaela Wolf. Fundación Machado. Sevilla, 1990.
- (8) Véase Ricardo Molina/Antonio Mairena: *Mundo y formas del cante flamenco*. Tercera edición. Granada-Sevilla, 1979 (Madrid, 1963).
- (9) Sobre el origen y el desarrollo del Folk-Lore en España, véase Alejandro Guichot y Sierra: *Noticia histórica del folklore*. Estudio preliminar José Ramón Benítez. Sevilla, 1984 (1922).

- (10) Véase Joaquín Turina: *La música andaluza*. Sevilla, 1982.
- (11) Véase Manuel de Falla: *Escritos sobre música y músicos*. Introducción y notas Federico Sopeña. Cuarta edición aumentada. Madrid, 1988 (1950).
- (12) Ya Estébanez Calderón se refirió al aislamiento de ciertas tradiciones musicales de las serranías de Ronda, Medina Sidonia y Jerez que él mismo llegó a conocer «en algunas ferias de Andalucía» (*Escenas andaluzas*. Edición de Alberto González Troyano. Madrid, 1985. Aquí: pág. 250).
- (13) En lo que se refiere a Sevilla, véase José Luis Ortiz Nuevo: *¿Se sabe algo?* Sevilla 1990; y en el caso de Jerez de la Frontera véanse Gerhard Steingress: «La aparición del cante flamenco en el teatro jerezano del siglo XIX». En: *Dos Siglos de Flamenco*. Actas de la Conferencia Internacional Jerez 21-25 Junio 88, págs. 343-380.
- (14) El gitanismo como moda se reflejó en el creciente papel de los músicos gitanos en el ambiente cultural urbano. Esta subcultura artística fue descrita –quizás por primera vez– por *El Solitario* en «Asamblea General» (Estébanez Calderón, 1985, págs. 282 ss.).
- (15) Hasta ahora la flamencología tradicional no ha tratado este hecho importante, sin embargo, para el devenir del Cante y parece que la historia de la literatura tampoco ha percibido a la poesía flamenca como subgrupo de la poesía romántica (véanse Julio Caro Baroja: *Ensayo sobre la literatura de cordel*. Madrid 1969, pág. 26 Steingress 1993, págs. 284-339).
- (16) Véase Julio Caro Baroja: *Temas castizos*. Madrid 1980; también *Ensayo sobre la literatura de cordel*. Madrid 1969. Este último estudio es imprescindible para el análisis de la formación del género flamenco tanto por su amplia perspectiva como la riqueza del material recogido por el autor. Desgraciadamente no existe una edición más reciente.
- (17) Véase Emil Pirchan: *Marie Geistinger. Die Koenigin der Operette*. Wien 1947, págs. 5-6).
- (18) La música y el baile (menos la poesía) siempre ha sido una tendencia profesional de los gitanos en todo el mundo. Véase por ejemplo el caso de los músicos húngaros (Steingress, 1993, págs. 362-376).
- (19) Véanse los relatos de los «viajeros románticos» en el siglo XIX, sobre todo del barón Davillier y Gustavo Doré, quienes describen y relatan la función económica de los «bailes de gitanas» en Sevilla y en el Sacromonte granadino (*Viaje por España*. Dos tomos. Madrid, 1984).
- (20) Una buena introducción sobre estos acontecimientos presentó Pierre Vilar en su *Historia de España*. 18ª edición. Barcelona, 1984.

- (21) Véase Caro Baroja, 1969, págs. 211 ss.
- (22) Véase Antonio Martín Moreno: *Historia de la música andaluza*. Granada, 1985, pág. 278; también Caro Baroja (1969, pág. 254), que señala la estrecha relación entre el «andalucismo moderno» y el «gitanismo».
- (23) Véase el relato «El Bolero» de Estébanez Calderón (1985, págs. 81 ss.).
- (24) Fernán Caballero: *Cuentos y poesías populares andaluces*.
- (25) Emilio Navarrete y Alcántara: *Cancionero popular*. Dos tomos. Madrid, 1965.
- (26) Agustín Durán: *Romancero general o colecciones de romances castellanos anteriores al siglo XVIII*. Dos volúmenes.
- (27) Abundan las colecciones de tales coplas y romances aunque hay que destacar la mencionada obra de Caro Baroja que las utiliza para demostrar el trasfondo sociocultural de su aparición y su función.
- (28) Véase George Borrow: *The Zingalies. An Account of the gypsies of Spain*. Dos tomos. London, 1841. Aquí: Tomo segundo, págs. 55. Hay traducción española.
- (29) Parece que Juan Antonio de Iza Zamacola hizo referencia a este nuevo tipo de poesía vulgar, aunque la rechaza rotundamente. Y en Caro Baroja encontramos varios ejemplos de tonadillas de finales del siglo XVIII que demuestran la afición de ciertos aristócratas por el habla germanesca, los toreros –y lógicamente– los gitanos (véase Caro Baroja 1969, págs. 268 ss.).
- (30) Debido a la artificialidad de estas construcciones lingüísticas de tipo caló, la «poesía gitana» resultó ser incomprensible no sólo para los andaluces en general sino incluso para los gitanos mismos. Por esta razón, el posterior agitanamiento de la nueva «poesía popular» se redujo a sazonar éstas con unos pocos términos en caló (o jerga), que – en algunos casos– fueron asimilados por el dialecto andaluz, siendo los cantes flamencos el producto final de tal adaptación.
- (31) Mientras Demófilo vio en las coplas presentadas por Borrow como muestra de una poesía gitana autóctona, la prueba de la existencia de un anterior y ya legendario «cante gitano», Schuchardt –tras analizarlas y comprobarlas con el Cancionero popular– llegó a la conclusión de que tanto Borrow como Demófilo se hallaban equivocados: «En suma, repito que no existen restos seguros de una originaria y real poesía gitana. Lo que Borrow nos ofrece como tales, se basa completamente en la poesía popular española». (Schuchardt, 1990, pág. 33).
- (32) Véase *ibíd.*, págs. 25 ss.

- (33) Se trata de «La Gitanilla» (En: *Novelas ejemplares*. Vigésimocuarta edición. Prólogo de Luciano García Lorenzo. Madrid, 1986.
- (34) Schuchardt, 1990, pág. 37.
- (35) Compárese por ejemplo las «asturianadas», los cantos de «la trilla», etc.
- (36) «El fraile predicador y el ciego recitador han tenido un destino final análogo». (Caro Baroja, 1969, pág. 442, nota 14); el autor presenta un ejemplo que demuestra la estrecha relación entre el canto litúrgico y la manera de recitar de los ciegos:

*Ayuda, fieles hermanos,  
al ciego lleno de males:  
los salmos penitenciales  
si mandais rezar, cristianos,  
Dios os guarde pies y manos,  
vuestra vista conservada;  
la oración de la emparedada  
y los versos gregorianos...* (1969, pág. 49. Cursiva nuestra)

- (37) Véanse las descripciones con respecto a la peculiar forma de recitación de los romances y coplas de ciego: de Iza y Zamácola 1982, págs. 21-22; Caro Baroja, 1969, págs. 47-48 y 308. Destacan las semejanzas con el canto litúrgico; además hay que tener en cuenta, que los ciegos, «a causa de la falta de visión, concentran todo su ser en la *expresión verbal* o *musical*. El ciego es el representante del *Verbo*, de la voz». (Caro Baroja 1969, pág. 48). Aunque poco a poco los ciegos rezadores de romances desaparecieron y fueron sustituidos por los «ciegos fingidos» del teatro costumbrista, su modo de cantar las poesías, su lamento en la voz, su gesto, su expresividad facial, su introversión como técnica artística (de procedencia litúrgica y romancesca) se habrían conservado en el «cantaor flamenco». Existe, pues, una evolución histórico-cultural del «fraile predicador» y su «canto gregoriano», al «ciego recitador» y llanto quejumbroso, hasta encontrarnos por fin con el «quejío» del «cantaor flamenco».
- (38) Más recientes estudios demuestran «la enorme influencia que los romances y pregones litúrgicos han ejercido en el nacimiento de la saeta» (Luis Melgar Reina, Angel Marín Rujula: *Saetas, pregones y romances litúrgicos cordobeses*. Córdoba, 1987, pág. 109).
- (39) Véase Turina, 1982, pág. 36.
- (40) No hay ninguna razón para suponer diferentes orígenes a la saeta popular y la saeta flamenca, como lo hace por ejemplo Fernando Durán Bonilla («Cantos y cantes de la Saeta». En: *Candil*. Núm. 85.

Enero-Febrero de 1993, págs. 1301-1316). La llamada saeta flamenca es el simple producto de la transformación de la anterior «saeta popular» (que todavía se cantan en unos pueblos del Sur de Sevilla y Córdoba) bajo la influencia de la «nueva modalidad musical» de «lo jondo». Pero, esta «modalidad» surgió de la saeta tradicional-popular misma aunque fue sometida al mencionado proceso de dramatización musical. La saeta tradicional es pues, —y en lo que a su modalidad musical se refiere— el punto de partida tanto del cante jondo (flamenco) como de la saeta moderna «aflamencada».

- (41) Sobre la etimología de éste término véase Steingress, 1969, págs. 333-338.
- (42) Véase *ibíd.*, págs. 318-332.
- (43) El cante flamenco pues, no solamente «nació» como «bastardo cultural», sino gracias a su calidad asimiliadora es capaz de ser asimilado por otras corrientes musicales y de influir de este modo en su desarrollo.
- (44) Véase Steingress: «¿Hacia donde camina el flamenco?» XVII Congreso Nacional de Actividades Flamencas. *Flamenco y Futuro*. Ponencias y comunicaciones. Jerez de la Frontera (s.a.), págs. 105-116.



# MISCELANEA



## LA INTERPRETACION DEL CURANDERISMO Dos coloquios contrastantes

Pedro GOMEZ GARCIA  
Universidad de Granada

«Creer y curar. La medicina tradicional» es el rótulo del coloquio internacional sobre medicina popular y curanderismo, celebrado en Granada, durante los tres primeros días de febrero de 1994, organizado por el Centro de Investigaciones Etnológicas *Angel Ganivet* de la Diputación granadina y la Fundación Machado de Sevilla. Con él se inauguraba la nueva sede, en la casa molino que fuera de Angel Ganivet, el Centro de Investigaciones Etnológicas que lleva el nombre del ilustre escritor. Tres intensivas jornadas para más de veinte ponencias, con participación de estudiosos del tema, procedentes de distintas regiones españolas y de Argentina, México, Marruecos, Italia, Francia y Dinamarca.

La actualidad del tema es candente, por su reanimada vigencia social, por la polémica desatada ante algunas actuaciones curanderiles, por su presencia en los medios de difusión radiofónicos y televisivos, y por el interés suscitado entre antropólogos españoles.

Las ponencias presentadas al coloquio abordaron muy diversas vertientes, entre las que cabe destacar: Las relaciones entre medicina tradicional o popular y medicina científica u oficial, señalando las diferencias objetivas y los conflictos entre ellas. Varios estudios de casos y análisis, sea de carácter etnohistórico o etnológico, e incluso psicoanalítico, referidos a Méjico, Guatemala, Marruecos, Francia, sur de Italia, y, en España, a Castilla, Alicante, Cataluña, Galicia, Extremadura y Andalucía. Las vinculaciones del curanderismo con la religión, la magia, los conocimientos empíricos y la sabiduría populares. La evaluación farmacológica de los extractos de plantas utilizados. La cuestión de la eficacia simbólica y real de los medios y remedios aplicados por la medicina popular. El análisis de los mecanismos profundos de la enfermedad y de la curación. El acercamiento actual de la biomedicina de vanguardia a ciertos valores del curanderismo. La importancia de las relaciones entre médico y paciente. La utilización pragmática de las diferentes alternativas terapéuticas por parte de los enfermos clientes. Los distintas concepciones teóricas que tratan de explicar el fenómeno uni-

versal del curanderismo. El papel de los modelos socioculturales y de una peculiar experiencia biográfica como constituyentes del curandero. Los textos de las ponencias serán publicados por las instituciones organizadoras.

Entre los ponentes quizá resultaron especialmente brillantes, por su dilatada dedicación a esta temática y por la maestría de que hicieron gala, la francesa Françoise Loux (CNRS de París) y el italiano Tullio Sepili (Universidad de Perugia). La primera resaltó cómo el curanderismo, en nuestras sociedades, no existe independientemente sino que forma parte del sistema médico, que articula tanto la medicina oficial, hegemónica, como la popular. Los hechos demuestran que las intervenciones simbólicas de los curanderos saben tocar resortes profundos, poniendo así en marcha mecanismos restauradores de la salud. Hay enfermedades de las que no entienden los médicos o en que son más efectivos los curanderos, lo que da pie para justificar una especie de división del trabajo complementaria entre médicos y curanderos, y como un reparto del poder; aunque en el curandero se trata más bien de un carisma individual, contradistinto del poder derivado de la institución médica.

La investigación, planteada por la profesora Loux, de miles de recetas de remedios curanderiles, mediante el análisis de lo significativo de sus ingredientes (sabores, colores, olores, formas, texturas, denominaciones, etc.) en relación al tipo de enfermedad para el que se indican, le conducen, por una vía parecida al análisis estructural, a comprender las representaciones culturales del cuerpo enfermo así como los modos de funcionamiento de cada remedio. Frecuentemente se combina la eficacia farmacológica con la dimensión simbólica. En cualquier caso, el paciente entra en contacto con un mundo cargado de sentido, entra en una red de intercambios con la naturaleza, con los demás, con los santos. Pero este aspecto simbólico y ritual no anda ausente en la medicina profesional. Sostiene que se dan profundas continuidades y homologías entre ambas medicinas. Sin duda, las mismas que Lévi-Strauss desentrañara entre el «pensamiento salvaje» y el pensamiento científico. También el curanderismo nos desvela cómo funciona el espíritu humano.

Tullio Sepili, por su parte, expuso una perspectiva histórica de los avatares del curanderismo en la modernidad, para detenerse luego en la posible explicación antropológica de su eficacia. La escisión de la medicina científica va ligada a la emergencia de un paradigma biológico, cosa que ocurre en el contexto de la laicización burguesa de la cultura, que pretende acabar con la legitimación del poder sagrado. Esa lucha contra el pensamiento mágico, considerado como superstición, le parece que fue necesaria para fundar el pensamiento científico. Pero la contrapartida fue la ruptura de la relación holista con la realidad (se expulsa el alma, se expulsa lo irracional, lo subjetivo, lo simbólico). Queda solo el cuerpo mecánicamente concebido.

La enfermedad no es sino algo que agrede desde fuera a la máquina del cuerpo, como una infección o una mala alimentación. La curación consiste en una intervención fisiológica o anatómica. Progresivamente se sigue un proceso de especialización e hiperespecialización, desde el enfoque biólogo, desembocando en tecnificación, burocratización, despersonalización. Las medicinas «alternativas» reaccionarán postulando la personalización. Y frente al biologismo al uso, sostienen la necesidad de reconsiderar la enfermedad y la curación desde unas coordenadas abiertas al papel del sujeto, del simbolismo, del ritual. Marcel Mauss, entre los antropólogos, constató que efectivamente un hechizo puede causar la muerte; es decir, la idea de muerte compartida por la comunidad puede causar efectos físicos. El hechizo hace que se reproduzcan los síntomas que culturalmente se le atribuyen, como síndrome psicósomático. Del mismo modo, ciertas categorías comunes a la cultura del paciente y el curandero nos dan la clave para un modelo interpretativo, capaz de reconocer y explicar la eficacia de la medicina popular. Diversas indagaciones aportan elementos para una explicación: el psicoanálisis freudiano, el efecto placebo, el vínculo entre emoción y patología, la neurofisiología soviética (el cerebro hace enfermar y curar), la psiconeuroinmunología reciente (correlación entre sistema nervioso central y sistema inmunitario). Esta última teoría parece especialmente interesante: El cuerpo puede defenderse mejor o peor; el sistema inmune actúa como variable independiente. Toda patología está influida por el sistema nervioso central, el mismo en que radica la función simbólica. En consecuencia hay que plantear un nuevo balance crítico no sólo con respecto a la medicina popular sino también con respeto a las medicinas extraoccidentales. Habría que elaborar un teoría general que las abarque a todas, un modelo unitario en el que se consideren culturas que activan más lo subjetivo, y la cultura laica que privilegia lo positivo. En el fondo, una ciencia más avanzada, que supere la contradicción entre magicismo y biologismo. En esta tesis de Sepili aparece de nuevo el reencuentro de la razón científica con el/nuestro pensamiento salvaje.

A pesar de todo, la idea que la mayoría de la gente se hace del curanderismo no es tan comprensiva. No sólo por los prejuicios heredados, sino porque la imagen del curanderismo que los medios de información están ofreciendo representa una distorsión frecuentemente bochornosa, adobada a veces por la malevolencia manifiesta o la estulticia de los presentadores, y siempre por la irremediable ingenuidad de los curanderos honestos y la indisimulable picardía de toda laya de neocuranderos, videntes, cartomantes y astrólogos mercachifles, que pululan como una epidemia. Los curanderos genuinos están siendo puestos a prueba. Y hasta la «máquina de la verdad» parece ponerlos en serios aprietos.

En efecto, pocas semanas después del coloquio, un programa

televisivo del canal *Tele 5* presentó otro coloquio, mejor dicho, un espectáculo de acoso y derribo de un conocido curandero de Baza (Granada). Allí destacó hasta el esperpento la intervención de un catedrático no diré de qué, batiéndose en defensa de una «razón» total y absolutamente descalificadora de la medicina popular. En ese discurso se acepta que, en el ámbito del curanderismo, se producen curaciones e incluso que el curandero tenga visiones de la Virgen. Los curanderos dicen su verdad subjetiva, «pero cuanto más convencidos estén de lo que dicen, más falso es lo que están diciendo». Piensa el catedrático que la culpa es de la gente, «la tiene el público que se deja convencer de estas cosas, un público inculto e ignorante, propio de una sociedad tercermundista enteramente, que naturalmente se deja convencer por estas cosas, que tienen una explicación perfecta, desde el punto de vista fisiológico, psicológico, etc. No tienen ningún misterio más que para el que quiera encontrarlo. Y por consiguiente es un caso sencillamente de incultura manifiesta». Esta incultura, causa del curanderismo, la ejemplificó con alusiones a las gentes del Camerún y a los indios yanomamos, ante las protestas del muchacho curandero que afirmaba que catedráticos, jueces y médicos acuden a su consulta, y ante las puntualizaciones de un escritor que señalaba cómo en los más modernos países, Francia, Alemania, Estados Unidos, goza de gran vigencia la curandería. Una enferma curada de varices reivindica que realmente se ha curado. Sí, pero, recalca el profesor: «lo que digo es que todo esto que usted lo cree, y lo cree multitud de gente, cuanto más lo crean más falso es. Porque no puede ser objetivamente». Otra seguidora del santo protesta del calificativo de «tercermundista» e inquiera si el señor catedrático se cree superior. Éste replica con toda contundencia: «Totalmente, enteramente, totalmente, totalmente, es decir, absolutamente, absolutamente (*sic*). Eso sin concesión ninguna. Sí, a usted sí, en cuanto cree eso.» Luego apostilla que cualquier chamán cura tumores, que ya el mítico Esculapio hacía milagros antes que la Virgen, que esto es una cosa muy vulgar, que son medios tercermundistas. Hasta el punto de que, confesó, «yo concretamente, para un señor que se cura por estos medios, yo prefiero seguir enfermo». Y añadió, elevando sus palabras al plano filosófico que le correspondía: «Un enfermo que se cura por esos procedimientos sigue siendo enfermo. ¡Usted es una enferma! Porque la mayor enfermedad es la ignorancia —tesis de Platón—. ¡La ignorancia es la gran enfermedad!» (Entonces, el telespectador se pregunta si acaso el curanderismo debiera proponerse la erradicación de la ignorancia.) En tanto, el muchacho tildado de ignorante pasa a la ofensiva: «¿Ha estudiado usted a los curanderos? ¿Ha estudiado a las personas que imponen las manos?» A lo que el sabio contesta así: «Mire, yo con usted no quiero hablar. Ya he hablado bastante. No quiero hablar con usted. No me interesa. ¡Que no me interesa su caso, que no me interesa nada! Ya está juzgado.» Roto el diálogo, el presentador toma el relevo, utilizando la publicidad para dar suspense a

su pregunta: «¿Cree usted que la razón está absolutamente reñida con la fe?» Respuesta: «La razón está absolutamente reñida con la fe que contiene dogmas irracionales. De manera que mi respuesta es terminante: es totalmente irracional [sin sujeto explícito]. Y además con la siguiente agravante, que desde el punto de vista de una racionalidad geométrica, o física, etc., en cada caso, esta racionalidad es de tal naturaleza que no puede absolutamente admitir la tesis contraria». En suma, se nos emplaza a concluir, aun admitiendo que de hecho la medicina popular puede curarnos un tumor, que uno, en nombre de la razón, debe optar por seguir enfermo, a fin de no incurrir en irracionalidad y tercermundismo...

La verdad es que hay en ocasiones como un oscurantismo a la inversa, en esa razón ilustrada que se cierra dogmática al reconocimiento de lo que no entra en sus entelequias. El coloquio de Granada había puesto de manifiesto, con toda nitidez, lo obsoleta que es ya semejante «racionalidad», lo que de vetusta tiene. El estudio etnológico de los que imponen las manos llega a conclusiones bien diferentes de los prejuicios filosóficos de la razón reductora y simplificadora. Las supersticiones irracionales no acechan sólo al pensar simbólico, sino también a discursos teóricos y a prácticas técnicas. Esto no significa, de ninguna manera, que no sea imprescindible aplicar la crítica racional a las construcciones semánticas, mítico-mágicas y religiosas, cuya disolución indiscriminada, sin embargo, constituiría una amputación de dimensiones intrínsecamente humanas.

Denunciemos los fraudes, incluidos los de las racionalizaciones que se vuelven ciegas para los hechos. Reconozcamos los valores pragmáticos, también en los remedios y rituales curativos que resultan objetivamente eficaces. Porque no es la verdad positiva de la información descriptiva que maneja el curandero el criterio más adecuado para determinar su valor terapéutico, sino la efectividad real de la curación. ¿O habrá que descartar toda práctica médica anterior a la biomedicina moderna, o desprovista de una previa teoría científica? Si ciertos saberes empíricos, o la combinación de éstos con representaciones simbólicas, resultan inseparables del proceso efectivo de curación para la propia medicina oficial, no hay tanta incompatibilidad con las tradiciones que dan preeminencia a los símbolos, máxime si son conscientes de sus límites y aceptan la complementariedad con la biomedicina. Si para ésta el riesgo está en la tecnificación deshumanizadora, para el curanderismo el riesgo reside en la milagrería y la credulidad, cuyo antídoto proporciona el sentido común aún mejor que la razón positivista.

En todo caso, proyectar un sentido, una esperanza, como hace el paciente que va al curandero (también el que va al médico), elevar componentes empíricos al rango de significantes simbólicos, no es en absoluto algo irracional, sino un uso específico de la misma matriz profunda de la razón, en su empeño por rastrear posibilidades ocultas de lo real. Como pasarelas a

veces artificiosas y frágiles cumplen con frecuencia su cometido de llevar a la persona hasta la salud, que es lo verdaderamente importante para el que cura y el que sana. Cercenar, a fuer de atenerse en exclusiva a un canon cientista que propone un cierre mental, esos puentes, esas mediaciones pragmáticas y rituales, y así dejar abierto un abismo insalvable, equivale a una obstrucción injustificable, al menos en aquellos casos en que se consigue una sanación que no se hubiera alcanzado de ningún otro modo. Por lo demás, incorporar al proceso curativo, como suelen hacer los curanderos, intervenciones multinivel, acompañadas de interacciones muy sutiles, sobre lo corporal (masajes, compeduras, imposición de manos, unturas, remedios comestibles, infusiones, contacto con la naturaleza), sobre lo psíquico (trato afectuoso y comprensivo, confianza en símbolos poderosos, verbalización del padecimiento, elaboración consciente de la enfermedad y la cura, polarización emocional o devocional) y sobre lo social (comunicación entre los pacientes, rituales mágicos o religiosos, desplazamientos colectivos de un lugar a otro, ida a la consulta que ya establece un lazo social, compartir y avivar la creencia en la posible curación, convivir fraternalmente), todo esto sin duda comporta virtualidades altamente salutíferas.

Para hacer inteligible el curanderismo, por tanto, resulta miope la óptica reductivamente racionalista. Se requieren análisis socioantropológicos y específicamente una teoría del simbolismo, en la que se encuadren las diversas teorías de las simbólicas particulares; análisis que clarifiquen los códigos simbólicos concretos de los que el arte curanderil se sirve. Como en cualquier arte, sus mensajes no son ni verdaderos ni falsos en el sentido científico, ni tienen por qué. Basta y sobra con que sean eficaces desde el punto de vista terapéutico.

La actual neuroendocrinología está despejando las bases científicas que explican cómo es posible dejarse morir de tristeza, o vencer una enfermedad tenida por incurable. La hipófisis controla las glándulas suprarrenales, que segregan dos hormonas, cortisol y adrenalina; la primera, por ejemplo, entre otras cosas, modula el sistema inmunológico. A la vez, el hipotálamo libera diferentes hormonas, como las endorfinas, que calman el dolor y dan sensación de bienestar. Pues bien, si los neuroendocrinólogos elucidan estos complejos mecanismos, confirmando el poder del cerebro sobre la salud y la enfermedad —y dando la razón a la sabiduría popular—, los etnólogos constatan cómo hay personas con una habilidad especial para activar favorablemente tales mecanismos, sirviéndose de códigos simbólicos compartidos con su clientela. El valor de esas mediaciones, cuando son genuinas, anida ante todo en su eficacia terapéutica real, donde, como la emoción estética o la erótica, muestra la razón de su sinrazón aparente.

**LA VOZ ANTIGUA DEL FUTURO**  
**Un decenio de Encuentros de Cuadrillas y**  
**I Congreso de Folklore «Comarca de los Vélez»**

Modesto GARCIA JIMENEZ  
CTI Universidad de Málaga

En estos tiempos en los que nadie espera apenas un gesto de solidaridad, en los que la difícil previsión nos hace intransigentes y miserables, se levantan como un símbolo las formas de una vida aglutinadora y distinta.

La que nos enseña el complicado arte de hacer comunidad de las individualidades, de defender la diversidad, no la diferencia. Son unas formas de vida que apenas distan de nosotros en el tiempo y que surgieron y se engrandecieron en nuestro mismo solar con la semilla continuada de milenios...como una rememoranza de que podemos ser mejores, de que podemos entendernos...Estoy convencido de que, entre otras, son estas razones las que nos proponen historiadores y antropólogos en un intento de explicarnos por qué nos acercamos al pasado buscando una luz en el incierto futuro, buscando salvar ese último lazo inexplicable de la sangre y de la tierra que estamos resueltos a defender.

Son diez años de un encuentro que dura siglos, un decenio en el que nos hemos propuesto no dejarnos engañar por unas líneas que solo en el mapa existen, pero que no entienden de cortijos y bancales, de caminos y cañadas, de parentescos y de tratos, de las últimas razones de hombres y mujeres al final.

Con casi todos los ingredientes necesarios se ha celebrado la décima edición de los Encuentros de Cuadrillas «Comarca de los Vélez», bajo cuyo epígrafe coincide una vocación intercomunitaria como ensayo de universalismo. Pues a la sublime y honrosa voluntad de presencia de los casi treinta grupos musicales participantes, hay que añadir otra voluntad no menos importante: la de aquellos que participaron en el I Congreso de Folklore - que comparte título con el Encuentro - sin cuya desinteresada concurrencia hubiera sido del todo irrealizable. Una ocasión magnífica para juntar testigos de lo que hacemos, con otros de lo que conocemos y queremos saber de esa forma de proceder

Los grupos depositarios y recreadores del maravilloso - por lo rico - y entrañable - por lo humano - patrimonio musical, procedían, como cada año,

de cuatro comunidades autónomas y de seis de sus provincias, cuestión ésta que, a mi parecer, abocó a los conferenciantes invitados al Congreso a plantearse sus intervenciones en el lenguaje casi olvidado de los conceptos universales. ¡ Resulta curioso, pero lógico, que una tierra que, durante siglos ha sido señalada con el rasgo de lo fronterizo nos de esa lección de pluralismo!.

Experto en estos quehaceres de enseñar a andar a proyectos incipientes, coordinó nuestro Congreso Salvador Rodríguez Becerra, que en sus palabras de introducción imitó el gesto del abrazo y de la mano tendida que ha aprendido en éstos y en otros tantos lugares objeto de su curiosidad y su dedicación sin límites. Allí elaboró una ley de conjugación entre lo que para unos es una ciencia y para otros un sentimiento. En sus comentarios nos descubrió que estamos abonando un campo de estudio para disciplinas heterogéneas con el último referente de lo cultural y humano: la musicología, pero también la historia, la antropología, la sociología...y que ahora corresponde a los especialistas en estos terrenos imbricar sus teorías, que no es lo mismo que repartirse las competencias como de un imaginario botín. En sus palabras volvió a apuntar algo en lo que creo que todos estamos de acuerdo: las fiestas de nuevo cuño, como es el caso de la nuestra, tienen que contar, para que pueda ser posible su realización, con el respaldo de la presencia del factor humano, y ésto solo se consigue si se dan las circunstancias y se combinan los elementos necesarios para su viabilidad y sobre todo, si los colectivos participantes la sienten como algo suyo. Entonces es cuando se ponen en marcha los mecanismos inescrutables de la producción cultural, que encierra en su sustancia procesos parecidos a los del habla: espontáneos, irreversibles, incontrolables. Cómo si no cabe explicarse que habiendo desaparecido la estructura social - y lo que es más importante sus peculiares formas de relación desde lo económico a lo cultural y lúdico - propia de producción y recreación de toda esta serie de manifestaciones y habiéndose transformado radicalmente los marcos sociales y la justificación religiosa o laica que las hacía viables y posibles, se sigue manteniendo con el referente único de la música - y, en todo caso, con la atmósfera todavía cercana de los recuerdos y memoranzas - esta fiesta de tan extraordinaria convocatoria.

Esto sólo tiene explicación en la existencia de esos momentos mágicos como el que tuvimos ocasión de vivir durante la comida del sábado día ocho en la que disfrutamos de la presencia de varias de las personas que representan por sí mismos toda la esencia de lo esperable en una pascua de estas latitudes. Porque mucho más allá de la habilidad métrica y lírica de estos poetas populares, la gente reconoce perfectamente en ellos a los herederos de una profundísima manera de entender la música, la literatura y la vida; en ellos está condensada la verdadera sabiduría, y de ellos puede esperarse el

consejo fraguado en la larga trayectoria de los vates o en esa reminiscencia de arcano denominada con la palabra más acertada: el «guía». Fue un momento de confirmación de hereditaje, allí estaban el Tío Juan Rita, Manuel el Patiñero, El Conejo de la Unión, Pedro Manuel y Paco López, el Nieto del Tío Cartel... estaban ellos pero en sus versos se asomaba la voz inconfundible de todos los demás.

Juan Grima, profesor de Macael, gran conocedor de la historia de nuestras comarcas, investigador con una especial habilidad para leer entre las líneas de los solemnes documentos de otras épocas aspectos de la vida cotidiana de antes y de su relación con la de ahora, nos puso, en la primera de las conferencias, en la posición ventajosa de los que conocen cuales han sido las circunstancias históricas que propician una determinada trayectoria cultural. Si, según este prolífico investigador, en las postrimerías del siglo XV se produce la toma, de manos castellanas, de las principales ciudades nazaritas que ahora forman parte de esa gran zona folklórica que se da cita en los Encuentros de Cuadrillas, hemos de suponer un cambio radical del ordenamiento social y por ello también de sus manifestaciones culturales propias, nos encontramos, pues, ante un momento histórico óptimo, por lo que de punto y aparte tiene, para situarlo como origen de una serie de conclusiones sobre el resultado cultural actual y sus concomitancias con esa gran zona común que nos están delimitando la música y el baile tradicionales. Todas las apreciaciones del profesor Grima iban encaminadas a descubrirnos una multiplicación del fenómeno mudéjar en la esencia de nuestra música y de las maneras sociales de producirla, porque sobre un sustrato poblacional mudéjar, los anteriores granadinos, se produjo una repoblación de gentes que en su inmensa mayoría procedían de otros reinos mudéjares - fundamentalmente el de Murcia - perfectamente diluidos ya en la esencia cultural y cultural castellano-cristiana. De esta manera la institución de Hermandades y Cofradías, esas de las que todavía es tan fuerte el eco, es un intento de readoctrinación, y por consiguiente de aculturación, de las gentes que la historia llama moriscos. En este contexto cobra verdadera significación el que ésta institucionalización religiosa tenga tanto que ver con el culto a las Animas del Purgatorio, todo un símbolo y una alegoría perfecta de la nueva situación político-religiosa.

Apuntados quedaron también en esta introducción histórica algunos de los trazos que deben definir el estudio de estos temas: la evolución de la población en los lugares de señorío contra los de realengo, las consecuencias de la expulsión de los moriscos, las obligaciones económicas y religiosas para la limpieza de la sangre, la sustitución o suplantación de rasgos culturales, etc.

Francisco Flores Arroyuelo, que es profesor de la Universidad de Murcia, había escogido un sugerente y oportuno tema para su conferencia de la

tarde de sesiones del Congreso: nos habló de aspectos sociomusicales con el protagonismo intencionado de los llamados Auroros. Su intención era revelarnos algunas de sus impresiones sobre la conducta social y religiosa de los miembros de estos grupos - y de los grupos como tal - pero aplicados a la hora actual. Meditadamente entró en uno de los temas que más preocupan a los estudiosos de temas relacionados con la música o el baile tradicionales, con su periferia ritual y los avatares que sufren con el paso del tiempo y, a la vez, en otro que no deja de ser el mismo porque contiene todos los elementos mencionados: el estudio, sobre todo en Andalucía, de la tradición musical de las Coplas del Rosario de la Aurora y sus parientes musicales y rituales los Campanilleros, con su curiosa incursión en el mundo del arte flamenco. Para el profesor Flores, cuando a los ojos de todos se nos presenta la justificación de la nueva fiesta, de los nuevos ritos - cuya característica principal sea quizás la definitiva laicización de las formas y los marcos - como algo asumido como una generalidad, bajo una suerte de homologación, de uniformización sin fisuras; el fenómeno resulta ser de más complejo análisis.

Muy interesante para el nutrido auditorio que asistía a las sesiones de este I Congreso de Folclore «Comarca de los Vélez», fue la conferencia dictada por Francisco Checa, nuevo profesor de la flamante Universidad de Almería, antropólogo de reconocida honestidad y estudioso de temas de cultura popular, quien, intentando adentrarse en los complicados mecanismos de la transmisión oral - característica definitoria de las manifestaciones que nos habíamos propuesto tratar - nos describió el rito y el contenido de los Bailes de Animas en el Marquesado del Zenete, en la provincia de Granada.

Los Bailes de Animas constituyen, o han constituido, a lo largo de muchos siglos, la gran celebración de concesión secular por parte de la severa disciplina eclesiástica. Era la gran institución mundana con salvoconducto religioso y, como tal, gozaban de un enorme poder de convocatoria, toda vez que suponían la única manera posible de ejercicio lúdico, con toda la carga de necesidad de la conducta humana en aspectos de cortejo, emparejamiento, etc., y también de distensión y de actividad festiva; las otras ocasiones solo existían, como todos sabemos, en la lejanía de los cortijos, donde se podía «escapar» del férreo control religioso. Con una estructura ritual ciertamente compleja - desde la complicada trama de la subasta de los bailes ( todo un mundo de gestos y triquiñuelas) o la diversidad de roles desempeñados, hasta los pautados prolegómenos, etc. - los Bailes de Animas no son sólo una fuente abundante de datos y de información sobre nuestra cultura festiva y ritual, de tan hondas raíces mediterráneas y rurales - sin duda se trata de la cultura del campo, de la actividad agraria y de los oficios relacionados con él - sino que, desde nuestra perspectiva actual sobre este profundo fenómeno cultural, resultan ser un calibre estupendo de

delimitación de zonas en las que la trayectoria cultural común, la estructura económica compartida y el genio creativo e interpretativo coligado, han impuesto unas formas, unos momentos y unos lugares colectivos para la necesaria contrapartida lúdica de la vida.

El autor de estas notas, Modesto García Jiménez, intervino, con una de las conferencias leídas, en representación de la Comisión Organizadora de los Encuentros de Cuadrillas y del Congreso de Folclore «Comarca de los Vélez». Su intención era proponer para su reflexión y debate algunas ideas sobre los grupos que participan en la fiesta musical velezana de la pascua. Pero remarcando dos aspectos fundamentales desde su punto de vista: el análisis de grupos que no son protagonistas directos (espectadores pasivos y activos) u otros que pueden considerarse organizadores, o mejor aun, impulsores, de este tipo de nuevas fiestas con contenidos de formas tradicionales, y, por otra parte, las estructuras, la justificación, el papel de estos grupos y otros pormenores de esta nueva fisonomía festiva y, sobre todo, la evolución, la transformación de los elementos de la fiesta.

En su conferencia remarcaba la idea de que los nuevos marcos y la nueva fisonomía de las celebraciones festivas navideñas y, en general todo este nuevo fenómeno observable, han evolucionado arrastrando una serie de consecuencias difíciles de sopesar todavía, dada la proximidad del fenómeno, entre las que cabe destacar la compleja y diversa participación de grupos aparentemente dispares y sin conexión entre sí, lo que contrasta con la simple bipolaridad - autoridad religiosa, feligresía - de los grupos tradicionales participantes. Existe así una relación de inversa proporcionalidad entre la compleja estructura y la difícil secuenciación de pautas de las celebraciones contrastada con la tendencia maniquea que veíamos en los grupos, en lo que a la tradición se refiere, con la diversidad de grupos y la gran simplicidad en la estructura de los ritos festivos en la actualidad.

Cerró el ciclo de conferencias Jesús María García Rodríguez, colaborador esforzado de la Comisión Organizadora, durante ya muchos años, profesor en Galera - antes lo ha sido en Barranda y Vélez-Blanco, lo que puede explicar su afición y su conocimiento del mundo festivo cuadrillero -. El trabajo y la exposición de Jesús María fueron francamente interesantes : basándose en la ecuación palabra / música/ imagen nos propuso un recorrido por la protohistoria y la historia de los territorios de las comarcas que hoy coinciden en una univocidad de expresiones culturales - al menos en lo que a la música popular y a sus marcos de producción se refiere -.El, que ha aprendido estas lecciones de boca de brillantes arqueólogos e historiadores - cuando era niño acompañaba a W. Schüle en sus excavaciones - pateando los nobles yacimientos de Orce, Galera, El Margen, Cúllar... Y ahora que tanto se habla de lo subjetivo en discursos de disciplinas siempre consideradas «enemigas» de las apreciaciones personales, este ponente eligió el lenguaje

lírigo para sugerirnos que la historia es un *continuum* y no una secuenciación deslavazada de acontecimientos, y que todo lo sucedido en el tiempo histórico ocupa su lugar en la gran fragua que forja el carácter de los pueblos.

Cabe señalar, por otra parte que es la misma, lo esperado y fructífero que fue el debate posterior a las ponencias, en el que se suscitaron cuestiones que sin duda marcan las directrices de las investigaciones en el campo científico de la tradición ritual, festiva y musical y, lo que a mi parecer es más importante, su nueva fisonomía y justificación social, con la evidencia, constatada allí, de que sin un conocimiento profundo de las claves del pasado, apenas podremos dar con respuestas adecuadas para estas cuestiones.

En resumen, gran afluencia de participantes - porque algo más que público son los miles de personas que concentra la fiesta de Cuadrillas - que se dieron cita en los tres gélidos días de enero, como en cada edición; claro que esto no es cosa que pueda extrañarnos a estas alturas, porque son ellos los que año tras año han hecho posible y han engrandecido este Encuentro que empieza paulatinamente a arroparse con exposiciones, proyecciones y otras actividades como la del Congreso de Folclore, que motiva estas páginas.

Como cada año también hemos contado con la colaboración, que ya es entusiasta, de los ayuntamientos de los cuatro pueblos comarcanos, de representantes autonómicos y provinciales de la zona, de instituciones de las seis provincias y de las cuatro comunidades autónomas y con el buen hacer de la Comisión Organizadora de los Encuentros de Cuadrillas y del Congreso de Folclore «Comarca de los Vélez», encabezados por Juan Ramón Teruel y el omnipresente Miguel Quiles, gracias a cuya sabia labor esos momentos importantes, mágicos los llamo en unas líneas anteriores, de este decenio de encuentros, como los de cualquier fiesta, pudieron ser vividos como un privilegio al alcance de todos.

# **DOCUMENTOS**



## GUIA PARA LA OBTENCION DE DATOS ETNOGRAFICOS EN EL TRABAJO DE CAMPO

José ALCINA FRANCH  
Universidad Complutense. Madrid

El presente documento constituye un apéndice de la "Memoria del proyecto de Etnología de Andalucía occidental", elaborada por los profesores José Alcina Franch, Alfredo Jiménez Núñez y un equipo de alumnos en 1964, y constituye un guión de trabajo que complementa las técnicas de observación participante y la entrevista - características de la Antropología Cultural - y facilita la organización de los datos culturales, a la vez que favorece la coordinación y comparación de los mismos. Demófilo cree prestar un servicio a los numerosos investigadores y observadores de la cultura andaluza que no tenían acceso a este "Guión preliminar para la clasificación de los datos culturales" que ahora se publica por primera vez y en el que se han introducido ligeras modificaciones. Para un mejor conocimiento de los fundamentos, objetivos y vicisitudes del Proyecto, de la Guía y de la gestación de los estudios antropológicos contemporáneos en Andalucía, véase J. Alcina Franch: "Etnología de Andalucía occidental: Un Proyecto de investigación veinte años después". *El Folk-lore andaluz*. Num 3, pp. 79-90. Fundación Machado. Sevilla, 1989.

### Observaciones preliminares

a) La presente Guía está concebido en su estructura general con sentido universal, pero al mismo tiempo con un enfoque particular a áreas rurales de países occidentales y concretamente de Andalucía occidental. Esto puede explicar la ausencia de ciertos rasgos o elementos y la presencia de otros muy particulares.

b) La enumeración de especies, tipos, variantes, etc, que generalmente sigue a los enunciados no pretende nunca ser exhaustiva, sino simplemente orientadora.

c) Al realizar un trabajo de campo sobre la base de este Guía, no siempre será necesario seguirlo en su totalidad aun cuando el trabajo sea de carácter general. No obstante, se ha intentado prever en lo posible un lugar y una sigla para cualquier dato que pueda surgir.

d) En la clasificación de conceptos que podían figurar indistintamente en varios apartados, se ha procurado la uniformidad de criterio. En algunas ocasiones nos hemos basado, sin embargo, en razones puramente de orden práctico teniendo en cuenta especialmente el área andaluza. Por tanto, antes de abrir un nuevo apartado a ningún concepto sería aconsejable examinar cuidadosamente todas las secciones más o menos relacionadas con el mismo.

e) Cualquier concepto que no figure en la Guía y que no tenga cabida en algunos de los apartados previstos, se colocará en un nuevo apartado cuya sigla será la inmediata siguiente al concepto.

f) Al recoger material durante el trabajo de campo no solo son importantes los datos positivos, sino la ausencia de datos, es decir de rasgos o elementos; esta ausencia debe constar como tal en las papeletas de trabajo y de ahí la necesidad de un lugar y una sigla para el concepto correspondiente.

g) Al manejar la Guía deben consultarse siempre las referencias a otros apartados cuando así se indique para mejor comprensión del valor, contenido y alcance que se ha pretendido dar a cada uno de ellos.

h) Aunque la Lingüística no se ha tenido en cuenta por su carácter tan especializado y por existir ya un moderno estudio lingüístico de Andalucía, (*Atlas lingüístico y etnográfico de Andalucía*. Granada, 1961-1973. Reedición de 1993) deben anotarse siempre los términos usados en cada lugar cuando varíen en su forma escrita, pronunciación, significado, etc., dando al mismo tiempo el equivalente castellano para su mejor identificación.

## E. ERGOLOGIA (CULTURA MATERIAL)

### I. TECNICAS DE ADQUISICION

#### A. Recolección

##### 1. *Productos recolectados*

- a. Mar: lapas, ostiones, mejillones, caracoles, cangrejos, almejas, percebes, esponjas, etc.
- b. Tierra:
  - (1) Animales: caracoles, miel, lagartos, ranas, etc.
  - (2) Vegetales:
    - (a) Subterráneos: palmitos, juncos, palo dulce, etc
    - (b) Superficiales: espárragos, setas, alcaparrones, zarzamoras, higos chumbos, etc.
    - (c) Aéreos: dátiles, castaños, piñones, bellotas, moras, algarrobos, nueces, etc.
- c. Productos no alimenticios: tilo, poleo, manzanilla, tomillo, orégano, hierba-luisa, etc.
- d. Para animales: alpiste, tréboles, morera, jaramagos, etc.
- e. Otros productos: leña, arenilla, resinas, algas para estiércoles, etc.

##### 2. *Instrumentos*

- a. Según el producto.
- b. Materiales utilizados.
- c. Fabricación.

##### 3. *Técnicas*

- a. Recolección a mano.
- b. Recolección con instrumentos.
- c. Manejo de los instrumentos.

##### 4. *Economía*

- a. Uso doméstico.
- b. Fines comerciales.
- c. Valor material.
- d. División del trabajo:
  - (1) Sexo.
  - (2) Edad.

#### B. Caza

##### 1. *Especies cazadas*

- a. Animales comestibles:
  - (1) Aves.
  - (2) Mamíferos.
- b. Animales útiles:
  - (1) Por su pluma.
  - (2) Por su piel.

- (3) Por su valor ornamental (vivos y disecados)
  - (4) Por su canto.
  - c. Animales dañinos:
    - (1) Reptiles.
    - (2) Aves.
    - (3) Mamíferos.
2. *Instrumentos*
- a. Armas de fuego.
  - b. Otras armas: honda, tirador, piedra, etc.
  - c. Trampas:
    - (1) Accionadas por el hombre: redes, lazos, etc.
    - (2) Accionadas por el animal: redes, lazos, hoyos, liga, etc.
  - d. Luces, etc.
  - e. Fabricación de armas, trampas y otros utensilios.
3. *Técnicas*
- a. Individual.
  - b. Colectiva.
  - c. Sobre la tierra.
  - d. Al vuelo.
  - e. En cotos.
  - f. Reclamo:
    - (1) Canto:
      - (a) Hombre
      - (b) Animal.
      - (c) Silbato y otros instrumentos.
    - (2) Señuelo:
      - (a) Animales vivos.
      - (b) Animales disecados.
      - (c) Espejuelos y otros instrumentos.
    - (3) Cepos:
      - (a) Animales muertos.
      - (b) Insectos y granos.
  - g. Rastreo:
    - (1) Con hombres.
    - (2) Con animales.
  - h. Batida y ojeo.
    - (1) Con hombres.
    - (2) Con animales.
  - i. Acecho.
  - j. Camuflaje.
  - k. Veda y reproducción.
4. *Economía*
- a. Consumo doméstico.
  - b. Fines comerciales.

- c. Valor material.
- d. Aprovechamiento:
  - (1) Carne.
  - (2) Subproductos:
    - (a) Piel.
    - (b) Plumas.
- e. Venta de animales vivos.
- f. Animales disecados.
- g. Gratificación por animales dañinos.
- h. Oficios y trabajos relacionados con la caza.
- i. División del trabajo:
  - (1) Sexo.
  - (2) Edad.

#### 5. *Animales auxiliares*

- a. Adiestramiento.
  - (1) Como reclamo.
  - (2) Para rastreo y batida.
  - (3) Hurones y otros.
- b. Actuación del animal (en relación con Técnicas de caza.)

### C. Pesca

#### 1. *Especies pescadas*

- a. Especies marítimas costeras.
  - (1) Mariscos.
  - (2) Peces
- b. Especies marítimas de altura.
  - (1) Mamíferos.
  - (2) Peces.
- c. Especies fluviales.

#### 2. *Instrumentos*

- a. Con la mano.
- b. Con caña.
- c. Con armas
  - (1) Golpe.
  - (2) Azagaya.
  - (3) Harpón.
  - (4) Flecha.
  - (5) Garfio.
  - (6) Tuilutte.
- d. Con trampas.
  - (1) Anzuelos
  - (2) Tela de Araña.
  - (3) Lazo.
  - (4) Recipiente.

- (5) Redes.
- (6) Nasa.
- (7) Empalizada.

e. Con animales.

- (1) Con perro.
- (2) Con corvejón.
- (3) Con nutria.

f. Con veneno (ej. la cal).

g. Con explosivos (petardos).

h. Con agentes físicos.

- (1) Corriente eléctrica.
- (2) Radiaciones.

i. Fabricación de instrumentos.

3. *Técnicas*

a. Individual.

b. Colectiva.

c. De noche o de día.

d. Con cebo natural y artificial.

e. Pesca marítima.

- (1) Desde tierra.
- (2) Embarcado.

- (a) Pesca de bajura.
- (b) Pesca de altura.

f. Pesca fluvial.

- (1) Desde tierra.
- (2) Embarcado.

g. Pesca en criaderos.

h. Pesca según el instrumento (véase E-1-C-2).

i. Manejo de instrumentos.

j. Manejo de los instrumentos.

k. Técnicas auxiliares (para subir pesca a bordo, etc.)

l. Conservación de la pesca.

- (1) Técnicas.
- (2) Instrumentos y productos.

m. Veda y reproducción.

4. *Economía*

a. Carne.

- (1) Consumo familiar.
- (2) Venta.

b. Valor material.

c. Subproductos.

- (1) Abono.
- (2) Piensos.
- (3) Productos medicinales.
- (4) Objetos de adorno.

- d. Oficios y trabajos relacionados.
- e. División del trabajo.
  - (1) Sexo.
  - (2) Edad.

#### D. Ganadería

1. *Especies (descripción de razas)*
  - a. Animales de pasto y ganado.
  - b. Toro de lidia (véase E-1-D-6)
  - c. Animales de silla, tiro y carga (caballo, mulo y burro: véase E-1-D-7).
  - d. Perros.
2. *Instrumentos.*
  - a. Descripción de instrumentos en relación con aquellos animales no considerados particularmente en el guión: hierro de marcar, honda, collar, herradura, látigo, bastón, etc.).
  - b. Materiales utilizados.
  - c. Fabricación.
3. *Técnicas.*
  - a. Pastoreo.
    - (1) Trashumancia.
    - (2) Sedentarismo.
  - b. Otras técnicas en relación con ganadería.
    - (1) Ordeño.
    - (2) Esquila.
    - (3) Marca: a fuego, por mutilación, con pintura, etc.
    - (4) Castración y otras mutilaciones.
    - (5) Conducción y manejo del ganado.
4. *Economía.*
  - a. Carne.
    - (1) Consumo familiar.
    - (2) Venta.
  - b. Valor material.
  - c. Subproductos.
    - (1) Pieles.
    - (2) Valor ornamental (vivos y disecados).
  - d. Venta de animales vivos.
  - e. Oficios y trabajos relacionados con ganadería.
  - f. División del trabajo.
    - (1) Según edad.
    - (2) Según sexo.
5. *Ciclo vital.*
  - a. Raza y selección.
  - b. Clasificación (color, talla, etc.)

- c. Fecundación natural y artificial.
- d. Crianza natural y artificial.
- e. Alimentación normal y complementaria.
- f. Enfermedades y su curación científica y popular.
- g. Matanza.

6. *Toro de lidia.*

- a. Ciclo vital (véase E-I-D-5).
- b. Instrumentos: puya, garrocha, hierros, etc.
- c. Técnicas: conducción y encierro, tiente, «afeitado». etc.
- d. Economía.
  - (1) Venta: como toro de lidia o para carne (valor material).
  - (2) Oficios y trabajos relacionados.

7. *Animales de silla, toro y carga.*

a. Caballos.

- (1) Ciclo vital (véase E-I-D-5).
- (2) De silla.
  - (a) Instrumentos:
    - 1) Aparejo, sillas y monta, bocado, fusta, espuelas, etc.
    - 2) Materiales.
    - 3) Fabricación.
  - (b) Técnicas: doma, corte y adorno, herraje y marca.
  - (c) Economía.
    - 1) Venta (valor material).
    - 2) Oficios y trabajos relacionados
- (3) De tiro.
  - (a) Instrumentos: aparejo, látigo, bocado.
  - (b) Técnica:
    - 1) Doma, corte y adorno, herraje y marca.
    - 2) Tiro de trabajo.
    - 3) Tiro de paseo.
    - 4) Tiro de uno o más caballos.
    - 5) Tiro para faenas agrícolas (arado, trilla, etc).
  - (c) Economía:
    - 1) Venta del animal y subproductos (valor material).
    - 2) Oficios y trabajos relacionados.
- (4) De carga.

b. Mulos (véase E-I-D-7-a).

- (1) Ciclo vital.
- (2) De silla.
- (3) De tiro.
- (4) De carga.

c. Burros (véase E-I-D-7-a).

- (1) Ciclo vital.
- (2) De silla.

- (3) De tiro.
- (4) De carga.
- d. Bueyes (véase E-I-D-7-a).
  - (1) Ciclo vital.
  - (2) De tiro.

8. *Perros.*

- a. Ciclo vital (véase E-I-D-5).
- b. Instrumentos: bozal, collar, etc.
- c. Técnica: Adiestramiento según su uso y raza.
- d. Economía.
  - (1) Venta (valor material).
  - (2) Oficios y trabajos relacionados.

**E. Animales de corral**

1. *Especies (descripción de razas).*

- a. Mamíferos: conejos.
- b. Aves: gallinas, pavos, palomos, patos, gansos.

2. *Instrumentos.*

- a. Bebederos, comederos, ponederos.
- b. Materiales.
- c. Fabricación.

3. *Técnicas: apareamientos, castración, etc.*

4. *Economía.*

- a. Carne.
  - (1) Consumo familiar.
  - (2) Venta (valor material).
- b. Subproductos.
  - (1) Pieles (conejos).
  - (2) Huevos.
  - (3) Plumas.
- c. Valor ornamental (vivos y disecados).
- d. Venta de animales vivos.
- e. División del trabajo.
  - (1) Según edad.
  - (2) Según sexo.

5. *Ciclo vital (véase E-I-D-5).*

**F. Agricultura**

1. *Distribución del territorio agrícola.*

- a. Según la composición de la tierra.

- (1) Calcáreas.
- (2) Duras.
- (3) Arcillosas.
- (4) Arenosas, pedregosas, etc.
- (5) Poco o muy profundas.

b. Según su producción.

(1) Tierras cultivadas.

(a) Regadíos

- 1) Huerta (legumbres, tubérculos, árboles frutales)
- 2) Cereales
- 3) Plantas industriales (lino, algodón, cáñamo, yute)

(b) Secano

(c) Barbecho

(2) Tierras no cultivadas.

(a) Bosque y monte

(b) Coto

(c) Dehesa

(e) Erial

(f) Pasto.

2. *Relación de productos.*

- a. Cereales: trigo, cebada, centeno, maíz, arroz
- b. Huerta: patatas, lechugas, tomates, melones.
- c. Árboles y arbustos: manzano, encina, olivo
- d. Forraje: heno, alfalfa, trébol
- e. Flores: rosa, clavel, jazmín, lirio.
- f. Plantas industriales y medicinales: algodón, lino, cáñamo, yute, caña de azúcar, tabaco, remolacha, uva de mesa y vinícola, tila.

3. *Instrumentos.*

a. Relación de instrumentos según su uso:

- (1) Para trabajar la superficie: azada, arado, escardillo, gradas, rastrillo, etc.
- (2) Para cavar: azada, pico, etc.
- (3) Para plantar.
- (4) Para cortar y punzar: tijeras, hoz, guadaña, hacha, cuchillo, sierra.
- (5) Para manipular: bieldo, horquilla, criba, trillo.
- (6) Máquinas agrícolas: tractores, sembradoras, segadoras, trilladoras, agavilladoras.
- (7) Instrumentos auxiliares: fumigadoras, escaleras, etc.

b. Materiales.

c. Fabricación

d. Adquisición

e. Conservación

4. *Técnicas (en relación con ciclo agrícola).*

a. Regadío.

- (1) Métodos de obtención del agua (pozo, noria, cisternas, río, pantano, etc.).
- (2) Conducción y distribución: canales, acequias, etc.

b. Secano.

c. Rotación y barbecho.

- d. Preparación de la tierra:
  - (1) Meteorización
  - (2) Desmonte.
  - (3) Roza.
  - (4) Arado.
  - (5) Abono.
    - (a) Abonos naturales (animales y vegetales).
    - (b) Elaborados
  - (6) Rastrillaje.
- e. Siembra.
  - (1) Selección de semillas: especies y variedades.
  - (2) Con instrumentos (véase E-I-F-3).
    - (a) Manuales: palo plantador, etc.
    - (b) Mecánicos: sembradora, etc.
  - (3) A mano: voleo.
  - (4) Con tallos, estacas, etc.
  - (5) Trasplante.
- f. Cuidados y protección (durante el desarrollo de la planta).
  - (1) Cuidados.
    - (a) Injerto.
    - (b) Escarda.
    - (c) Poda
    - (d) Abono.
      - 1) Natural (animal y vegetal).
      - 2) Elaborado.
  - (2) Protección.
    - (a) Contra agentes atmosféricos.
    - (b) Espantapájaros.
    - (c) Setos y cercas (contra cabras y otros animales).
    - (d) Contra insectos y roedores (fumigación, cesto, pintura, cal, etc.).
- g. Recolección.
  - (1) A mano.
    - (a) Manual (vareo, siega, etc.).
    - (b) Mecánico (segadora, cosechadora, etc.).
  - (2) Con instrumento.
- h. Limpieza de la tierra y de la planta.
  - (1) Trilla, limpieza, cernido, etc.
    - (a) Manual.
    - (b) Con instrumentos.
  - (2) Transporte.
    - (a) Con cestos, etc.
    - (b) Con animales.
    - (c) Con vehículos.

## (3) Almacenaje.

- (a) Edificaciones: graneros, silos, sobrados, etc.
- (b) En recipientes: (barriles, botellas, pellejos, bateas, cestos, etc.).
- (c) En el suelo, colgados del techo, etc.

5. *Economía.*

- a. Consumo familiar.
- b. Venta (valor material).
- c. Subproductos.
  - (1) Abono vegetal.
  - (2) Hojas secas para colchones.
  - (3) Leña y carbón.
  - (4) Forraje (pienso).
  - (5) Paja para techumbre.
- d. Plantas industriales.
- e. Oficios y trabajos relacionados.
- f. División del trabajo agrícola.
  - (1) Según edad.
  - (2) Según sexo.

**G. Minería**

1. *Relación de minerales explotados* (hierro, carbón, cobre, plomo, sal, etc.).
2. *Instrumentos.*
3. *Técnicas de extracción* (véase E-III-A y B para transformación).
  - a. Métodos de extracción.
    - (1) Minas.
    - (2) Canteras.
    - (3) Salinas.
  - b. Transporte.
4. *Economía.*
  - a. División del trabajo.
  - b. Valor material de la producción.

**II. TECNICAS DE CONSUMO****A. Alimentación**

1. *Relación de alimentos.*
  - a. Animales.
    - (1) Mar.
      - (a) Crustáceos.
      - (b) Peces.
    - (2) Tierra.

- (a) Silvestres.
    - 1) Aves.
    - 2) Mamíferos
    - 3) Otros: caracoles, ranas, lagartos, etc.
  - (b) Domésticos.
    - 1) Aves.
    - 2) Mamíferos.
  - (3) Derivados: leche, queso, mantequilla, manteca, huevos, miel, etc.
  - b. Vegetales.
    - (1) Silvestres.
    - (2) Cultivados.
2. *Técnicas de preparación de alimentos.*
- a. Fases.
    - (1) Primera fase (preparación previa): matar, desollar, desplumar, descuartizar, lavar, limpiar, mondar, deshuesar, cortar, majar, moler, batir, mezclar, etc.
    - (2) Segunda fase: chamuscar, asar, tostar, freír, cocer, hervir, ahumar (distinguir directa o indirectamente, a fuego lento o no, etc.).
    - (3) Tercera fase: adorno, presentación y servicio.
  - b. Sistemas de preparación de alimentos.
    - (1) Naturales.
    - (2) Secos: al sol, al fuego, al humo, al aire.
    - (3) En conserva (según el recipiente y cierre; condimento, tiempo de conservación, etc.)
    - (4) Condimentos (Aliños, adobos, etc.).
      - (a) Clases de condimentos.
        - 1) Grasas animales (manteca) vegetales (aceites).
        - 2) Vegetales: vinagre, hierbas aromáticas, etc.
        - 3) Especias.
      - (b) Uso condimento.
        - 1) Según cantidad
        - 2) Según calidad.
        - 3) Según momento (ej. pepinillos en vinagre y vinagre en la ensalada).
  - c. Instrumentos (materiales y fabricación o procedencia).
    - (1) 1ª fase: cuchillo, navaja, hacha, tijeras, sierra, mortero, almirez, batidora, trituradora, máquina de picar carne, rayadora, etc.
    - (2) 2ª fase: hornilla, anafe, fogón, horno, parrilla, etc. (especificar combustible). Soplete, fuelle, olla, sartén, dornillo, escudilla, etc.
    - (3) 3ª fase: (adorno, presentación y servicio).
      - (a) Vajilla y cristalería (para servir y comer)
      - (b) Cubertería.
  - d. Preparación de alimentos especiales.
    - (1) Repostería (dulces y helados).
      - (a) 1ª fase (preparación previa).
      - (b) 2ª fase (elaboración).

- (c) 3ª fases (adorno, presentación y servicio).
- (2) Chacina (especificar época del año).
  - (a) Técnicas (según animal).
  - (b) Instrumentos.
  - (c) Elaboración y conservación.
  - (d) Economía.
    - 1) Consumo familiar.
    - 2) Con fines comerciales (valor material).
    - 3) División del trabajo.
      - a) Según sexo.
      - b) Según edad.

## B. Bebidas y estimulantes (preparación e ingestión)

1. *Refrescantes.*
  - a. Agua, leche y otras bebidas naturales.
  - b. Zumos de fruta, coca-cola y otros.
  - c. Horchatas.
  - d. Batidos.
2. *Estimulantes.*
  - a. No alcohólicas.
    - (1) Té.
    - (2) Chocolate.
    - (3) Café.
  - b. Alcohólicas.
    - (1) Cerveza.
    - (2) Vinos.
    - (3) Licores (anís, aguardiente, coñac, etc.)
3. *Curativas.*
  - a. Poleo.
  - b. Manzanilla.
  - c. Tila.
  - d. Otras.
4. *Drogas (tabaco, matalahuva y otros sustitutos).*

## C. Vestido, higiene y adorno

1. *Higiene.*
  - a. Baño.
    - (1) Modos: turco, de asiento, ducha, etc.
    - (2) Clases: bañera, bañaseo, ducha, barreño.
  - b. Lavabo.
    - (1) Instrumentos: palangana, lavabo, cubo, etc.

- (2) Utensilios: jabón, espartos, etc.
  - c. Aseo complementario: peinado, uñas, dientes, afeitado, etc.
2. *Cuidado personal y adorno.*
- a. Arreglo del cabello (en casa y peluquería).
    - (1) Peinados (según estilos y edad).
    - (2) Permanentes (sistemas y frecuencia).
    - (3) Uso de rulos y tenacillas.
    - (4) Decoloración y tintes (colores y tonos).
    - (5) Depilación (sistemas y zonas).
  - b. Decoración de la epidermis.
    - (1) Pintura de ojos, labios, mejillas.
    - (2) Bronceado: cara, brazos y piernas.
    - (3) Tatuaje.
  - c. Deformaciones y mutilaciones.
    - (1) Estéticas (perforación dientes, etc).
    - (2) Profesionales (accidentes, etc).
  - d. Objetos extraños.
    - (1) Relación y descripción de objetos (incluir adornos del traje folklórico): medallas, amuletos, flores, flecos, pulseras, anillos, collares, etc.
    - (2) Relación entre el objeto (materia, valor intrínseco, etc), y el sexo, la edad y el status social.
3. *Vestido (distinguir verano e invierno).*
- a. Vestido ordinario.
    - (1) Hombre.
      - (a) Prendas interiores de dormir: calcetines, calzoncillos, camiseta, pijama, etc.
      - (b) Prendas exteriores: camisas, pantalones, chaqueta, zapatos, botas, etc.
      - (c) Prendas accesorias: sombrero, pelliza, abrigo, gabardina, impermeable, capa, tirantes, corbata, bufanda, pasadores, alfileres, etc.
    - (2) Mujer.
      - (a) Prendas interiores de dormir: monillo, refajo, zagalejo, chamba, medias, camisas, etc.
      - (b) Prendas exteriores: traje, falda, blusa, jersey, camisa, zapatos (tacón y planos).
      - (c) Prendas accesorios: pañuelo, velo, manto, chal, mantilla, bufanda, abanico, abrigo, gabardina, impermeable, etc.
    - (3) Niños.
      - a) Mientras sea indistinto para niño o niña.
        - 1) Prendas interiores.
        - 2) Prendas exteriores.
        - 3) Prendas accesorias.
      - b) Niño.
        - 1) Prendas interiores.
        - 2) Prendas exteriores.
        - 3) Prendas accesorias.

- c) Niña.
  - 1) Prendas interiores.
  - 2) Prendas exteriores.
  - 3) Prendas accesorias.
- b. Vestido festivo (utilícese el esquema para E-II-C-3-a).
- c. Vestido de faena (utilícese el esquema para E-II-C-3-a).
- e. Otras clasificaciones del vestido.
  - (1) Según el material (tipo y calidad).
  - (2) Según manufactura (casera, modista, sastre o sastra, confeccionado).
  - (3) Según el status social.

### III. TECNICAS DE TRANSFORMACION

#### A. Cantería

1. *Materias primas:* piedras, cal, albero, etc.
2. *Instrumentos.*
  - a. Fabricado por el individuo.
  - b. Adquirido en el comercio.
3. *Técnicas (descripción).*
  - a. Con herramientas manuales.
  - b. Con herramientas mecánicas.
4. *Economía.*
  - a. Uso doméstico (decorativo y funcional).
  - b. Fines comerciales (decorativo y funcional).
  - c. Valor material de la producción.
5. *División del trabajo.*
  - a. Según sexo.
  - b. Según edad.

#### B. Fundición y Forja

1. *Materias primas:* hierro, latón, cobre, etc.
2. *Instrumentos.*
  - a. Fabricado por el individuo.
  - b. Adquirido en el comercio.
3. *Técnicas (descripción).*
  - a. Con herramientas manuales
  - b. Con herramientas mecánicas.
4. *Economía.*
  - a. Uso doméstico (decorativo y funcional).
  - b. Fines comerciales (decorativo y funcional).
  - c. Valor material.

5. *División del trabajo.*
  - a. Según sexo.
  - b. Según edad.

### C. Cestería

1. *Materias primas:* caña, palma, junco, mimbre, esparto, pita, etc.
  - a. Métodos de obtención.
    - (1) Técnicas.
    - (2) Instrumentos.
2. *Instrumentos para la elaboración.*
  - a. A mano.
  - b. Agujas y otros instrumentos.
3. *Técnicas de fabricación* (véase *Guía de Campo del Investigador Social*, fascículo III, pag. 225).
  - a. Preparación de la fibra.
  - b. Entretejido: tafetán sarga, arrollado, entrecruzado y hexagonal.
  - c. Espiral. sencilla, bifurcada, colmena, figura de ocho, «larga», figura de ocho cruzada cicloide.
4. *Economía.*
  - a. Uso doméstico (decorativo y funcional).
  - b. Fines comerciales (decorativo y funcional).
  - c. Valor material.
5. *División del trabajo.*
  - a. Según sexo.
  - b. Según edad.

### D. Tejidos (hilatura, tejido, costura, bordado y encaje)

1. *Materias primas:* hilos (algodón, lana, etc).
2. *Instrumentos.*
  - a. Huso, telar.
  - b. Agujas (de madera, hueso, acero, etc), lanzaderas, etc.
  - c. Máquinas de coser, hacer punto, «mundillo», etc.
3. *Técnicas.*
  - a. Tejido (alfombras, mantas, tapices, etc.).
  - b. Costura ( a mano y a máquina).
  - c. Bordado.
    - (1) Sobre tela: lagarterana, punto de cruz, incrustación.
    - (2) Sobre tul: mantillas, velos, etc.
    - (3) Sobre seda: mantones de manila.
    - (4) Bordado en oro y plata (vestiduras y ornamentos sagrados).
    - (5) Punto de sombra.

## d. Encaje.

- (1) De bolillo.
- (2) Ganchillo (crochet).
- (3) «Frivolité».

## e. Almidonado y planchado.

4. *Economía.*

- a. Uso doméstico (decorativo y funcional).
- b. Fines comerciales (decorativo y funcional).
- c. Valor material.

5. *División del trabajo.*

- a. Según sexo.
- b. Según edad.

**E. Cordelerías, redes y esteras**1. *Materias primas:* algodón, esparto, cáñamo, limo, palmas, juncos, etc.2. *Instrumentos:* Huso, rueca, aguja, etc.3. *Técnicas.*

- a. Preparación previa: enriado, engramado, macerado, cardado, teñido, etc.
- b. Fabricación de cuerdas.
- c. Redes.
- d. Esteras.
- e. Nudos y ataduras.

**F. Piel, pelo y lana**1. *Materias primas:* pieles de cabra, cordero, carnero, vaca, conejo, liebre, etc.2. *Instrumentos.*

- a. Fabricados por el individuo
- b. Fabricados en el comercio.

3. *Técnicas.*

- a. Preparación de la piel: secado, raspado, curtido, etc.
- b. Manufacturas de pieles y cueros.
  - (1) Prendas de vestir.
  - (2) Botas de vino, cartucheras, etc.
  - (3) Arneses.

4. *Economía.*

- a. Uso doméstico (decorativo y funcional).
- b. Fines comerciales (decorativo y funcional).
- c. Valor material.

5. *División del trabajo.*
  - a. Según sexo.
  - b. Según edad.

## **G. Cerámica**

1. *Materias primas:* arcilla, ocre, azufre, fosfato, sal, arena.
2. *Instrumentos.*
  - a. Horno.
  - b. Torno.
3. *Técnicas.*
  - a. Preparación de los materiales: limpiar, mezclar, triturar, amasar, etc.
  - b. Manufactura.
    - (1) A mano: revestido, modelado, enrollado.
    - (2) Con torno.
    - (3) Con molde.
  - c. Cocción.
  - d. Decoración.
    - (1) Vidriado.
    - (2) Pintado, estampado.
    - (3) Incisión, incrustación, calado.
    - (4) Pulimento.
  - e. Tipos.
  - f. Relación de objetos cerámicos y su uso.
4. *Economía.*
  - a. Uso doméstico (decorativo y funcional).
  - b. Fines comerciales (decorativo y funcional).
5. *División del trabajo.*
  - a. Según sexo.
  - b. Según edad.
  - c. Valor material

## **H. Otras industrias**

1. *Industrias derivadas del olivo.*
  - a. Materias primas: aceituna, cacahuete, etc.
  - b. Instrumentos.
    - (1) Tradicionales.
      - (a) Materiales.
      - (b) Fabricación y adquisición.
  - c. Técnicas.
    - (1) Tradicionales.
    - (2) Modernas.

- d. Edificaciones.
  - e. Industrias relacionadas (envasado de aceitunas, etc.)
  - f. Economía.
    - (1) División del trabajo
      - (a) Según sexo.
      - (b) Según edad.
    - (2) Valor material.
2. *Industrias alcohólicas* (fabricación de vinos y licores).
- a. Materias primas: uva, frutas, etc.
  - b. Instrumentos.
    - (1) Tradicionales.
      - (a) Materiales.
      - (b) Fabricación.
    - (2) Modernos.
  - c. Técnicas.
    - (1) Tradicionales.
    - (2) Modernas.
  - d. Edificaciones.
  - e. Industrias relacionadas.
  - f. Economía.
    - (1) División del trabajo
      - (a) Según sexo.
      - (b) Según edad.
    - (2) Valor material.
3. *Fabricación de pan.*
- a. Materias primas: harina de trigo, de centeno, etc.
  - b. Instrumentos.
    - (1) Tradicionales.
      - (a) Materiales.
      - (b) Fabricación.
    - (2) Modernos.
  - c. Técnicas.
    - (1) Tradicionales.
    - (2) Modernas.
  - d. Edificaciones.
  - e. Industrias relacionadas (repostería, pastelería, etc.).
  - f. Economía.
    - (1) División del trabajo
      - (a) Según sexo.
      - (b) Según edad.
    - (2) Valor material.

#### IV. HABITACION

##### A. Dentro del pueblo

##### 1. Construcciones para el hombre.

###### a. Vivienda.

###### (1) Construcción.

###### (a) Materiales.

- 1) Vegetales: madera, paja, ramas, cañas, hierbas, juncos, etc.
- 2) Aridos: arena, cal, yeso, cemento, ladrillo, piedra, albero, pizarra, carboncilla, grava, barro, uralita.
- 3) Metálicos: hierro, tela metálica, cinc, etc.

###### (b) Técnica.

- 1) Cimentación.
- 2) Armazón.
- 3) Albañilería.
- 4) Carpintería (puertas, ventanas, cierres, bisagras, celosías, etc.).
- 5) Instalación eléctrica.
- 6) Plomería.
- 7) Cristalería (ventanas, puertas, monteras, cierros).
- 8) Pintura y empapelado (materiales y colores; el aspecto decorativo en E-IV-A-1-a-(1)-(c)-).
- 9) Otros revestimientos. (madera, corcho, etc.).

###### (c) Decoración y aspecto exterior.

- 1) Piedra, ladrillo, azulejo, escayola, mármol, pintura.
- 2) Madera, corcho.
- 3) Hierro, cobre, bronce, latón, etc.
- 4) Fachada: puerta, ventanas, balcones, cancela, cornisa, alero, zócalo.

###### (d) Conservación y reparación.

###### (2) Tipos de viviendas.

###### (a) Según materiales de construcción.

- 1) Chozas (estaca y paja).
- 2) Mixtas.
- 3) De materiales de construcción.

###### (b) Según el número de familias.

- 1) Unifamiliares.
- 2) Plurifamiliares.

###### (c) Según el número de plantas.

- 1) De una planta.
- 2) De dos plantas.
- 3) De más de dos plantas.

###### (3) Distribución.

- (a) Zaguán.
- (b) Sala.
- (c) Corredor.
- (d) Comedor.

- (e) Cuarto de estar.
  - (f) Dormitorio de matrimonio.
  - (g) Otros dormitorios.
  - (h) Cocina.
  - (i) Despensa.
  - (j) Cuarto de aseo.
  - (k) Retrete.
  - (l) Patio.
  - (m) Jardín.
  - (n) Corral.
  - (o) Lavadero.
  - (p) Abrevadero.
  - (q) Establo.
  - (r) Gallinero.
  - (s) Cuarto de chismes.
  - (t) Bodega.
  - (u) Sótano.
  - (v) Escaleras.
  - (x) Soberado.
  - (y) Azotea.
- (4) Instalaciones (servicios y suministros).
- (a) Agua.
    - 1) Pozo (de cubo y bomba).
    - 2) Agua corriente.
    - 3) Agua de fuente.
    - 4) Agua de lluvia.
  - (b) Desagüe.
    - 1) Pozo negro.
    - 2) Alcantarillado.
    - 3) Inexistencia.
  - (c) Iluminación.
    - 1) Electricidad.
    - 2) Gas.
    - 3) Petróleo.
    - 4) Aceite.
    - 5) Carburo.
    - 6) Bujía.
  - (d) Calefacción.
    - 1) Chimenea.
    - 2) Fogón.
    - 3) Anafe.
    - 4) Hogar.
    - 5) Braserero.
    - 6) Calentador (eléctrico, gas, petróleo).
- (5) Mobiliario y ajuar.
- (a) Dormitorio matrimonio.
    - 1) Muebles: cama, ropero, cómoda, tocador, mesitas de noche, calzadoras, sillas, espárrago, perchas, arca, lámparas, espejo, alfombras, etc.

- 2) Elementos decorativos y religiosos: crucifijo, cuadros, imágenes, reliquias, rosarios, mariposas, flores naturales y artificiales, etc.
  - 3) Utensilios: juego tocador, orinal, jarra de agua, etc.
  - 4) Ropa: colchón y almohada, sábanas, colchas, edredón, salea, lienzo, visillos, cortinas, tapetes y cojines.
- (b) Otros dormitorios (seguir esquema anterior).
- (c) Cuarto de aseo.
- 1) Muebles: armario, banqueta, toallero, armarito, espejo, repisa, bombo ropa sucia, etc.
  - 2) Utensilios.
  - 3) Ropa: albornoz, toalla de baño, toallas, peinadores, etc.
- (d) Cocina.
- 1) Muebles: mesa, sillas, armario, despensa, platero, fresquera, cantarera, repisas, etc.
  - 2) Elementos decorativos: cacharros de cobre, almanaque, cuadros, reloj, cerámica, etc.
  - 3) Utensilios: cántaro, tinaja, botijo, lebrillo, cubo de basura, escoba, escobén, cogedor, estropajo, algofifa, rodillera, cubo, arena, productos droguería, plancha y planchero, etc.
  - 4) Ropa: paños, delantales, agarraderas, volantes, visillos, cortinas, manta y sábana de plancha, hule, etc.
- (e) Comedor.
- 1) Muebles: Mesa, sillas, vitrina, aparador, trinchadora, chinero, consola, nevera, frigorífico, repisas, alacenas, mueble-bar, lámparas, alfombras, reloj, etc.
  - 2) Elementos decorativos y religiosos: maceteros, macetas, flores, jarrones, objetos de plata, cobre, cerámica, loza, cristal, cena, imágenes, etc.
  - 3) Ropa: mantelería, hule, tapetes y pañitos, visillos, cortinas, cojines, etc.
- (f) Sala.
- 1) Muebles: tresillo, sillas, consola, mesa, piano, lámparas, alfombras, etc.
  - 2) Elementos decorativos y religiosos: cornucopias, espejos, cuadros, fotografías, jarrones, maceteros, flores, objetos de plata, cobre, cerámica, loza, cristal, imágenes, repisas, vitrinas, etc.
  - 3) Ropa: cortinas, visillos, tapetes y pañitos, cojines, etc.
- (g) Cuarto de estar.
- 1) Muebles: camilla, sillas, sillones, mecedora, máquina coser, costurero, mesitas, lámpara, pantalla, alfombras, etc.
  - 2) Elementos decorativos y religiosos: cuadros, imágenes, flores, objetos de cobre, plata, cerámica, loza, cristal, etc.
  - 3) Ropa: ropa de camilla, visillos, cortinas, etc.
- (h) Mobiliario y ajuar en lugares no determinados.
- 1) Muebles: librería, cama plegable, paraguero, arca, biombo, jaulas, etc.
  - 2) Utensilios: radio, televisión, teléfono, ceniceros, macetas, etc.
- (i) Patio (describir enseres si los hay).
- (j) Lavadero ( describir elementos propios del lavado).
- (k) Bodega (sólo para depósito y no fabricación).

## b. Edificios y servicios públicos.

## (1) Edificios.

- (a) Religiosos.
  - 1) Iglesia.
  - 2) Convento.
  - 3) Asilo.
- (b) Escuelas.
  - 1) Públicas.
  - 2) Privadas.
- (c) Ayuntamiento y juzgados.
- (d) Correos, telégrafos, teléfonos.
- (e) Casa-cuartel Guardia Civil.
- (f) Matadero.
- (g) Mercado.
- (h) Comedores.
- (i) Hospital, dispensario.
- (j) Cementerio.
- (k) Estaciones (ferrocarril y autobús).
- (l) Plazas y parques.
- (m) Fuentes, lavaderos, abrevaderos.

## (2) Servicios.

- (a) Agua.
  - 1) Obtención.
  - 2) Conducción.
  - 3) Desagüe.
- (b) Iluminación.
  - 1) Fuentes de energía.
  - 2) Conducción.
  - 3) Instalación y alumbrado (tipos de farolas, bombillas, etc.).
- (c) Limpieza.
  - 1) Barrido y riego de calles.
  - 2) Recogida de basuras a domicilio.
  - 3) Vaciaderos.
- (d) Servicios de jardines y embellecimiento.

## c. Edificios comerciales.

## (1) Tiendas.

- (a) Comestibles.
- (b) Carnicería y pescadería.
- (c) Panadería.
- (d) Lechería.
- (e) Droguería y perfumería.
- (f) Ferretería.
- (g) Tejido.
- (h) Mercería.
- (i) Carbonería.
- (j) Confitería y pastelería.

- (k) Puestos y quioscos.
  - (l) Bares y tabernas.
  - (m) Farmacia.
  - (n) Barbería y peluquería.
  - (o) Estanco.
  - p) Fonda y posada.
- (2) Recreativos y culturales.
- (a) Casino.
  - (b) Biblioteca.
  - (c) Cine y teatro.
  - (d) Billares y futbolines.
  - (e) Instalaciones deportivas.
- (3) Banco y Caja de Ahorros.
- (4) Edificios industriales.
- (a) Talleres.
    - 1) Herrería.
    - 2) Carpintería.
    - 3) Taller mecánico (bicicletas, tractores, etc.).
    - 4) Hojalatería.
  - (b) Fábricas e industrias.
    - 1) Molinos.
    - 2) Aceites y jabones.
    - 3) Ladrillos.
    - 4) Hielo.
    - 5) Horno de pan.
    - 6) Lagares y bodegas.
    - 7) Salazón y pescados.
    - 8) Chacina.
    - 9) Secaderos de tabaco.
    - 10) Fibras industriales.
2. *Construcciones para animales.*
- a. Materiales.
    - (1) Vegetales.
    - (2) Aridos.
    - (3) Metálicos.
  - b. Técnica.
    - (1) Cimentación.
    - (2) Armazón.
    - (3) Albañilería.
    - (4) Carpintería.
    - (5) Instalación eléctrica.
    - (6) Plomería.
    - (7) Cristalería.
    - (8) Pintura y encalado.
    - (9) Otros revestimientos.
    - (10) Decoración y aspecto exterior.
    - (11) Conservación y reparación.

## c. Tipos (según animales).

- (1) Caballerizas.
- (2) Establos.
- (3) Porquerizas y cebaderos.
- (4) Gallineros.
- (5) Cobertizos.
- (6) Conejeras (de superficie y subterráneas).
- (7) Palomares.
- (8) Perreras.

3. *Construcciones para depósito.*

## a. Materiales.

## b. Técnica.

## c. Tipos.

- (1) Para productos agrícolas.
  - (a) Graneros y silos.
  - (b) Heno y paja (pajares y almiaras).
  - (c) Leña y carbón.
  - (d) Bodegas (exclusivamente para depósitos).
  - (e) Frutas.
- (2) Para instrumentos agrícolas.
  - (a) Aperos.
  - (b) Vehículos.

**B. Habitación en el campo**1. *Construcciones para el hombre* (El detalle de los siguientes apartados véase en E-IV-A-1).

## a. Construcción.

- (1) Materiales.
  - (a) Vegetales.
  - (b) Aridos.
  - (c) Metálicos.
- (2) Técnicas.
  - (a) Cimentación.
  - (b) Armazón.
  - (c) Albañilería.
  - (d) Carpintería.
  - (e) Instalación eléctrica.
  - (f) Plomería.
  - (g) Cristalería.
  - (h) Pintura y empapelado.
  - (i) Otros revestimiento.
- (3) Decoración y aspecto exterior.
  - (a) Piedra, ladrillo, azulejo, escayola, mármol, pintura.
  - (b) Madera, corcho.
  - (c) Hierro, cobre, bronce, latón. etc.

- (d) Fachada: puerta, ventanas, balcones, cancela, cornisa, alero, zócalo.
- (4) Conservación y reparación.
- b. Tipos de viviendas en el campo.
  - (1) Viviendas permanentes.
    - (a) Según materiales de construcción.
      - 1) Chozas.
      - 2) Mixtas.
      - 3) De materiales de construcción.
      - 4) El cortijo.
        - a) Plano y distribución.
        - b) Instalaciones especiales (herrería, molino, capilla, escuela, etc.).
  - (2) Viviendas de temporada.
    - (a) Para faenas agrícolas.
    - (b) Para faenas ganaderas.
    - (c) Caza y pesca.
    - (d) Veraneo.
- c. Distribución.
  - (1) Zaguán.
  - (2) Sala.
  - (3) Corredor.
  - (4) Comedor.
  - (5) Cuarto de estar.
  - (6) Dormitorio de matrimonio.
  - (7) Otros dormitorios.
  - (8) Cocina.
  - (9) Despensa.
  - (10) Cuarto de aseo.
  - (11) Retrete.
  - (12) Patio.
  - (13) Jardín.
  - (14) Corral.
  - (15) Lavadero.
  - (16) Abrevadero.
  - (17) Establo.
  - (18) Gallinero.
  - (19) Cuarto de chismes.
  - (20) Bodega.
  - (21) Sótano.
  - (22) Escaleras.
  - (23) Soberado.
  - (24) Azotea.
- d. Instalaciones (suministros y servicios).
  - (1) Agua.
    - (a) Pozo (de cubo y bomba).
    - (b) Agua lluvia.
    - (c) Agua de arroyo o río.
  - (2) Desagüe.

- (a) Pozo negro.
  - (b) Campo abierto.
- (3) Iluminación.
- (a) Electricidad.
  - (b) Gas.
  - (c) Petróleo.
  - (d) Aceite.
  - (e) Carburo.
  - (f) Bujía.
- (4) Calefacción.
- (a) Chimenea.
  - (b) Fogón.
  - (c) Anafe.
  - (d) Hogar.
  - (e) Braseró.
  - (d) Calentador (eléctrico, gas, petróleo).
  - (e) Mobiliario y ajuar.
- (1) Dormitorio matrimonial.
  - (2) Otros dormitorios.
  - (3) Cuarto de aseo.
  - (4) Cocina.
  - (5) Comedor.
  - (6) Sala.
  - (7) Cuarto de estar.
  - (8) Mobiliario y ajuar en lugares determinados.
  - (9) Patio.
  - (10) Lavadero.
  - (11) Bodega.
2. *Construcciones para animales* (en el campo).
- a. Materiales.
  - b. Técnica.
  - c. Tipos (según animales).
- (1) Caballerizas.
  - (2) Establos.
  - (3) Porquerizas y cebaderos.
  - (4) Gallineros.
  - (5) Cobertizos.
  - (6) Conejeras (superficie y subterráneas).
  - (7) Palomares.
  - (8) Perreras.
  - (9) Picaderos.
  - (10) Cerrados y tentaderos.
  - (11) Tinador.
  - (12) Aprisco, cabrerizo.
  - (13) Abrevaderos.
3. *Construcciones para depósito* (en el campo).
- a. Materiales.
  - b. Técnica.

- c. Tipos (según el producto).
  - (1) Productos agrícolas.
    - (a) Graneros y silos.
    - (b) Heno y paja (pajares y almiarés).
    - (c) Leña y carbón.
    - (d) Bodegas (sólo depósito).
    - (e) Frutas.
  - (2) Instrumentos agrícolas.
    - (a) Aperos.
    - (b) Vehículos.

- 4. *Otras construcciones.*
  - a. Materiales.
  - b. Técnica.
  - c. Tipos (según su función).
    - (1) Era.
    - (2) Pozo y noria.
    - (3) Hornos (no industrial).
    - (4) Molino (no industrial).
    - (5) Casilla del Transformador.

## V. TRANSPORTE

### A. Humano

#### 1. Método.

- a. Carga.
  - (1) Sobre la cabeza.
  - (2) Frente.
  - (3) Cuello.
  - (4) Hombro.
  - (5) Pecho.
  - (6) Bandolera.
  - (7) Mano.
  - (8) Cuadril.
- b. Tracción.
  - (1) Con ruedas.
  - (2) Arrastrando.

#### 2. Instrumentos.

- a. Para cargar (colocar la carga sobre la persona o vehículo).
  - (1) A mano.
  - (2) Pala.
  - (3) Biello.
  - (4) Grúa.
- b. Para portear.
  - (1) A mano.

- (2) Pala.
  - (3) Calderos, barriles.
  - (4) Espuertas.
  - (5) Bolsas.
  - (6) Alforjas.
  - (7) Costales.
  - (8) Mochilas.
  - (9) Cántaros, damajuanas.
  - (10) Carretillas, carros.
- c. Auxiliares.
- (1) Almohadillas de cabezas.
  - (2) Cuerdas.
  - (3) Palo sobre hombros (balancín).
  - (4) Rodillos.
- d. Materiales.
- e. Tipos.
- f. Fabricación.

## B. Animal (especificar animal)

### 1. Método.

- a. Carga (según animal).
- b. Tracción (según animal).
  - (1) Con ruedas.
    - (a) Carros y carretas.
    - (b) Pipas.
    - (c) Coches.
  - (2) Arrastre.
- c. Con silla (para personas).

### 2. Instrumentos.

- a. Para cargar (colocar la carga sobre el animal o vehículo).
  - (1) A mano
  - (2) Pala.
  - (3) Bieldo.
  - (4) Grúa.
- b. Para portear.
  - (1) Serones.
  - (2) Angarillas.
  - (3) Sacos.
- c. Auxiliares.
  - (1) Aparejos.
  - (2) Albardas.
  - (3) Sillas.
  - (4) Yugos.
  - (5) Látigos.

- (6) Pica (para bueyes).
  - (7) Calzos.
  - (8) Manta.
  - (9) Gritos y voces.
  - (10) Campanilla.
- d. Materiales.
  - e. Tipos.
  - f. Fabricación.

### C. Tracción mecánica

- 1. *Vehículos.*
  - a. Tipos.
    - (1) Bicicletas.
    - (2) Motos.
    - (3) Coches.
    - (4) Camiones.
    - (5) Autobuses.
    - (6) «Jeep».
    - (7) Furgonetas, camionetas.
    - (8) Tractores.
    - (9) Motocarro.
    - (10) Remolque.
  - b. Conservación y reparación.
- 2. *Instrumentos para cargar los vehículos.*
  - a. A mano
  - b. Pala.
  - c. Biello.
  - d. Grúa.
- 3. *Conservación y reparación.*

### D. Navegación

- 1. *Según medio.*
  - a. Fluvial.
  - b. marítima.
- 2. *Métodos.*
  - a. Remos.
  - b. Vela.
  - c. Motor.
  - d. Por arrastre desde tierra.
  - e. Con pértigas.
- 3. *Tipos de embarcación.*
  - a. Balsas.
  - b. Canoas.
  - c. Barcas.

- d. Botes.
- e. Piragüas, etc.

4. *Instrumentos.*

- a. Remos.
- b. Velas.
- c. Cuerdas, amarras.
- d. Anclas.
- e. Otros.

5. *Conservación y reparación.*

- a. Pintura.
- b. Calafateado.
- c. Carenado.

**E. Vías de comunicación**

1. *Relación.*

- a. Sendas.
- b. Veredas.
- c. Caminos.
- d. Carreteras.
- e. Puentes.
- f. Puertos.

2. *Típos.*

a. Según material

- (1) Tierra.
- (2) Piedras.
- (3) Asfalto.
- (4) Madera.
- (5) Metal.

b. Según su uso.

- (1) Para personas.
- (2) Para animales.
- (3) Para vehículos.

3. *Técnica de construcción.*

- a. Con medios humanos.
- b. Con medios mecánicos.
- c. Con medios animales.

4. *Reparación, conservación y estado.*

**F. Medios de comunicación (servicios de comunicación y transporte)**

1. *Entre pueblo y capital.*

2. *Entre pueblo y pueblos vecinos.*

3. *Entre pueblos y fincas del término.*
4. *Entre fincas.*
5. *Dentro del pueblo.*

## S. SOCIOLOGIA (ORGANIZACION SOCIAL)

### I. LA FAMILIA

#### A. Matrimonio

##### 1. *Cortejo.*

- a. Ocasiones y lugares de reunión: Fiestas, ferias, romerías, misas, paseos, etc.
- b. Edades medias y extremas.
- c. Formas: endogamia y exogamia (de clases, de asociaciones, geográficas).
- d. Actuación.
  - (1) De los pretendientes.
  - (2) De los familiares y amigos como intermediarios.
- e. Influencia de los familiares (positiva y negativa).
- f. Influencia de los convencionalismos (positiva y negativa).
- g. Razón del cortejo.
  - (1) Por amor.
  - (2) Por conveniencias sociales.
  - (3) Por conveniencias económicas.

##### 2. *Noviazgo.*

- a. Duración.
- b. Ceremonia, regalos, símbolos.
- c. Conducta.
  - (1) De la novia (distinguir en caso de ausencia del novio).
  - (2) Del novio.
  - (3) Entre los novios.
    - (a) Lugar de reunión, hora y frecuencia.
    - (b) Otros modos de comunicarse: recodos, teléfono, etc.
    - (c) Rupturas no definitivas (casos más frecuentes).
    - (d) Paces.
    - (e) Porcentajes y motivos de rupturas definitivas.
    - (f) Relaciones sexuales prematrimoniales.
  - (4) Conducta de la familia política.
  - (5) Conducta del novio y de la novia con la familia política.
- d. Preparación para el matrimonio.
  - (1) Religioso.
  - (2) Material.
  - (3) Sexual.
  - (4) Social.
- e. Aportaciones.

- (1) Dote.
  - (2) Ajuar.
  - (3) Vivienda.
  - (4) Mobiliario.
  - (5) Regalos de familiares y amigos.
- f. Preliminares de la boda.
- (1) Petición de mano.
  - (2) «Dichos» y convite.
  - (3) Amonestaciones.
  - (4) Despedida de soltero.
  - (5) Fuga (tener en cuenta reacción social y familiar).
  - (6) Matrimonio precipitado.
  - (7) Importancia social de la virginidad.
3. *Boda y luna de miel.*
- a. La ceremonia.
- (1) Epoca y lugar preferidos.
  - (2) El vestido y su significado.
  - (3) Salida y camino de la Iglesia.
  - (4) Matrimonio civil.
  - (5) Ceremonial de la boda: oficiantes, padrinos, testigos, cortejo, invitados.
  - (6) Costumbres y ritos simbólicos (arroz, trigo, etc).
  - (7) Fotografías.
  - (8) Convite (especificar quién lo paga y en qué consiste).
  - (9) Regalos después de la boda.
- b. La luna de miel.
- (1) Viaje o equivalente.
  - (2) Llegada de los novios al hogar.
  - (3) Vida diaria de los recién casados.
    - (a) Residencia durante el día y la noche.
    - (b) Comidas (quién las prepara y donde).
    - (c) Actividades propias de la mujer.
    - (d) Actividades propias del hombre.
    - (e) Prácticas y costumbres simbólicas o mágicas para la felicidad de los novios.
- B. Otras formas de matrimonio**
1. *Matrimonios secundarios*
- a. Matrimonio de viudo.
  - b. Matrimonio de viuda.
  - c. Tiempo mínimo desde el fallecimiento del cónyuge.
  - d. Cortejo.
  - e. Boda y luna de miel
  - f. Reacción social.
  - g. reacción de los hijos del primer matrimonio.
2. *Matrimonio por poderes.*
- a. Causas.
  - b. Índice de frecuencia.

- c. Boda (características peculiares)
  - e. Reacción social.
3. *Matrimonio en intercambio* (entre hermanos de dos familias).
    - a. Motivos.
    - b. Características especiales.
    - c. Reacción social
  4. *Uniones*.
    - a. Motivos (económicos, por incultura, etc.).
    - b. Formas en que se realizan estas uniones.
    - c. Reacción social hacia la pareja y hacia los hijos.
    - d. Actitud de los hijos respecto a los padres.
    - e. Regularización de las uniones (causas: seguros sociales, misiones, etc.).

### C. Familia nuclear

1. *Residencia*.
  - a. Neolocal.
  - b. Patrilocal.
  - c. Matrilocal.
  - d. Razones que determinan cada tipo de residencia.
2. *Actividades propias*
  - a. Del marido
  - b. De la esposa.
  - c. De los hijos varones.
  - d. De las hijas.
  - e. Actividades de la familia en conjunto:
    - (1) Económicas.
    - (2) Sociales.
    - (3) Religiosas.
3. *Relaciones entre los esposos*.
  - a. Derechos, deberes y privilegios del marido.
  - b. Derechos, deberes y privilegios de la esposa.
  - c. Patrones de conducta entre esposos.
  - d. Relaciones sexuales.
    - (1) Dentro del matrimonio.
    - (2) Extramatrimoniales (en su aspecto de 'delito').
4. *Relaciones entre padres e hijos*.
  - a. Patrones de conducta del padre hacia los hijos varones y viceversa.
  - b. Patrones de conducta del padre hacia las hijas y viceversa.
  - c. Patrones de conducta de la madre hacia los hijos varones y viceversa.
  - d. Patrones de conducta de la madre hacia las hijas y viceversa.
5. *Relaciones entre hermanos*.
  - a. Entre hermano y hermano.
  - b. Entre hermano y hermana.
  - c. Entre hermana y hermana.

6. *Relaciones de la familia con la parentela.*
  - a. Del esposo con sus parientes de sangre.
  - b. Del esposo con sus parientes políticos.
  - c. De la esposa con sus parientes de sangre.
  - d. De la esposa con sus parientes políticos.
  - e. De los hijos con la parentela.
  
7. *Relaciones de la familia con la comunidad.*
  - a. Patrones de conducta.
  - b. Apodos.
    - (1) Diferencia entre la forma de llamar a una persona y la forma de referirse a ella.
    - (2) Razones y reacción al apodo.

#### **D. El parentesco y la parentela**

1. *Concepción y alcance del parentesco.*
  
2. *Patrones de conducta.*
  - a. Abuelos y nietos.
  - b. Tíos y sobrinos.
  - c. Primos.
  - d. Suegros, yernos y nueras. (véase S-I-C-6).
  - e. Cuñados.
  
3. *Parentesco espiritual y patrones de conducta.*
  - a. Padrinazgo.
  - b. Compadrazgo.
  - c. Razones determinantes de la elección; importancia social.

#### **E. Estructura social**

1. *Status del individuo.*
  - a. Según sexo.
  - b. Edad.
  - c. Bienes económicos.
  - d. Profesión.
  - e. Cargo (político, religioso, social)
  - f. Cualidades humanas.
  - g. Tradición Familiar.
  - h. Nacimiento (hijos naturales, de padre desconocido, etc.).
  - i. Tipos humanos (el tonto, la beata, el pobre profesional, etc.).
  
2. *El grupo.*
  - a. Determinación de los grupos.
    - (1) Según sexo.
    - (2) Edad.
    - (3) Bienes económicos.
    - (4) Profesión.
    - (5) Aficiones: (caza, pesca, etc.).
    - (6) Vecindad.

- (7) La pandilla.
- (8) Asociaciones.

- (a) Religiosas.
- (b) Deportivas.
- (c) Casinos.

b. Relaciones de los grupos.

- (1) Relaciones del grupo con la comunidad.
- (2) Relaciones de los grupos entre sí.
- (3) Permeabilidad del grupo.

3. *Estratificación social.*

a. Definición de las clases.

b. Conciencia de clase.

c. Delimitación de las clases según sus:

- (1) Derechos.
- (2) Poderes.
- (3) Privilegios.
- (4) Obligaciones.

d. Delimitación de las clases según:

- (1) Ocupaciones.
- (2) Riqueza.
- (3) Residencia, vivienda, ajuar.
- (4) Actividades no profesionales.
- (5) Diversiones y lugares de reunión y diversión.
- (6) Vestido, comida, bebida.
- (7) Medios de transporte.
- (8) Nivel de instrucción y centros de enseñanza.
- (9) Religiosidad.

e. Movilidad social y relaciones entre clases.

(1) Razones que se oponen al cambio de clases.

- (a) Económicas.
- (b) Sociales.
- (c) Culturales.
- (d) Otras.

(2) Medios que permiten el elevarse de clase.

- (a) Por herencia.
- (b) Por adopción.
- (c) Por matrimonio.
- (d) Por talento.
- (e) Gradualmente.

(3) Descenso de clase y sus causas.

f. Relaciones entre clases.

- (1) Lugares de relación (iglesia, casino, bares, espectáculos, escuelas, etc.).
- (2) Ocasiones de relación (Fiestas, ceremonias religiosas y profanas, etc.).
- (3) Lugares y acontecimientos en que no se da la relación entre clases.

4. *Relaciones del pueblo con comunidades vecinas.*

## F. El ciclo vital

1. *Medidas para evitar la descendencia.*
  - a. Prácticas anticonceptivas.
    - (1) Científicas.
    - (2) Consuetudinarias.
  - b. Aborto.
    - (1) Por medios científicos.
    - (2) Por medios coonsuetudinarios.
  - c. Razones para evitar la descendencia.
    - (1) Económicas.
    - (2) Por enfermedad.
    - (3) Por egoísmo.
  - d. Actitud y condena social ante estas medidas.
2. *La concepción.*
  - a. Esterilidad y fertilidad (actitud ante ellas).
  - b. El sexo: preferencias y formas y creencias para influir en él.
3. *El embarazo.*
  - a. Conducta de la embarazada.
    - (1) Dieta.
    - (2) Antojos.
    - (3) Trabajos.
    - (4) Otras actividades.
  - b. Actitud de los demás: esposo, hijos, familia, comunidad.
4. *El nacimiento.*
  - a. Parto (personas que participan, actitud del marido, baño, perforación orejas, etc.).
  - b. El bautizo (los padrinos. véase en S-I-D-3).
    - (1). Elección de nombre.
    - (2). Ceremonia religiosa.
    - (3). Celebración.
  - c. Cuidado del niño en el primer año.
    - (1) Alimentación.
    - (2) Vestido y cama.
    - (3) Higiene.
    - (4) Lenguaje y locomoción.
5. *Infancia (especificar sexo y clase social).*
  - a. Educación (diferencias siempre familiar o escolar).
    - (1) Máximas y consejos.
      - (a) Positivos.
      - (b) Negativos.
    - (2) Actitud de los padres y maestros.
      - (a) Actitud responsable.

- (b) Actitud tolerante.
  - (c) Actitud excesivamente tolerante (mimos).
  - (d) Actitud indiferente.
- (3) Reprensiones y castigos.
- (a) Causas.
  - (b) Formas y frecuencias.
  - (c) Ejecutores.
- b. Vida social.
- (1) Amistades.
  - (2) Pandillas y sus actividades.
  - (3) Juegos y deportes (exclusivamente infantiles).
- (a) Individuales.
  - (b) Colectivos.
  - (c) Canciones (la letra véase en A-I-B-2).
  - (d) Juguetes (fabricación y adquisición).
  - (e) Imitación de adultos.
- c. Vida antisocial.
- (1) Riñas y peleas.
- (a) Causas y frecuencia.
  - (b) Formas.
  - (c) Actuación de los adultos.
  - (d) Desenlace.
  - (e) Paces.
- (2) El niño retraído.
  - (3) El niño antisocial.
- d. Vida sexual.
- (1) Actitud ante el sexo contrario.
  - (2) Concepto y manifestación del pudor.
  - (3) Conocimiento y creencias sobre el sexo y la reproducción.
  - (4) Actos sexuales.
  - (5) Actitud de los adultos frente a los niños.
6. *Pubertad* (especificar sexo y clase social: se considerará la pubertad como crisis, no como período de edad).
- a. Cambios que se operan.
- (1) Fisiológico.
  - (2) Psíquicos.
  - (3) Sociales (conducta).
- b. Vida Sexual.
- (1) Actitud ante el sexo contrario.
  - (2) Concepto y manifestación del pudor.
  - (3) Conocimiento y creencias sobre el sexo y la reproducción.
  - (4) Actos sexuales.
7. *Juventud* (especificar sexo y clases social).
- a. Educación (diferenciar siempre familiar y escolar).
- (1) Máximas y consejos.

- (a) Positivos.
- (b) Negativos.
- (2) Actitud de los padres y maestros.
  - (a) Actitud responsable.
  - (b) Actitud tolerante.
  - (c) Actitud excesivamente tolerante (mimos).
  - (d) Actitud indiferente.
- (3) Reprensiones y castigos.
  - (a) Causas.
  - (b) Formas y frecuencias.
  - (c) Ejecutores.
- b. Vocación y retribución económica.
  - (1) La vocación y la realidad.
  - (2) Preocupación económica.
  - (3) Actividades remuneradas.
- c. Vida social.
  - (1) Amistades (del mismo y del sexo contrario).
  - (2) Pandillas y sus actividades.
  - (3) Juegos, deportes y diversiones (exclusivamente los propios de esta edad).
    - (a) Individuales.
    - (b) Colectivos.
    - (c) Canciones (especificar tipos y temas, la letra (véase A-I-B-2)).
- d. Vida antisocial.
  - (1) Riñas y peleas.
    - (a) Causas y frecuencia.
    - (b) Formas.
    - (c) Actuación de los adultos.
    - (d) Desenlace.
    - (e) Paces.
  - (2) El muchacho retraído.
  - (3) El muchacho antisocial.

8. *Matrimonio* (véase S-I-A).

9. *Solterones* (distinguir sexo).

- a. Edad en que se entra en esta categoría.
- b. Causas.
- c. Actividades propias.
  - (1) Profesionales.
  - (2) No profesionales.
- d. Vida social.
  - (1) Diversiones.
  - (2) Sitios y personas de reunión.
- e. Vida sexual.
- f. Actitud del solterón frente a la comunidad.
- g. Actitud de la comunicad frente al solterón.

10. *Viudos (distinguir por sexo).*

- a. Residencia.
- b. Actividades.
  - (1) Profesionales.
  - (2) No profesionales.
  - (3) Con respecto a los hijos.
- c. Vida social
  - (1) Diversiones.
  - (2) Sitios y personas de reunión.
- d. Vida sexual.
- e. Actitud del viudo frente a la comunidad.
- f. Actitud de la comunidad frente al viudo.
- g. Matrimonio secundario (véase S-I—B-1).

11. *La ancianidad.*

- a. Comienzo de la «ancianidad».
  - (1) En el hombre.
  - (2) En la mujer.
- b. Retiro de la vida activa.
- c. Mantenimiento.
- d. Cuidado del anciano enfermo.
- e. Actividades sociales.
  - (1) Asociación entre ancianos.
  - (2) Ancianos solitarios.
  - (3) Cuidado de los nietos.
- f. Actividades públicas (consejos, juicios, etc).
- g. Otras actividades (ejemplo manuales).
  - (1) Por entretenimiento.
  - (2) Con fines económicos.
- h. Actitud del anciano frente a su familia y frente a la comunidad.
- i. Actitud de la familia y de la comunidad frente al anciano (tratamiento, obediencia, respeto, abandono etc.).
- j. Prerrogativas de los ancianos.
- k. Restricciones impuestas a los ancianos.

12. *Enfermedades y accidentes.*

- a. Condiciones sanitarias.
  - (1) Posibles causas de enfermedad.
    - (a) El medio natural.
    - (b) La dieta.
    - (c) Condiciones de trabajo.
    - (d) Falta de servicios públicos (alcantarillado, agua corriente, etc).
    - (e) Falta de higiene personal
    - (f) Por contagio.
  - (2) Enfermedades (frecuencia y porcentajes de casos). Consideraciones por edades según el orden para el ciclo vital.
    - (a) Endémicas.

- (b) Epidémicas.
- (c) Crónicas (con respecto al individuo).
- (d) Circunstanciales.
- (3) Servicios sanitarios.
  - (a) Médicos.
  - (b) Practicantes.
  - (c) Matronas.
  - (d) Enfermeras.
  - (e) Dispensarios, rayos X, farmacia, etc.
- (4) Accidentes y enfermedades laborales.
  - (a) Causas.
    - 1) Puramente profesionales (ej. silicosis).
    - 2) Fortuitos.
    - 3) Por imprudencia.
- b. El individuo enfermo.
  - (1) Relaciones y actitudes del enfermo.
    - (a) Con el médico, practicante, enfermera, etc.
    - (b) Con la familia.
    - (c) Con la comunidad.
    - (d) Con el cura (enfermos graves o incurables).
  - (2) Relaciones y actitudes del médico, prácticamente, enfermera, etc.
    - (a) Con la familia.
    - (b) Con la comunidad.
    - (c) Con el cura (respecto a los enfermos graves o incurables).

13. *Muerte.* (Homicidios y asesinatos véanse en S-H-1)

- a. Tipos.
  - (1) Por la edad.
  - (2) Enfermedad.
  - (3) Accidente.
- b. Agonía y fallecimiento.
  - (1) Actitud del agonizante.
  - (2) Actitud de los que le rodean.
- c. Preparación del cadáver.
  - (1) Personas que intervienen y su actuación.
  - (2) La mortaja.
  - (3) El ataúd.
- d. La vela del cadáver.
  - (1) Lugar y disposición del cadáver.
  - (2) Actitud de la familia y protocolo.
  - (3) Las «plañideras».
- e. Traslado y entierro.
  - (1) Traslado.
    - a) A hombros.

- b) En coche.
  - c) A caballo.
  - d) En parihuela.
- (2) El cortejo (duelo y acompañantes).
- (3) Actitud de la comunidad.
- f. El funeral.
- g. La tumba y la lápida.
- (1) Situación: en la pared o en la tierra.
  - (2) Texto de la lápida.
  - (3) Lápida y adornos.
- h. El duelo.
- (1) Duración del periodo de duelo según el grado de parentesco.
  - (2) Vestidos especiales (luto) y su duración
  - (3) Otras formas exteriores de luto.

**G. Ciclo diario** (sucesión de las actividades ordinarias de un día típico)

1. *Niños.*
- a. Horas de sueño.
    - (1) Durante la noche.
    - (2) La siesta.
  - b. Tiempo libre.
    - (1) Paseo.
    - (2) Juegos.
    - (3) Otras actividades.
  - c. La comida.
    - (1) Número y horario de comidas: su importancia relativa.
    - (2) Reunión con la familia en la comida.
  - d. Bebidas.
  - e. Trabajo.
    - (1) Horario escolar.
    - (2) Otras obligaciones: naturaleza y horario.
2. *Adultos* (se incluye las mujeres y los muchachos y muchachas cuando realizan las mismas actividades que el hombre).
- a. Horas de sueño.
    - (1) Durante la noche.
    - (2) La siesta.
  - b. Tiempo libre.
    - (1) Paseo.
    - (2) Juegos.
    - (3) Otras actividades.
  - c. La comida.
    - (1) Número y horario de comidas: su importancia relativa.
    - (2) Reunión con la familia en la comida.

- d. Bebidas.
    - (1) Horario.
    - (2) Lugar.
    - (3) Compañía.
  - e. Trabajo.
    - (1) Horario (especificar estación y profesión).
    - (2) Rutina del «parado».
    - (3) Rutina del vago.
3. *La mujer en la casa* (madre e hijas adultas).
- a. Horas de sueño.
    - (1) Durante la noche.
    - (2) La siesta.
  - b. Tiempo libre.
    - (1) Paseo.
    - (2) Juegos.
    - (3) Otras actividades.
  - c. La comida: número y horario de comidas; su importancia relativa.
  - d. Bebidas.
    - (1) Ocasiones.
    - (2) Lugar.
    - (3) Compañía.
4. *Rutina diaria de los ancianos.*
5. *Rutina del día de fiesta.* (fiestas y ferias anuales véase en A-I-E-1-c).
- a. Alteraciones del horario.
  - b. Misa: horario y asistentes según clase social, edad, etc.
  - c. Paseo.
    - (1) Por la mañana (lugar y horario).
    - (2) Por la tarde (lugar y horario).
    - (3) Por la noche (lugar y horario).
  - d. Comida (horario especial, personas que se sientan a la mesa, etc).
  - e. Bebidas (horario, lugar y compañía).
  - f. Diversiones (cine, fútbol, etc).

## H. Orden social

- 1. *Delitos y sanciones* (distinguir los «intentos» y especificar causas, porcentajes, métodos y condena social).
  - a. Delitos contra la integridad física.
    - (1) Aborto e infanticidio.
    - (2) Asesinato.
    - (3) Suicidio.
    - (4) Mutilación.
    - (5) Heridas.
    - (6) Riñas.

- b. Delitos contra la persona.
  - (1) Calumnia y murmuración.
  - (2) Libelo.
  - (3) Insultos.
- c. Delitos sexuales y contra la familia.
  - (1) Seducción y violación.
  - (2) Adulterio.
  - (3) Prostitución.
  - (4) Incesto.
  - (5) Sodomía.
  - (6) Abandono o descuido del cónyuge y los hijos.
- d. Delitos contra la propiedad.
  - (1) Hurto.
  - (2) Robo.
  - (3) Fraude.
  - (4) Desfalco.
  - (5) Incendio.
  - (6) Daños contra la cosecha o el ganado.
- e. Incumplimiento de obligaciones y otros delitos.
  - (1) Ruptura injustificada de contratos.
  - (2) Falta de pago de las deudas.
  - (3) Incumplimiento de promesas (las promesas religiosas (véase en A-IV-C-1 y 2).
  - (4) Mentiras.
  - (5) Trampas en los juegos (infantiles y de adultos).
- f. Delitos contra la religión (sólo los castigados por la Ley).
  - (1) Robo sacrílego.
  - (2) Blasfemia.
  - (3) Otros.

## **I. Etiquetas y reglas de hospitalidad** (según sexo, edad y rango)

1. *Saludos reverenciales.*
2. *Fórmulas y tratamientos* (presentaciones, encuentros, despedidas, pésames, felicitaciones, etc.).
3. *Etiqueta de la mesa.*
4. *Etiqueta en el vestir.*
5. *Etiqueta en la iglesia y otros lugares públicos.*
6. *Cortesía especial según sexo, edad y rango.*
7. *Normas de decencia y pudor en las funciones fisiológicas y en las conversaciones.*
8. *Hospitalidad.*

- a. Visitas.
  - (1) Visitas por parentesco o amistad íntima.
  - (2) Visitas de cumplido («pésames», agradecimiento, etc.).
  - (3) Recepción y agasajo de los visitantes en cada caso.
- b. Otras manifestaciones de la hospitalidad.
  - (1) Reuniones y fiestas (onomástica, cumpleaños, etc.).
  - (2) Ofrecimiento de comida y bebida.
  - (3) Obsequios en relación con celebraciones.
- c. Actitud hacia el forastero.

## J. El trabajo y la propiedad

### 1. Abundancia o escasez de trabajo.

- a. El paro y sus causas.
  - (1) Estacional.
  - (2) Intermittente.
  - (3) Tecnológico.
- b. Emigración e inmigración.
  - (1) Causas.
  - (2) Frecuencia y alcance geográfico.
  - (3) Consecuencias económicas y sociales.
  - (4) El emigrante (edad, estado, profesión, etc.).

### 2. Concepto sobre la dignidad del trabajo.

- a. Consideración social de los distintos trabajos.
- b. Estimulo.
  - (1) Compensación material.
  - (2) Prestigio social.
  - (3) Orgullo profesional.
  - (4) Satisfacción artística (artesanías).

### 3. Condiciones de trabajo.

- a. Duración de la jornada.
- b. Distancia entre el hogar y el lugar de trabajo.
- c. Condiciones de seguridad e higiene.
- d. Previsión social (seguros, mutualidad, créditos, etc.).
- e. Organizaciones laborales (sindicatos, mutualidades, hermandades, cooperativas, etc.).
- f. Redistribución del trabajo.
  - (1) Diario o semanal.
  - (2) En función de la abundancia o escasez de trabajo.
  - (3) En metálico o en especies.
  - (4) Trabajo a destajo.

### 4. Relaciones entre patrones y trabajadores.

- a. Derechos, privilegios y deberes del patrón.
- b. Derechos, privilegios y deberes del trabajador.
- c. Consideración del patrón hacia el trabajador.
- d. Consideración del trabajador hacia el patrón.
- e. Normas para emplear y despedir.

- f. Causas de despido.
  - g. Plantes y huelgas.
5. *Propiedad de la tierra.*
- a. Latifundio.
    - (1) Causas.
    - (2) Consecuencias económicas y sociales.
  - b. Minifundio.
    - (1) Causas.
    - (2) Consecuencias económicas y sociales.
  - c. Concepto y valor social de la propiedad de la tierra.

## **A. ANIMOLOGIA (CULTURA ESPIRITUAL)**

### **I. BELLAS ARTES**

#### **A. Artes mayores de carácter popular**

- 1. *Arquitectura.*
  - a. Características principales (materiales, estilos, etc).
  - b. Elementos decorativos: pintura, carpintería, forja, azulejería, etc.
- 2. *Escultura.*
  - a. Temática y estilos.
  - b. Materiales y técnicas.
- 3. *Pintura.*
  - a. Temática y estilos.
  - b. Materiales y técnicas.

#### **B. Música**

- 1. *Música instrumental*
  - a. Descripción de instrumentos populares.
  - b. Música religiosa: de Navidad, de Semana Santa, fúnebre, en honor del Patrón.
  - c. Música profana.
  - d. Orquestas, bandas, etc.
- 2. *Música vocal.*
  - a. Religiosa: villancicos, saetas, cantos marianos, etc.
  - b. Programa: de cuna, infantil, de trabajo, de amor, serenatas de boda, etc.).
  - c. Cante flamenco.

#### **C. Danza**

- 1. *Nombre y descripción de las diversas danzas.*
- 2. *Estilo (imitativa, simbólica, estilizada, etc.).*

3. *Técnica* (movimiento de la cabeza, tronco y extremidades; gestos, etc.).
4. *Acompañamiento musical* (instrumental y vocal, véase en A-I-B-1 y 2).
5. *Vestuario y adorno*.
6. *Número de ejecutantes*.
7. *Sexo, edad, y status social*.
8. *Ocasiones y significado*.

#### **D. Literatura oral**

1. *Cuentos* (especificar tema, narrador y auditorio habituales, ocasión, propósito, etc.).
2. *Leyendas y tradiciones*.
  - a. Históricas.
  - b. Religiosas.
  - c. Profanas.
3. *Poesía*. (cuando va acompañada de música véase (A-I-B)).
  - a. Religiosa.
  - b. Profana.
4. *Composiciones en prosa o verso para representar*.
5. *Dichos, refranes, idiotismos, acertijos*, comparaciones, exageraciones, chascarrillos, etc, propios o típicos del lugar.
6. *Pregones*.
  - a. Oficiales.
  - b. De venta.

#### **E. Fiestas y ferias**

1. *Fiestas y ferias anuales*.
  - a. Fecha, duración lugar, objeto y contenido de la fiesta (el aspecto puramente religioso de las procesiones véase en A\_IV-A-4).
  - b. Instalaciones.
  - c. Actividades (rutina de cada día de fiesta).
  - d. Vestido y adorno personal.
  - e. Presencia y participación de forasteros.

## **II. CIENCIAS**

### **A. Matemáticas**

1. *Sistemas para medir* (distancia, tiempo, superficie, volumen).
  - a. Unidades populares.
  - b. Métodos e instrumentos para medir.

2. *Sistemas para pesar.*
  - a. Unidades populares.
  - b. Métodos e instrumentos para pesar.
3. *Sistemas para contar.*
  - a. Unidades populares.
  - b. Métodos e instrumentos.

## **B. Herbolaria aplicada a la medicina**

1. *Relación de hierbas* (recolectadas: véase E-I-F-2-f).
2. *Aspecto científico.*
  - a. Poder curativo real.
  - b. Preparación de las hierbas.
  - c. Tratamiento (véase A-II-C-2-c).
3. *Aspecto social.*
  - a. El herbolario (tipo humano).
  - b. Actitud de la comunidad.
  - c. Actitud del médico y del farmacéutico.

## **C. Medicina popular** (véase A-III-A-15)

1. *Enfermedades:* (véase S-I-F-12-a-(2)-).
2. *Medidas preventivas.*
3. *Proceso de la enfermedad.*
  - a. Nombre popular y científico.
  - b. Diagnóstico casero.
  - c. Cura (cataplasmas, infusiones de hierbas, etc.).
  - d. Otros cuidados.
  - e. Alimentación y dieta.
  - f. La fiebre.
4. *Accidentes* (véase S-I-F-12-a-(4)).
  - a. Diagnóstico casero
  - b. Cura.
  - c. Otros cuidados.

## **III. CREENCIAS**

### **A. Creencias, prácticas y rituales en relación con:**

1. *Agricultura.*
2. *Caza.*
3. *Pesca.*

4. *Ganadería y animales domésticos.*
5. *Alimentos y bebidas.*
6. *Fuerzas y fenómenos de la naturaleza (lluvia, granizo, helada, nieve, tormenta, rayo, trueno, terremoto, huracán, etc.).*
7. *Fuego.*
8. *Agua.*
9. *Arboles y plantas.*
10. *Astros.*
11. *Accidentes geográficos (ríos, montañas, lagos, valles, etc.).*
12. *Sueños.*
13. *Calendario (fechas)*
14. *Números.*
15. *Ciclo vital*
  - a. *Concepción, embarazo y parto.*
  - b. *Crianza.*
  - c. *Pubertad.*
  - d. *Noviazgo y casamiento.*
  - e. *Matrimonio.*
  - f. *Vida sexual.*
  - g. *Vejez.*
  - h. *Enfermedad y accidente.*
  - i. *Muerte.*
16. *El más allá (espíritus, fantasmas, apariciones, etc.).*
17. *Buena suerte.*
18. *Mala suerte.*
19. *Predicción del futuro.*

## **B. Hechiceros, magos, curanderos, adivinos**

1. *Tipos humanos.*
  - a. *Hechiceros y magos.*
  - b. *Curandero.*
  - c. *Adivinos.*
2. *Actitud social.*
  - a. *Del pueblo (especificar clases sociales y nivel cultural).*
  - b. *Médico.*

- c. Cura.
- d. Autoridades.

#### IV. RELIGION CATOLICA Y OTROS GRUPOS RELIGIOSOS

##### A. Manifestaciones ortodoxas

1. *Prácticas religiosas* (especificar sexo, edad y clase social).
  - a. Misa.
  - b. Confesión.
  - c. Comunión.
  - d. Rosario parroquial.
  - e. Novenas y otros actos de piedad en la Iglesia.
  - f. Rosario en familia y otros actos de piedad en el hogar.
  - g. Vinculación a cofradías y otras asociaciones religiosas (especificar tipo de cofradía y actividades).
  - h. Actividades apostólicas.
  - i. Actividades de caridad.
2. *Promesas, exvotos, hábitos, etc.*
  - a. Motivos.
  - b. Tipos.
  - c. Incumplimiento.
3. *Contribución personal de los fieles.*
  - a. En trabajo.
  - b. En dinero.
  - c. En especie.
4. *Festividades* (aspecto folklórico véase en A-I-E-1).
  - a. Navidad, Año Nuevo y Reyes.
  - b. Carnaval, Cuaresma.
  - c. Semana Santa.
  - d. Pascua de Resurrección.
  - e. Fiestas patronales.
  - f. Otras.

##### B. Manifestaciones heterodoxas: creencias y prácticas respecto a:

1. *Dios.*
2. *La Virgen.*
3. *Los santos.*

##### C. Manifestaciones negativas o contrarias a la religión

1. *Actividades negativas.*
  - a. Incumplimiento consciente de ayunos, abstinencia y otras normas.
  - b. Ignorantes.
  - c. Indiferentes.

d. Ateos.

2. *Actitudes contra la religión.*

a. Anticlericalismo.

b. Blasfemia, juramentos, maldiciones, etc.

c. Actos sacrílegos, irreverentes, etc.

#### **D. Religión y sociedad**

1. *Actitud del niño ante la religión.*

2. *Actitud de la mujer.*

a. Soltera.

b. Casada.

c. Viuda.

3. *Actitud del hombre.*

4. *La religión y el prestigio social.*

# **NOTICIAS**



## NUEVO PRESIDENTE DE LA FUNDACION MACHADO

La Junta de Patronato de la Fundación Machado en su última reunión de veintiuno de febrero de 1994 acordó aceptar el cese, a petición propia, del Doctor D. Pedro M. Piñero Ramírez en el cargo de Presidente, que venía ocupando desde la creación de la Fundación en 1985, acordándose asimismo agradecerle los servicios prestados a la Fundación Machado y a sus objetivos estatutarios en pro de la cultura popular en Andalucía.

En la misma reunión, igualmente, la Junta de Patronato acordó nombrar nuevo Presidente de la Fundación Machado al Doctor D. Salvador Rodríguez Becerra.

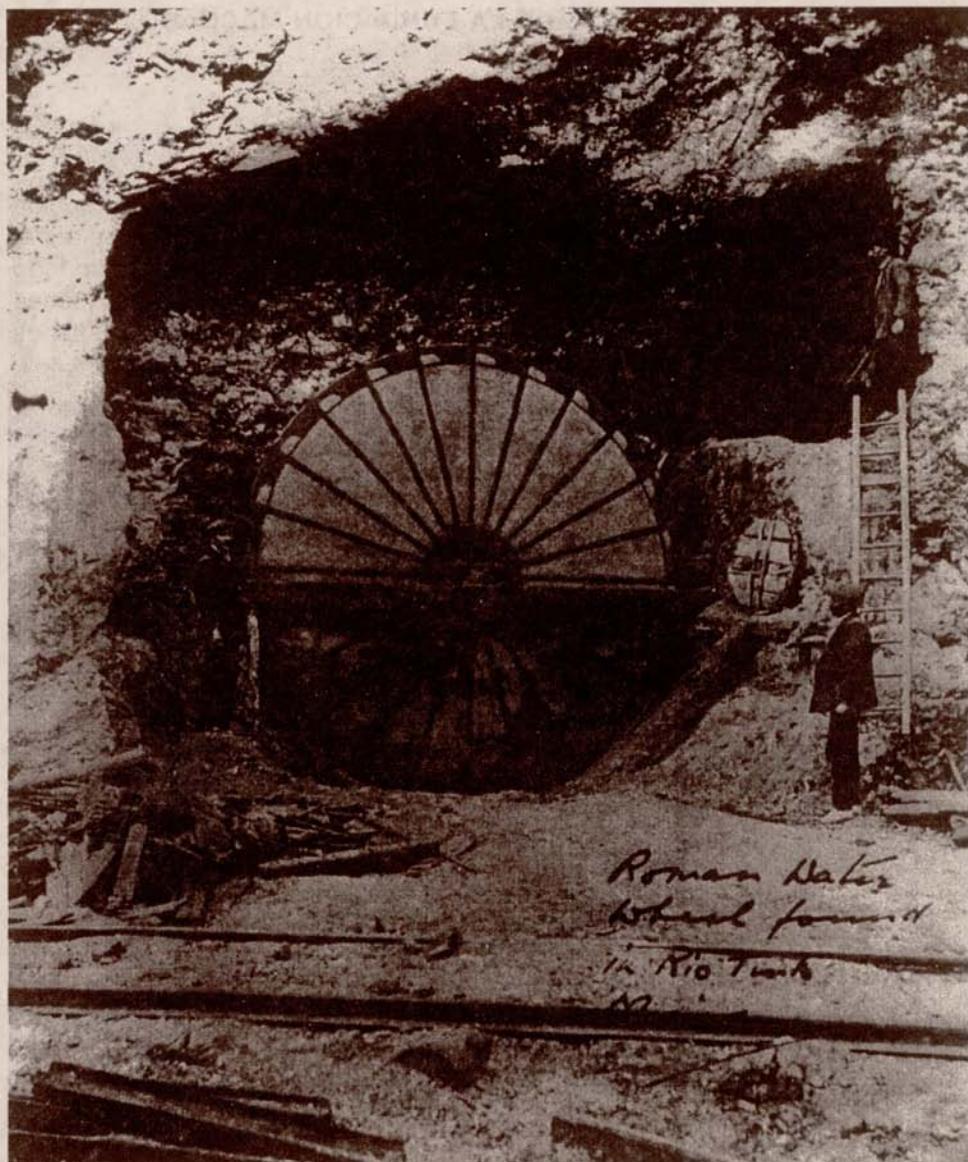
Salvador Rodríguez Becerra ( Cortes de la Frontera, Málaga, 1943), tras licenciarse en Filosofía y Letras por la Universidad de Sevilla, realizó estudios de Antropología en Madrid y Pennsylvania (USA). Ha sido Director del Museo de Artes y Costumbres Populares de Sevilla. Actualmente es Profesor Titular de Antropología Social de la Universidad de Sevilla y Director de la revista *Demófilo*.

## EL MUSEO MINERO DE RIOTINTO

### La Fundación de Río Tinto

La comarca minera de Riotinto, situada en pleno centro de la provincia de Huelva, entre la Sierra y la Campiña del Condado, se constituye por siete términos municipales, todos ellos dependientes de la minería como principal fuente de ingresos. La explotación del mineral se remonta a épocas pre y protohistóricas, continuándose en los tiempos romanos, etapa de máximo beneficio dentro de la Antigüedad. Después se han ido sucediendo algunos intentos más o menos válidos de explotación, hasta llegado el año 1873, en que la empresa Riotinto Company Limited adquiere las minas de Riotinto, lo que provoca el gran resurgimiento de las mismas durante casi un siglo.

En el año 1954 pasan a manos españolas hasta llegar a los momentos actuales de gran crisis económica derivada del agotamiento de las menas de



Noria de desagüe romana encontrada a finales del siglo XIX  
en las minas de Riotinto (Huelva)

mineral y de su baja ley. La crisis se remonta al año 1986, fecha que supuso la paralización de la minería de cobre. Ante dicha situación el Comité de Empresa, siendo consciente de que la actividad minera es el único medio de vida de todos los habitantes de la comarca, firma unos acuerdos con los cuales se pretendían asentar las bases de nuevas alternativas económicas para la zona, que no dependiera exclusivamente de la minería. Como consecuencia de estos acuerdos, nace la Fundación Río Tinto, el 27 de julio de 1987. Entre los objetivos de la Fundación se contemplan:

- \* El estudio de la historia de la minería y de la metalurgia
- \* La conservación y restauración del conjunto ambiental, mediante la creación de un Parque minero.
- \* La difusión de los valores históricos-culturales de dicho conjunto ambiental

De tales objetivos y respondiendo a una necesidad cultural de la sociedad de la comarca, se crea el Museo Minero de Riotinto, como englobador de la Historia de toda la comarca minera, en abril de 1992.

### **El Museo Minero de Riotinto**

Nació fruto de la Fundación Río Tinto, del esfuerzo del Módulo de Promoción y Desarrollo y de las Escuelas Taller de apoyo a la rehabilitación del Patrimonio.

Esta primera fase de creación constituye la base desde la cual se ha comenzado a trabajar para culminar en un futuro con una red museística más amplia, que englobe todos los aspectos que han caracterizado la minería y la metalurgia de todos los tiempos en la zona: técnicas, formas de producción, formas de explotación del territorio, incidencia en el desarrollo de la historia social local, tradiciones. así como también encaminar el Museo no sólo como museo local, sino también temático: Museo de la Minería.

En relación con ésta puesta en marcha o segunda fase, podemos ya hablar de la actual creación de la sección ferroviaria del Museo Minero, con todo lo que ello aglutina, como la recuperación del patrimonio arqueológico-industrial que forma parte del desarrollo histórico de la minería onubense, caso del ferrocarril minero.

#### *Objetivos*

- \* Dar a conocer el desarrollo histórico de la comarca
- \* Mostrar los distintos procesos y técnicas relacionados con la minería y la metalurgia a lo largo de la historia.

- \* Difundir el patrimonio histórico-cultural de la comarca
- \* Impulsar la creación artística local
- \* Conservar y recuperar el patrimonio histórico relacionado con la minería
- \* Rehabilitar el patrimonio arqueológico industrial minero
- \* Facilitar la labor de investigación histórica de la minería y de la metalurgia
- \* Catalizar e impulsar el «turismo cultural» que llega a la zona, informando de las alternativas culturales de la comarca.

### *Contenidos del Museo*

La exposición permanente del Museo Minero abarca los siguientes puntos:

- \* Introducción a la cuenca minera con sus diversos aspectos, paisajísticos, faunísticos y recursos económicos
- \* Sala general sobre geología de la zona y de la franja pirítica del Suroeste peninsular, marcando su incidencia sobre la minería
- \* Sala general de prehistoria: los orígenes de las poblaciones en la cuenca minera desde el Calcolítico
- \* Sala general de protohistoria: importancia del desarrollo minero en esta época
- \* Salas generales de época romana: refleja el grado de desarrollo de las explotaciones romanas y los modos de vida de la época del Imperio
- \* Sala general de época medieval: la escasa incidencia de estos poblados con relación a la explotación del mineral
- \* Salas de arqueología industrial: la puesta en marcha de las minas con su eclosión tras la caída del Imperio Romano
- \* Los nuevos sistemas de explotación en la edad contemporánea y la importancia de las minas en el desarrollo comercial
- \* Salas generales dedicadas al ferrocarril minero: desde su nacimiento con la minería inglesa hasta su paralización en 1984
- \* Salas de exposiciones temporales: ofrece a los habitantes y a los artistas la posibilidad de mostrar sus obras, relacionadas bien con la minería, bien con la comarca
- \* Sala de audiovisuales.

Todas las piezas que se muestran en la exposición proceden de la comarca de Riotinto y sus estribaciones, fruto de colecciones particulares, de actividades arqueológicas, donaciones o de la misma compañía explotadora, la Río Tinto Minera, como es el caso del actual patrimonio ferroviario.

Son testimonios de la historia local de la cuenca, así como de la historia de la minería española desde sus remotos orígenes hasta nuestros días.

### *Criterios expositivos*

La exposición fluye atendiendo a criterios cronológicos, agrupados a la vez temáticamente. Se distingue entre productos relacionados con el poblamiento, con sus necrópolis y con su actividad principal: la minería.

### *El edificio*

El Museo Minero se halla ubicado en el antiguo Hospital inglés de Riotinto, creado por la Compañía Inglesa Riotinto Company Limited para el uso de sus trabajadores. El edificio fue proyectado en 1921 por el técnico inglés R.M. Morgan, el creador del barrio obrero de la Compañía en la ciudad de Huelva. Su estructura constaba de cinco cuerpos rectangulares unidos por una cristalera que le servía de eje de simetría de toda la planta. Reformas posteriores, como el derribo de uno de sus cuerpos para la creación del actual ambulatorio, habían dejado el edificio en un estado deplorable; recientemente ha sido recuperado y rehabilitado casi en su totalidad respetando su estructura original, como contenedor del actual Museo Minero. Actualmente se trabaja en su definitiva rehabilitación y ampliación de la zona expositiva.

Para más información: Museo Minero. Plaza del Museo s/n  
21660 Minas de Riotinto (Huelva).

Horario: Martes a domingo y festivos, de 10 a 14. Lunes, cerrado

## SYMPOSIUM INTERNACIONAL SOBRE CULTURA ALIMENTARIA

La Universidad de Córdoba desde sus inicios, a través de sus centros: Facultad de Veterinaria y Escuela Técnica Superior de Ingenieros Agrónomos, ha señalado un modelo de actuación investigadora en la vía agroalimentaria. El grupo de investigación de la Junta de Andalucía *Cultura Alimentaria Andalucía - América* surgió en la convocatoria de grupos de 1991. El propósito de trabajo de dicho equipo se definía bajo el prisma de la interdisciplinariedad, pues no de otro modo se podía abordar el complejo alimentario desde las Ciencias Sociales. Desde un principio colaboramos los integrantes del grupo a partir de nuestras respectivas parcialidades ( Historia europea y latinoamericana, Literatura española e hispanoamericana y Antropología Cultural). Del silencio de la investigación pasamos a la presentación de resultados ante los especialistas. En mayo de 1993 organizamos un *Seminario sobre «Cultura Alimentaria Andalucía-América»*, cuyos textos se encuentran en la actualidad en prensa en el Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Para 1994 deseábamos ser más ambiciosos, por lo que colaboramos en la organización con el Jardín Botánico de Córdoba, institución del mayor prestigio en el mundo y abanderada de toda una interpretación sobre la Etnobotánica, y en cuyos locales ha tenido lugar el *Symposium* los días 4, 5 y 6 de mayo del presente año.

Los objetivos marcados en la convocatoria de la reunión presuponían varias fórmulas de acercamiento al fenómeno de la cultura alimentaria: una serie de actividades y la presentación de trabajos inéditos por parte de reconocidos especialistas. Las actividades han sido las siguientes: Exposición «El libro antiguo de cultura alimentaria», en la que pudieron admirarse ejemplares de *Dioscórides*, en la versión de Andrés de Laguna, la *Historia medicinal* de Monardes, el libro de Gómez Ortega sobre el medio de transportar plantas vivas, o el *Desengaño contra el mal uso del tabaco* de Leiva y Aguilar, obras cedidas por la Biblioteca Pública Provincial de Córdoba y la Biblioteca Municipal cordobesa; la presentación de *El libro antiguo de cultura alimentaria (siglo XV-1900)*, de María del Carmen Simón Palmer, y la edición científica del grupo de investigación convocante, publicado por la Exma. Diputación de Córdoba; visita guiada al Museo de Etnobotánica del Jardín Botánico de Córdoba, único en nuestro país; y finalmente la proyección en la Filmoteca de Andalucía de la película *El festín de Babette* (Gabriel Axel.

Dinamarca, 1986-87), sin duda una muestra acabada de argumentación alimentaria bajo una especial atmósfera poética.

Las ponencias presentadas y defendidas a lo largo del Symposium pueden agruparse en diversas áreas de conocimiento que coinciden en la temática alimentaria. Así, desde el campo historiográfico se ofrecieron los títulos que siguen: Jacinto Torres Mulas, de la Universidad Complutense de Madrid habló de «El ritual en los banquetes masónicos», tema casi desconocido en lo que afecta a las reuniones de carácter alimentario; el examen atento de la propia documentación masónica permite establecer el ritual y formalidades de dichos banquetes, su organización y desarrollo, lo que ilustró el conferenciante con muestras concretas y testimonios particulares procedentes de diarios, cartas, declaraciones y actas de las propias logias. María del Carmen Simón Palmer, del Instituto de Filología del CSIC de Madrid y miembro del grupo de investigación cordobés, autora del *Catálogo Bibliográfico* anteriormente comentado, reflexionó sobre las obras de cultura alimentaria en una secuencia cronológica de cuatrocientos años; muchos fueron los aspectos estudiados: cuidados de la salud, vigilancia eclesiástica para que determinados alimentos no rompan el ayuno, normas de representación en la mesa, tratados técnicos sobre los placeres de la buena mesa, recetarios populares para cocinar, etc.

El mundo hispanoamericano tuvo cabida en el *Symposium* a través de los trabajos de Roberto Moreno de los Arcos de la U.N.A.M. de México, Janet Long Solís, de la misma Universidad y Zenón Guzmán Pinto, de la Universidad de San Antonio Abad, de Cuzco, Perú. El propósito de la conferencia de Moreno de los Arcos fue tratar de la superposición de la liturgia cristiana española sobre los indios del México prehispánico, a fin de mostrar las peculiaridades de la alimentación del México colonial. La doctora Long nos ofreció la primicia de la historia del tomate, desde su origen silvestre americano a su perfecta adaptación a las cocinas mediterráneas; su objetivo fue trazar el origen, evolución, difusión e importancia de esta significativa solanácea; para ello utilizó un enfoque multidisciplinario con el uso de fuentes arqueológicas, taxonómicas, históricas y lingüísticas. Guzmán Pinto expuso el proceso mediante el cual la cultura alimentaria contribuye a la urbanización en el Cuzco de inicios de la Colonia (1545-1552), partiendo de su organización, mandatos, proveimientos y ordenanzas que se encargaban de regular el abastecimiento a la ciudad. El profesor Sanz Sampelayo de la Universidad de Málaga puso en ejecución un trabajo «braudeliano» sobre la alimentación y estructura agropecuaria de la Andalucía Oriental entre los siglos XVI-XVIII, desde el interés por las subsistencias hasta las costumbres alimentarias; para el historiador malagueño las costumbres alimentarias ocupan un lugar privilegiado en el estudio del hecho cultural ya que reflejan una peculiar

manera de vivir y potencian el desarrollo de un mundo agrario de acuerdo con las mismas.

La sección de Historia española e hispanoamericana del grupo de investigación de la Universidad de Córdoba a través de su portavoz el profesor Antonio Garido Aranda, abordó el tema de los manipuladores de alimentos en el mundo hispánico del Antiguo Régimen, haciendo incapié en los gremios alimentarios; en efecto, las ordenanzas de corporaciones de subsistencia, aparte de las que las ciudades se daban para su organización interna, suponen un camino informativo hasta ahora poco explorado y que nos pone en inmediato contacto con los problemas de asegurar el abastecimiento de las ciudades (se tomaron como modelos Córdoba, Sevilla, Granada, Ciudad de México y Lima), y de la lucha contra el fraude alimentario

Un segundo nivel de interpretación de la cultura alimentaria es accesible desde el mundo de la Literatura, no sólo por ser considerada testimonio de una época, sino por su propia metodologías y técnicas de investigación, que permite llegar al universo «del gusto» a través del imaginario individual o colectivo. Tres trabajos pusieron en evidencia el interés y la complejidad del fenómeno de la alimentación desde los textos literarios; María Grazia Profeti de la Universidad de Florencia leyó la ponencia "Comer en las tablas: banquete carnavalesco y banquete macabro en el teatro del Siglo de Oro" considerando que en las piezas teatrales pueden darse menciones de la comida con funciones denotativas, connotativas, simbólicas, análogas a las que aparecen en cualquier otro género literario (narración o lírica), pero en el teatro se puede utilizar no sólo la mención de la comida sino el mismo acto de comer, con todos sus valores y signos kinésicos; los actos, los ademanes, la «imitación» del mascar, engullir, comer, tienen una fuerza bien superior a la sencilla alusión a los manjares.

La sección de Literatura española del grupo de investigación convocante presentó un dilatado trabajo sobre costumbres alimentarias en la bipolarización hambre y hartazgo; las autoras se ciñeron al género narrativo y dentro de él a la picaresca, que ofrece un rico mosaico de la escasez, del hambre, dentro de unas coordenadas históricas donde el brillo oficial encubría la miseria; el hambre como motor de la actuación de los pícaros será una de las constantes que los definan como personajes literarios; el siglo ilustrado muestra la intrahistoria de figuras destacadas de la sociedad y la cultura como Moratín, a través de sus gustos y preferencias gastronómicas contenidas en los epistolarios, que son expresión de la realidad cotidiana. En el siglo XIX la literatura costumbrista y la novela realista son campo abonado para la descripción de comidas, recetas y modos peculiares de consumir determinados alimentos, el «tipismo» llega a las mesas y se constituye como una de las principales señas de identidad de los pueblos.

La Literatura hispanoamericana tuvo en la ponencia de la sección correspondiente del grupo de investigación su único botón de muestra; Joaquín Roses Lozano realizó un estudio totalizador de las *Tradiciones peruanas* de Ricardo Palma desde la perspectiva alimentaria; la gran figura del costumbrismo peruano del siglo XIX escribió más de mil narraciones «tradicionales» en las que se encuentran, en distinto grado, un amplio repertorio de temas entre los cuales es constante la presencia de la comida con toda una diversidad de funciones (histórica, semántica, discursiva, etc.).

El último gran bloque de presentación de trabajos al *Symposium* de Córdoba quedó marcado por el nivel antropológico. Jesús Contreras Hernández de la Universidad de Barcelona se preguntaba acerca del por qué de la Antropología de la Alimentación, en el sentido de reclamar estudios monográficos sobre «pautas de consumo» que incorporen variables cualitativas a las periódicas estadísticas sobre «consumo alimentario», y que permitan conocer con un mayor grado de aproximación qué es lo que realmente comen las personas y por qué. José Cobos Ruiz de Adana, en nombre de la sección de Antropología Cultural del grupo de Córdoba, defendió la ponencia "Costumbres alimentarias de los andaluces durante los rituales de paso de comienzos de la presente centuria"; después de la ponderación de los rituales de paso como momentos claves de cualquier grupo familiar, pasó a describir las dos fuentes sobre las que se elaboró el trabajo: la memoria de Antonio Porras Márquez sobre *Prácticas de Derecho y Economía Popular observadas en la villa de Añora (Córdoba)* y la gran *Encuesta* que promovió el Ateneo de Madrid en 1901 sobre el ciclo vital, que proporciona extraordinaria información sobre la cultura rural. Tras una descripción minuciosa de la alimentación de los andaluces en los rituales de *passage* y de la presentación exhaustiva de cómo se celebraban las bodas en Añora, culmina la ponencia con una reflexión teórica sobre ritual de paso/alimentación como medio de refuerzo de la solidaridad, amistad y convivencia grupal.

El ámbito de interés de la conferencia de Isabel González Turmo, de la Comisión Internacional sobre Antropología de la Alimentación de la Universidad de Sevilla, tuvo que ver con la colaboración entre Antropología e Historia, coordinaciones no sólo deseables, sino necesarias, aunque suponga el esfuerzo de buscar lenguajes y procedimientos comunes, ya que no puede olvidarse que las características concretas en que evoluciona la alimentación hacen indispensable la realización de estudios diacrónicos.

Como final de esta reseña, indiquemos que se presentaron dos ponencias, que, sin estar alineadas con los cuerpos fundamentales del *Symposium* (Historia, Literatura y Antropología), fueron de extraordinaria importancia para entender muchas de las cuestiones abordadas en algunos de los estudios anteriores. Así, Esteban Fernández Bermejo, del Jardín Botánico de la Universidad de Córdoba, intervino para ilustrarnos acerca del papel de los Jardines

Botánicos en la introducción e intercambio de especies alimentarias entre el Viejo y el Nuevo mundo; ponderó cómo ese rol es cambiante a lo largo de una secuencia cronológica de seiscientos años, desde los huertos experimentales de Sevilla (Monardes), hasta los actuales Jardines Botánicos del mundo (Inglaterra, India, China, Córdoba), llevando a la concurrencia un mensaje esperanzador en el sentido de la lucha contra los intereses creados en el actual mundo capitalista. El doctor Francisco Infantes Miranda, responsable de la Unidad de Nutrición del Hospital Universitario «Reina Sofía» de Córdoba y miembro del grupo de investigación cordobés, disertó sobre "Alimentación tradicional y alimentación moderna en Andalucía", culminando su intervención con un llamamiento cada vez más necesario: la alimentación tradicional andaluza constituía lo que otros países han descubierto hace una década y han denominado «dieta mediterránea»; sus efectos benéficos son innumerables y sería inteligente el retorno a ella, lo cual redundaría en beneficio de la salud de nuestra población.

Todas las ponencias fueron seguidas de interesantes debates, que alargaron las sesiones mucho más de lo establecido en el programa. Como corolario de los tres días de intenso trabajo en el Jardín Botánico de Córdoba, se realizó una muestra de gastronomía andaluza en *Las Palmeras del Caballo Rojo*, a cargo de José García Marín, conocido restaurador cordobés.

Antonio Garrido Aranda

### **NUEVO PLAN DE ESTUDIOS DE LA LICENCIATURA EN ANTROPOLOGIA SOCIAL Y CULTURAL EN LA UNIVERSIDAD DE SEVILLA**

La Antropología es una ciencia social que, a partir del concepto central de Cultura, intenta explicar desde una perspectiva integral las semejanzas y las diferencias entre las sociedades y los procesos de la acción y transformación social. Su metodología esencialmente cualitativa, basada en el trabajo de campo intensivo, se revela como la más adecuada para profundizar en el conocimiento de la complejidad sociocultural y de los procesos de cambio a los que se hallan permanentemente sujetas las sociedades humanas, actuales y desaparecidas, primitivas y postindustriales.

Las relaciones entre el hombre y el medio ambiente y las culturas como sistemas de adaptación de cada sociedad a su ecosistema, los aspectos tecnoeconómicos a través de los cuales las sociedades producen, distribuyen y consumen los recursos necesarios para su subsistencia y desarrollo, las formas de organización social a través de las cuales se agrupan los individuos y se distribuyen papeles y funciones, las normas, leyes y principios jurídico-políticos por medio de los que se regula y controla la acción social y las vidas de los individuos, los sistemas ideológicos-simbólicos y los valores a través de los cuales se explica, justifica, comunica y representa la manera en que se organiza y desarrolla la vida social, constituyen el objeto y los campos de estudios principales de la Antropología. Todo ello en las múltiples facetas y componentes en que se materializan dichos aspectos en cada cultura concreta, y siempre dentro de una perspectiva, a través de la cual, como toda ciencia, la Antropología pretende formular principios de validez general.

El conocimiento integral y en profundidad de la realidad social que la Antropología es capaz de proporcionar a partir de su instrumental teórico-metodológico se hace especialmente útil para la explicación de los fenómenos sociales, tanto globales como particulares. Dicho conocimiento en profundidad de los factores y elementos no directamente perceptibles que explican la realidad es de vital importancia para poder abordar con mayor precisión y eficacia la explicación de las causas de los problemas que tienen planteadas nuestras sociedades: medioambientales, urbanísticos, económicos, sociales, políticos, ideáticos, proporcionando bases sólidas y fiables a los agentes sociales para la intervención en busca de su solución o mejoramiento.

La Antropología es una disciplina relativamente joven en España, por lo que, si a nivel académico e investigador se halla hoy plenamente consolidada, existiendo bastantes posibilidades de investigación, no es así todavía en el aspecto del ejercicio profesional no académico. No obstante son ya numerosos los antropólogos que trabajan e intervienen en una gran gama de campos. Por citar sólo una muestra: conocimiento, recuperación, protección, gestión y difusión del Patrimonio Cultural, específicamente del Patrimonio Etnológico; diagnóstico y asesoramiento a instituciones en proyectos e iniciativas de desarrollo local, medio ambiente, urbanismo, salud pública, asesoramiento legal, mediación, trabajo social, animación sociocultural, migraciones, marginación, producción de documentales, periodismo de investigación, entre otros muchos campos en los que los antropólogos intervienen en los países en los que la Antropología cuenta con una más larga y sólida tradición y que ofrecen buenas posibilidades de desarrollo de la Antropología como profesión.

La Universidad de Sevilla ha incluido en el catálogo de las titulaciones

que oferta la Licenciatura en Antropología Social y Cultural, siendo la única de las Universidades de Andalucía y una de las pocas del conjunto de las españolas en las que se podrá obtener esta titulación.

Se trata de una licenciatura de segundo ciclo a la que se puede acceder desde una amplia gama de diplomaturas y primeros ciclos de otras licenciaturas para las que, desde un planteamiento pluridisciplinar de base, la Licenciatura en Antropología Social y Cultural podrá suponer un nivel de especialización superior.

Las diplomaturas y primeros ciclos de licenciaturas establecidos por el Ministerio de Educación y Ciencia son los siguientes:

Diplomados en Magisterio (en cualquiera de sus especialidades), Enfermería, Trabajo Social y Educación Social. Primer ciclo de las licenciaturas de Bellas Artes, Filosofía, Historia del Arte, Economía, Administración y Dirección de Empresas, Derecho, Sociología, Ciencias Políticas y de la Administración, Psicología, Pedagogía, Historia, Geografía, Humanidades, Periodismo, Comunicación Audiovisual y Publicidad, Relaciones Públicas y todas las licenciaturas en Filología.

El Ministerio de Educación y Ciencia no ha establecido ningún requisito de acceso a la licenciatura más allá de la posesión de la titulación o haber completado los estudios de las citadas diplomaturas y primeros ciclos.

### **Estructura y contenido del Plan.**

La licenciatura se estructura sobre un total de 150 créditos, distribuidos en dos cursos académicos de la siguiente manera: 78 créditos de materias obligatorias (42 créditos en el primer curso y 36 en el segundo); 54 créditos de materias optativas (24 créditos en el primer curso y 30 en el segundo); y 18 créditos en materias de libre elección por el alumno.

Las asignaturas configuradas sobre el módulo cuatrimestral de 6 créditos (cuatro horas lectivas semanales, incluyendo clases teóricas y prácticas), se encuentran organizadas de la siguiente manera:

#### **A. Obligatorias**

##### *Primer curso*

- Antropología Económica
- Antropología de la Organización Social
- Historia de la Antropología
- Teoría y Métodos Antropológicos
- Antropología Política

Antropología Social de la Península Ibérica  
 Antropología Social de las Sociedades Contemporáneas

### *Segundo Curso*

Técnicas de Investigación Antropológica  
 Antropología Simbólica  
 Geografía Humana y Demografía  
 Antropología Social de América  
 Antropología Social de Andalucía  
 Estadística aplicada a las Ciencias Sociales

### **B. Optativas**

Cursar ocho asignaturas a lo largo de los cuatro cuatrimestres elegidas entre las siguientes:

Cambio Sociocultural  
 Antropología de las Sociedades Preestatales  
 Antropología del Trabajo  
 Historia Contemporánea de la Península Ibérica  
 Antropología del Campesinado  
 Antropología Urbana  
 Antropología del Estado  
 Patrimonio Etnológico y Museología  
 Antropología de los Géneros  
 Antropología de la Religión  
 Ordenación del Territorio en Andalucía  
 Etnicidad, migraciones y nacionalismos  
 Antropología Social de los pueblos del Mediterráneo

### **Tercer ciclo**

Las Universidades de Sevilla y Granada ofrecen, asimismo, un programa de estudios de Tercer ciclo (doctorado) en Antropología Social y Cultural. Exige la realización de 32 créditos en dos cursos y una tesis doctoral, siendo obligatorio realizar un trabajo de investigación que se valorará con un máximo de 9 créditos. El título del programa de Sevilla es « Perspectivas antropológicas y sociológicas sobre sociedades contemporáneas»; en Granada el programa se titula « Antropología y sociedad actual». Para más información deben dirigirse a los respectivos Departamentos:

Departamento de Antropología  
Social, Sociología y  
Trabajo Social  
Facultad de Geografía e Historia  
Universidad de Sevilla  
c/Doña María de Padilla s/n  
41004 Sevilla  
Tf.:95-4551597  
Fax:95-4551384

Area de Antropología  
a/a Rafael Briones  
Facultad Ciencias  
Políticas y Sociología  
Universidad de Granada  
c/Rector López Argüeta s/n  
18002 Granada  
Tf.:958-244132  
Fax:958-244119

### **LA FUNDACION MACHADO OFRECE CURSOS DE LITERATURA ORAL Y ANTROPOLOGIA CULTURAL PARA PROFESORES**

Los cursos que la Fundación Machado ofrece a los Centros de Profesores (CEPS) persiguen fundamentalmente el doble objetivo de, por un lado, mejorar el conocimiento que los profesores tienen del entorno sociocultural más próximo a sus alumnos y a los centros en los que imparten enseñanza y, por otra parte, enseñar y fomentar la investigación sobre la cultura tradicional andaluza a través del conocimiento de su realidad social y cultural. Por tanto, la importancia de esta actividad radica en la aportación que significa para la labor pedagógica del profesor así como en la creación de nuevos grupos de investigadores en distintos puntos de Andalucía que sirven de enlace y aproximación tanto a la literatura oral como a la antropología cultural de nuestra región.

Los cursos se inscriben dentro de la dinámica de formación de los CEPS, dirigida principalmente a docentes de enseñanza primaria y secundaria, y los imparte personal vinculado a las labores de investigación de la Fundación Machado. Esta actividad docente de la Fundación producto de su colaboración con los CEPS se inició en 1993. Desde entonces y hasta el momento presente, los temas centrales de los cursos impartidos han sido la Literatura Oral y la Antropología Cultural andaluzas, que constituyen, a su vez, dos de las áreas de investigación de esta institución.

El Area de Literatura Oral ha ofrecido varios cursos introductorios de esta materia en los CEPS de Jerez, Lora del Río, Sevilla y Villamartín. En ellos se realiza una introducción a los conceptos fundamentales de la literatura

oral, como el concepto de «lo tradicional» y «lo popular» o de oralidad y escritura, para pasar a continuación al estudio de los géneros de la literatura oral andaluza y finalizar con la forma de elaboración del trabajo de campo y las aplicaciones didácticas del estudio de esta rama de la ciencia. Antonio José Pérez Castellanos, miembro investigador del Área de Literatura Oral de la Fundación Machado, afirma que estos cursos constituyen «la única forma, muchas veces, de investigar la literatura oral y de realizar labores de encuestación directa en los pueblos». Asimismo, explica que en esos cursos se trata de «mostrar a los profesores la dinámica y metodología a seguir en la investigación de la literatura oral, ya que no existe un estamento académico que estudie esto y, por esta razón, raramente se encuentra presente en el curriculum escolar del profesorado».

El Área de Antropología Cultural, por su parte, ha impartido cursos de «Introducción a la Antropología Andaluza» en los CEPS de Málaga y Córdoba. El programa abarca desde una introducción a la Antropología Cultural como disciplina científica hasta un estudio de la Historia de la Antropología en Andalucía, e incluye, además, la explicación de los conceptos de cultura, cambio cultural y relativismo cultural así como de los métodos antropológicos y de los indicadores de la cultura andaluza. El curso finaliza con una serie de clases prácticas en torno a otras experiencias en trabajos de cultura tradicional y su aplicación a la enseñanza secundaria.

Aprovechando la estructura de los CEPS, el Área de Antropología Cultural pretende conseguir que los profesores se inscriban en el Proyecto «Demófilo» de Cultura Popular Andaluza. Este proyecto se propone lograr un acercamiento a la cultura andaluza y a las formas de vivir de su gente, al tiempo que trata de transmitir los hábitos y técnicas de estudio necesarios para el conocimiento de la realidad más próxima. De este modo se intenta evitar el desarraigo y la despersonalización de unos modos de vida cada vez más uniformes. Salvador Rodríguez Becerra, director del Área de Antropología Cultural de la Fundación Machado, afirma que, aparte de «exponer los conceptos básicos de la antropología social y cultural, los cursos intentan mostrar cómo se puede definir culturalmente Andalucía en relación con otras regiones de España e insisten en los temas de la identidad andaluza y sus peculiaridades culturales». Se pretende asimismo que los profesores utilicen estos conocimientos en la clase».

El Proyecto «Demófilo», que hasta ahora se ha centrado fundamentalmente en «El Ciclo Festivo Local», se ocupa en la actualidad de «El Ciclo Vital», es decir, del estudio de la forma en que nuestra sociedad establece las distintas fases de la vida de los hombres y cómo a cada una la cultura le exige unas obligaciones, le atribuye unos derechos y le reconoce unas virtudes y unos defectos.

Los CEPS interesados en estos programas pueden dirigirse a la Fundación Machado (Profesor Antonio José Pérez Castellanos).

María Victoria Madrid Díaz

# **RECENSIONES**



### Tres nuevas publicaciones sobre Rodríguez Marín

La conmemoración del cincuentenario de la muerte de Don Francisco Rodríguez Marín, aparte una interesante exposición celebrada en Osuna y Sevilla y un ciclo de conferencias, nos ha dejado tres publicaciones (1) suponen un avance considerable en el conocimiento de la vida, de la obra y del ambiente intelectual que rodeó y acució a quien gustó de rubricar muchos de sus escritos con el celeberrimo pseudónimo de «El Bachiller de Osuna».

La primera de estas publicaciones —primera en orden de reseña, pues las tres aparecen en las mismas fechas— tiene como autor al médico y dibujante urseaonense Rodolfo Alvarez Santaló y como título *Rodríguez Marín, periodista (1880-1886)*. Prologada por Alfonso Braojos, esta publicación acomete un detallado estudio de la actividad periodística de Rodríguez Marín en torno a las cabeceras de *El Posibilista* (1881), *El Alabardero* (1881-82), *El Ursaonense* (1882-1885) y *El Centinela de Osuna* (1886-87). Por supuesto, Rodríguez Marín no dejó nunca de escribir en los periódicos, pero no es a las colaboraciones, a los artículos más o menos literarios, sino al periodismo de denuncia, al periodismo «tout court», al que estudia aquí Alvarez Santaló, acotándolo entre esos años que van desde el de 1881 al de 1887. Años en que la actividad publicista del Bachiller de Osuna aparece estrechamente ligada a su actividad política, enmarcada en los límites del liberalismo intelectual pequeñoburgués, bajo las diversas etiquetas en que este eventualmente se fragmentó. Sintéticamente, Alvarez Santaló, al reconstruir la ideología de una de estas publicaciones, afirma: «En este plan el credo de *El Centinela* es, claramente, el liberalismo. Se apuesta por la industria, el maquinismo, el mercado libre, el progreso científico, la abolición de la esclavitud, las escuelas, la separación de la Iglesia y el Estado, y la República como gobierno. Pero además, en cuanto a aquello de los «intereses morales» que rezaba la cabecera del periódico, era claramente *regeneracionista*. Regeneración de la sociedad por la cultura. Salvación del ciudadano por la educación». En este sentido, resulta reveladora la declaración de intenciones de *El Centinela de Osuna*: «El mejoramiento de la policía urbana, el cumplimiento del contrato respectivo al alumbrado público, la vigilancia de los abastos, la equidad en los impuestos, la persecución de los estafadores que pesan por libras y cobran por kilos, o defraudan al público en la calidad de los alimentos, la construcción de la nueva cárcel y del nuevo cementerio, la publicación en las esquinas de las cuentas municipales, la demostración de los fondos que hay en la bolsa de quiebra del matadero municipal, la distribución equitativa y

legal de los fondos del Pósito común, la responsabilidad de los empleados de la policía en cuyos distritos se cometieron robos, y la selección de los mismos, mandando a sus casas a aquellos de quienes el público tuviere concepto desfavorable, etcétera...». El detallismo y hasta la minucia de estos propósitos no excluye el tinte ideológico que impregna todos los comentarios y posicionamientos de Rodríguez Marín, como el que aduce Alvarez Santaló a propósito de la instalación de la primera máquina de vapor de la ciudad, instalada en el antiguo convento de Agustinos de la Carrera de Caballos, y sobre lo que Rodríguez Marín reflexiona en los siguientes términos: «¡Así es el progreso! Donde hace medio siglo, sólo se oía el rezo cotidiano de los frailes, hoy se oyen los simpáticos ruidos de la máquina de vapor, que apresura vertiginosamente sus movimientos como si quisiera recobrar el tiempo que se ha perdido para la civilización y el adelanto. Donde antes no se hacía otra cosa que consumir en la inacción, hoy se produce y se crea...».

El libro de Rodolfo Alvarez Santaló pone al descubierto aspectos inéditos de la etapa juvenil del Bachiller de Osuna, imprescindibles para la reconstrucción de la trayectoria ideológica y política de los *Cantos populares españoles*, al igual que para el conjunto de intelectuales sevillanos nucleados en torno al folklorismo demofiliario. Por supuesto, el interés de este libro reside tanto en sus aportaciones a la biografía de Rodríguez Marín como a la historia de la prensa sevillana del XIX, pero también al conocimiento de la problemática social y política de la Andalucía de la pasada centuria y de las respuestas que los intelectuales pequeñoburgueses dieron a la misma.

La segunda publicación que debemos reseñar lleva por título *En torno a Rodríguez Marín. 1855-1943*, y corre a cargo de varios autores que analizan, cada uno, un aspecto distinto en relación con Rodríguez Marín. Así, Pedro M. Piñero, profesor de Literatura Española de la Universidad de Sevilla, aporta un texto titulado «El Bachiller Francisco de Osuna», que sirve de presentación general del volumen. José Manuel Rodríguez Olid, profesor de Historia del Instituto Rodríguez Marín de Osuna, aporta por su parte, con «La España de Rodríguez Marín», un panorama necesario de la España en la que le tocó vivir. «Una visión de la obra de Rodríguez Marín», texto a cargo del bibliotecario del Ayuntamiento ursaonense, Francisco Ledesma Gámez, pasa revista tanto a su labor de estudioso y erudito como la no menos destacable de poeta y narrador. La específica parcela como estudioso de la literatura española la aborda Rogelio Reyes Cano, catedrático de la disciplina en la Universidad Hispalense, quien concluye su aportación con estas palabras: «En la memoria de todos los que nos dedicamos a la investigación y al estudio de la lengua y la literatura, Marín quedará siempre como un claro ejemplo de laboriosidad intelectual, vivo apasionamiento por el hallazgo del dato erudito que aclara un punto oscuro o ilumina un problema del texto

literario, atención permanente a toda fuente informativa, trabajo sostenido, y sobre todo un apasionado amor por el acervo folklórico de Andalucía y por los grandes textos del Siglo de Oro. Amor que hizo el milagro de envolver lo que podía parecer seca y desabrida erudición en la galanura de un estilo que hoy, a los cincuenta años de su muerte, podemos leer con envidiable amabilidad.

Si los anteriores se ocupan directamente de la vida y la obra de Rodríguez Marín, los siguientes capítulos lo hacen indirectamente, examinando y adentrándose en campos de estudio que el investigador ursoonés frecuentó. Son estos capítulos más sueltos, más libres, más ensayísticos, en los que la figura de Rodríguez Marín es más pretexto que motivo central. Así, la problemática flamenca es abordada por Juan Alberto Fernández Bañuls en «Copla popular versus copla flamenca», mientras que Antonio Zoido Naranjo, en «Un Romanticismo sin héroes y sin pueblo», se lanza a una atractiva divagación sobre la España del XIX. También «La estrategia del mosaico o el zahorí-erudito», de León Carlos Álvarez Santaló, resulta una curiosa meditación sobre la metodología positivista en la historiografía, al par que con «Los arquetipos del cuento popular», Antonio Rodríguez Almodóvar abunda en un tema, el de la cuentística popular, tan querido por el maestro ursoonense.

Por último *Veinticuatro «cuentos anecdóticos» de Francisco Rodríguez Marín*, la tercera publicación de este cincuentenario, recoge y rescata otros tantos textos olvidados y custodiados en los archivos del CSIC, y que han sido ordenados y dispuestos para su edición por Clara Herrera Tejada. «Por estos cuentos —escribe acertadamente Clara Herrera— irán desfilando tertulias literarias, novelas por entregas, entierros singulares, militares repondones, pícaros profesionales, herederos sin escrúpulos, jueces y abogados, clérigos, barberos, estudiantes, literatos y pintorescos personajes anónimos. Toda una galería de tipos y situaciones, reunidos en un buen puñado de anécdotas en cuya narración convive la expresión culta con la popular». Cada cuento va acompañado de la ilustración de un artista, ilustración que firman Cristóbal Martín, Paco Izquierdo, Rodolfo Álvarez, A. Luis Villar, Manuel Morales, Justo Girón, J. Angel Sánchez Fajardo, Eugenio Chicano, María del Mar Bernal y Gigí Silva.

Tres publicaciones, pues, que, aunque de distinto tenor, se dirigen al objetivo de esclarecer y actualizar la figura del polígrafo de Osuna. Lástima que a las tres sea común un mismo descuido tipográfico que las hace abundar en toda clase de erratas. Pero es la única tacha —bien que lamentable— que podemos oponer a un empeño como el que se ha propuesto y logrado la Fundación de Cultura García Blanco del Ayuntamiento de Osuna.

## Notas

- (1) Alvarez Santaló, R. : *Rodríguez Marín, periodista ( 1880-1886)*. Fundación Cultural García Blanco del Ayuntamiento de Osuna. Sevilla, 1993. 78 pags.
- V.V.A.A. : *En torno a Rodríguez Marín. 1855-1943*. Fundación Cultural García Blanco del Ayuntamiento de Osuna, Universidad de Sevilla y Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía. Sevilla, 1993. 94 pags.
- Herrera Tejada, C.: *Veinticuatro «cuentos anecdóticos» de Francisco Rodríguez Marín*. Fundación Cultural García Blanco y CSIC. Sevilla, 1993. 120 pags.

Enrique J. RODRIGUEZ BALTANAS

Michaela WOLF. *Hugo Schuchardt NachlaB. Schlüssel zum NachlaB des Linguisten und Romanisten Hugo Schuchardt (1842-1927)*. Leykam-Verlag, Graz, 1993. 635 pags.

Cuando el célebre romanista Hugo Schuchardt, autor de una amplia cantidad de estudios básicos sobre la lingüística y la investigación comparativa de las lenguas, murió el año 1927 en su domicilio de Graz, (Austria), dejó un legado extenso dedicado a la Universidad de Graz a la que había pertenecido desde 1875. Desgraciadamente, de los 20.000 volúmenes de su biblioteca privada, sólo unos 4.000 se incorporarían a la biblioteca universitaria desapareciendo el resto. Desde nuestra actual perspectiva, tal misteriosa, y por otra parte ridícula desaparición solo se hace comprensible entendiéndolo que el escaso valor que los poderes públicos conceden a las ciencias ha sido patrimonio de todos los tiempos.

Tras décadas de olvido, Michaela Wolf, doctorada en Romanística por la Universidad de Graz, con el apoyo informático de Peter Langmann y Heinz Spoerk, se ha dedicado a lo largo de tres años a ordenar, sistematizar y presentar este legado. A través de esta publicación se han abierto realmente los archivos de Schuchardt y el mérito principal de este estudio radica en reflejar el desarrollo del trabajo científico del romanista de Graz a base de una documentación casi desconocida hasta el momento. Mas, la presente publicación también merece el respeto de todos los que conocen las priva-

ciones de este tipo de trabajo, tan desprestigiado a veces, aunque imprescindible para cualquier investigación científica.

A lo largo de su vida, Schuchardt se dedicó al estudio socio-lingüístico de casi todas las lenguas básicas, entre ellas el retoromano, el celta, el vasco, las lenguas camíticas, semíticas, africanas, caucásicas, el criollo, etc. Pero, el principal interés para el mundo científico hispánico tal vez se centre en su aportación al estudio de la evolución del castellano y su relación con las lenguas y hablas derivadas de él. Fue Schuchardt uno de los más destacados pioneros en la formación de la lingüística como ciencia social y en el uso del método comparativo en el estudio de las lenguas, a las que consideró como manifestación cultural viva de los pueblos. Aparte de sus estudios sobre el vasco, su especial interés por Andalucía queda de manifiesto en dos elementos de su obra: el primero se refiere al estudio del habla andaluza y sus variantes regionales; el segundo al estudio de los cantes flamencos como ejemplar manifestación poético-lingüística de esta habla. Su relación con Antonio Machado y Álvarez, que se inició en 1879 con motivo de su larga estancia en la capital andaluza y que culminó en una amistad a larga distancia entre Graz y Sevilla, le convirtió - casi casualmente - en el primer flamencólogo después de Demófilo. Recordemos que su estudio sobre el flamenco ha sido presentado hace unos años en versión castellana por la Fundación Machado.

El libro de Michaela Wolf facilita, o mejor dicho, posibilita el acceso científico a la obra completa - sobre todo la inédita - de Schuchardt. En lo siguiente nos remitiremos a ofrecer un breve resumen de su contenido relacionado con España.

Gran parte del volumen ocupa el registro de la correspondencia hallada en el legado. En primer lugar, Wolf nos presenta un registro de nombres de los autores ( personas e instituciones) de las cartas de Schuchardt junto con su dedicación profesional ( pags. 1-95). Después sigue el extenso registro de las cartas de cada uno de los autores mencionados, completado con su fecha, su procedencia y la lengua ( pags. 95-442). Con respecto a España destacan apellidos como Acosta y Tovar, Albareda, Aranzadi y Unamuno, Azkue y Aberasturi, Calderón, Cárdenas, Carrillo y Ancona, Castelar y Ripoll, Castro Quesada, Cuervo, Demófilo, Dihigo y Mestre, Eguilaz y Yangüaz, García Vera, Giner de los Ríos Rosas, Gómez y San Juan, Guichot y Sierra, Guilbeau Doyarzal, Lamarque de Novoa, Martínez y Martínez, Menéndez Pelayo, Menéndez Pidal, Navarro Tomás, Nebot y Pérez, Núñez de Arce, Rodríguez Marín, Romero y Espinosa, Sánchez Moguel, Urquijo Ibarra, Valera, Vidal y Valenciano.

Un registro de términos permite el acceso a aquellas cartas que incluyen referencias a las tareas de la investigación científica de Schuchardt (

pags. 443-475). Con respecto al español: estas cartas contienen información sobre temas vinculados a su uso peculiar en los países del Nuevo Mundo, a los dialectos, al criollo, pero también al sefardí o a temas curiosos como por ejemplo el uso del Español en la cocina. De modo parecido, el registro de escritos (pags. 477- 485) presenta una lista de aquellas cartas a Schuchardt relacionadas con cada uno de sus trabajos según el registro de sus obras (véase «Schuchardt - Brevier»). Incluye también varios registros de profesiones de los remitentes de cartas, los lugares de su procedencia, la lengua utilizada y un almanaque completan la sistemática de la presentación de las cartas recibidas.

Otra parte de la obra de Wolf se refiere a un compendio de las notas, los manuscritos y escritos editados e inéditos, utilizando como criterio las lenguas que investigó y las disciplinas científicas a las que se refirió en su trabajo (pags. 565-611). Con respecto a la sección «Español», incluye trabajos filológicos como p.e. sobre Alfonso X, Don Juan Tenorio, Calderón, Fr. Ivan Bernal, sobre la literatura española en general y sobre etnología, unos relatos de su estancia en España, reflexiones sobre nombres personales y denominaciones de pueblos españoles y de calles sevillanas, estudios sobre el idioma celta, el vasco, el criollo y sus variantes en todo el mundo, el habla de Cuba, el cante flamenco, las coplas, diversas etimologías, etc. En fin, con esta sección, Wolf nos presenta una visión concreta del inmenso horizonte temático abordado por el autor y por lo que se le considera como a uno de los más destacados de su disciplina.

El volumen se cierra con una sistematización de los documentos personales de Schuchardt referente a sus relaciones familiares, sus galardones, estancias en el extranjero, sus poesías, anotaciones personales, fotografías tomadas en sus viajes, mapas, revistas, notas musicales, etc.

En fin, esta publicación cierra un hueco importante tanto en el mundo de la lingüística en general como en el de la romanística en particular. Su valor práctico para la filología hispánica es evidente, por lo menos para la perspectiva histórica de la evolución de esta ciencia. Pero también permite a la etnología como ciencia del folclore completar el conocimiento sobre sus orígenes. Michaela Wolf nos ha preparado este catálogo con una precisa sensibilidad científica, lo que facilita su manejo a la par que ofrece un amplio repertorio de contenido informativo. ¡Ojalá que tan excelente trabajo anime a su autora para que en un futuro próximo nos presente los resultados en torno a la obra inédita de Schuchardt relacionado con el mundo hispánico!.

Teresa CATARELLA: *El Romancero gitano-andaluz de Juan José Niño*. Presentación de Pedro M. Piñero. Fundación Machado, Sevilla, 1993.

Con el título de *El Romancero gitano-andaluz de Juan José Niño*, Teresa Catarella, que ya ofreció una primicia de su investigación en el IV Coloquio Internacional del Romancero celebrado en El Puerto de Santa María (Cádiz) en 1987, aborda ahora la edición, clasificación y estudio de los textos romancísticos que recogió de labios de Juan José Niño, vecino de la calle de la Pureza, en el arrabal sevillano de Triana, el encuestador Manuel Manrique de Lara, en 1916, textos que se conservan en el Archivo Menéndez Pidal de Madrid.

La autora estructura su libro en dos grandes apartados: edición y clasificación en el primero, y estudio y conclusiones en el segundo. En total, son dieciocho los textos romancísticos proporcionados por Juan José Niño a su recolector, aunque los temas son veintidós, ya que en algunos casos se producen fenómenos de contaminación o yuxtaposición de dos o más romances en una misma versión. En concreto, y según el orden en que Juan José Niño se los recitó (¿o se los cantó?: no se llega a aclarar en el libro) a Manrique de Lara, las dieciocho versiones son: «El moro que reta a Valencia», «Rodriguillo venga a su padre+Jimena pide justicia», «Destierro del Cid», «Belardo y Valdovinos+A las armas, moriscote+El Marqués de Mantua», «Conde Claros preso», «¡Ay de mi Alhama!», «Fierabrás», «Quejas de doña Urraca», «Gaíferos libera a Melisendra», «Durandarte envía su corazón a Belerma», «La bastarda y el segador», «Bernardo se entrevista con el rey», «El prisionero+Bañando está las prisiones», «Dionisio el de Salamanca», «El Conde Alarcos», «El Conde Grifos Lombardo», «Roncesvalles» y «Don Juan Chacón, campeón de la Sultana».

Según la clasificación de Catarella, resultarían nueve temas de asunto histórico (aunque los de Bernardo del Carpio, por ejemplo, tienen una base legendaria más que histórica, no discutiremos aquí sobre este punto), ocho de tema carolingio, dos de tema novelesco y tres de cordel. Para cada romance, la editora ofrece el título y el número que se le asignó en el CGR o en el IGRH y remite a las compilaciones clásicas de Durán y Wolf, así como al catálogo de romances de cordel de Francisco Aguilar Piñal. Los criterios de edición de cada texto nos parecen correctos y rigurosos, aunque echamos en falta una descripción algo más detallada de los manuscritos de Manrique de Lara, con sus apuntes, notas y posibles comentarios, que pudieran ser de evidente utilidad e interés. También nos hubiera gustado poder confrontar estos romances de Juan José Niño con los de otros gitanos gaditanos o sevillanos encuestados por Manrique de Lara por las mismas fechas.

Pero los aspectos más polémicos o discutibles se refieren al estudio y conclusiones. Vayamos por partes.

En primer lugar, se nos dice muy poco sobre la persona, familia, oficio y demás circunstancias pertinentes del informante Juan José Niño, «el más grande romancista gitano-andaluz», como gusta de definirlo la Catarella. Los escasos datos que aporta la autora son de segunda mano y sin apoyatura documental alguna. «Lo que sabemos -escribe Catarella- se debe a la amistad que tuvo Luis Suárez con el sobrino-nieto de Juan José, Miguel Niño Rodríguez «El Bengala». Consta [¿dónde?] que nació en El Puerto de Santa María en 1859 y que perteneció a una antigua familia gitana con fama de romancistas. Según nos informa Luis Suárez, tanto el abuelo de Juan José, Pedro Niño Boneo «El Brujo» como su hermano Manuel Sacramento Niño López, eran romancistas muy completos. En los años finales del siglo XIX, el abuelo se traslada a Sevilla con toda su familia, primero a la calle Artemisa, donde tuvieron una fragua, luego a la calle Pureza, núm. 127, donde Juan José fue entrevistado por Manrique de Lara, junto con dos mujeres gitanas residentes en la misma casa, Encarnación Rodríguez y Joaquina Lérida». (pág. 50) Catarella dice que estos datos los aporta Luis Suárez -abogado y flamencólogo de El Puerto de Santa María- pero, ¿dónde, a su vez, y sobre qué fuentes orales -y oral no implica no documentada- o escritas lo dice Luis Suárez?

¿Por qué sabemos o, mejor, por qué decimos que Juan José Niño era gitano y que lo eran asimismo sus vecinas Encarnación y Joaquina? La pregunta puede parecer capciosa, pero no lo es en absoluto ya que bajo el término «gitano» se ha designado no sólo individuos pertenecientes a un determinado grupo étnico, sino a individuos que llevaban un determinado modo de vida o incluso ciertos oficios. ¿En qué sentido, y en qué forma, era gitano -si lo era- Juan José Niño López? Y de las dos mujeres citadas, ¿por qué no se nos ofrecen sus versiones romancísticas? ¿En qué diferían y en qué coincidían con las de Juan José Niño?

En segundo lugar, el asunto de la música y de la música flamenca en particular. Según Catarella, la música de este romancero no corresponde a la música corriente del romancero «folklórico sino que forma parte de la tradición del cante jondo». (pág. 48) Pero esta afirmación se desmiente con otra de la propia Catarella, páginas atrás, cuando declaraba que ni siquiera se sabe si Juan José Niño cantó -o sólo recitó- sus romances: «Desafortunadamente, desconocemos si Manrique de Lara, quien, como sabemos, era un gran musicólogo, recogió música de Juan José Niño. No tenemos indicación alguna, sin embargo, nos extraña porque el romancero de los gitanos está íntimamente unido a una música distintiva que es parte del cante jondo». (pág. 16) Claramente se ve por estas palabras que la autora parte de una idea preconcebida que trata de aplicar, aunque carezca de datos que la

avalen, al caso de Juan José Niño, al que a toda costa quiere convertir en «cantaor» de flamenco.

Otro prejuicio o, si se quiere, presunción de que parte acriticamente Catarella, y que la hará llegar a nuestro entender a conclusiones poco fundadas, es el supuesto hermetismo de la cultura gitana, y de sus cantos en particular, idea que parece recoger del célebre -y hoy obsoleto- libro de Ricardo Molina y Antonio Maifena *Mundo y formas del cante flamenco* (cuya primera edición es de 1963). Catarella se pregunta que cómo es posible «la conservación de este tipo de romancero dieciochista, neo-juglaresco, ecléctico, pseudo-heroico en tierras bajoandaluzas en el siglo XX». Y se responde: «La razón de la conservación de este tipo de romancero se basa, por lo tanto, en la realidad de la condición gitana. Está unida al comportamiento del grupo frente a los que no pertenecen a ese grupo, al deseo de mantener una identidad separada y distinta de los demás y a guardar para ellos lo que a ellos pertenece. Esta tendencia a cuidar celosamente las herencias culturales de generación a generación y a negar su difusión fuera del grupo es lo que más contribuye a la conservación entre los gitanos bajoandaluces de un romancero único y muy especial». (págs. 133-134) Nosotros pensamos que la preservación de este romancero se debe, al contrario de lo que supone Catarella, a una mercantilización del mismo, es decir, a su destino de recitación o canto para un público que le pagaba (a Juan José Niño o la persona de quien lo aprendió) por ello. Además, este carácter supuestamente hermético del romancero de los gitanos se contradice con los testimonios que poseemos ya desde Cervantes. En su novela *La Gitanilla* se puede comprobar cómo los gitanos vivían profesionalmente -entre otras actividades- del canto y del baile y que el romancero que cantaban estaba sujeto a la compraventa, como objeto comercial que era:

«—Preciosa, canta el romance que aquí va, porque es muy bueno, y yo te daré otros de cuando en cuando, con que cobres fama de la mejor romancera del mundo.

—Esto aprenderé yo de muy buena gana -respondió Preciosa-; y mire, señor, que no me deje de dar los romances que dice, con tal condición que sean honestos; y si quiere que se lo pague, concertémonos por docenas, y docena cantada, docena pagada.»

En cuanto al cante flamenco, fue desde el principio un «género propio de cantadores», como señaló ya Demófilo, profesionales o semiprofesionales. Lo cual no está en contradicción con que muchos de estos semiprofesionales recurran al misterio, al mito del hermetismo y la exclusividad, como parte de la «mise en scène» para espolear el interés del turista, del curioso -bien sea con intenciones lúdicas o científicas-, o incluso para responder cabalmente a las expectativas del que busca en ellos algo suficientemente exótico o romántico.

Pero, además, conviene insistir en que ninguno de los romances de Juan José Niño puede denominarse «gitano», ya que todos sin excepción pertenecen a la producción baladística hispánica, todos han sido publicados y recogidos en diversas zonas de la geografía insular y peninsular española. ¿En qué sentido puede afirmarse que sean gitanos romances como «El prisionero», «El Conde Alarcos» o «La bastarda y el segador», o qué carácter gitano puede atribuirse a los romances carolingios o cidianos de Juan José Niño? Pudiera pensarse que, ya que no en los temas o la lengua, ese carácter gitano se revelaría en una «conservación» y «transmisión» propia entre los gitanos de determinados romances. Pero, como la propia editora reconoce: «Esta rama del romancero está geográficamente reducida a ciertas zonas de las provincias de Cádiz y Sevilla. Se limita, además, a unas personas y familias especialistas en este tipo de cante.» (pág. 49) Es decir, que este romancero no es propio de todos los gitanos, o de los gitanos en general, sino de «personas y familias especialistas» y además localizadas en un ámbito geográfico muy reducido.

Y con esto entramos en otra polémica cuestión: la del carácter andaluz de este romancero. A pesar de que Catarella así lo postula en el título de su libro, es más que dudoso que este romancero posea un carácter andaluz - si no es que lo cantaba o recitaba un andaluz. De nuevo es la propia autora la que se contradice: «Las versiones de Juan José Niño se relacionan con las versiones arcaizantes de las áreas laterales y no con la tradición modernizante e innovadora de su tierra andaluza.» (pág. 131) Como ejemplo, baste citar lo que la propia autora concluye acerca de uno de estos romances del trianero: «En el caso de *La bastarda y el segador*, como en muchos otros que hemos visto en su repertorio, la versión de Juan José Niño o es versión única andaluza, o no corresponde a la tradición andaluza corriente, relacionándose más con las versiones de Marruecos, Canarias o Madeira-Açores.» La autora se da cuenta de la contradicción en que incurre e intenta, líneas abajo, darle una explicación que dé coherencia a este desajuste: «No obstante, es importante señalar aquí, al final de estos comentarios sobre sus romances históricos, carolingios y novelescos, que el romancero de Juan José Niño no deja de ser un romancero eminentemente andaluz, pero no de hoy, sino de ayer.» (pág. 120) Esta última afirmación se explicita y se formula -aunque sin mucho detalle- más adelante, cuando la autora escribe que «el romancero de Juan José Niño (y por extensión el de los gitanos) vienen de y representan, por los menos en parte, un tronco arcaico andaluz del romancero, ahora desaparecido, pero que, debido a la fuerza expansiva reconocida de esta zona, ha sido divulgado a otras regiones. Por lo tanto, hoy todavía se encuentran rasgos de esta tradición arrinconados en zonas arcaizantes como Marruecos, Madeira-Açores, Canarias y el N.O. de la península.» (pág. 131)

Como es bien sabido, según Menéndez Pidal el «área focal», irradiadora, durante la Edad Media es Castilla y sólo a partir del siglo XVII toma Andalucía su relevo en esta función expansiva y difusora, que ejerce precisamente en virtud de su carácter innovador y simplificador. Menéndez Pidal apunta, no obstante, que la constante innovación andaluza irradia hacia zonas próximas, pero que en zonas más alejadas se mantuvieron las versiones que dominaron en Andalucía en tiempos más antiguos. Pero esta hipótesis pidaliana no parece que resulte pertinente en el caso de Juan José Niño, pues, como ya se apuntó en *Romanceros del Rey Rodrigo y de Bernardo del Carpio* (ed. y estudio a cargo de R. Lapesa, D. Catalán, A. Galmés y J. Caso, Madrid, Gredos, 1957), la versión de «Bañando está las prisiones» de Juan José Niño proviene de «Las mocedades de Bernardo», comedia de Lope de Vega, y representa, por consiguiente, «una curiosa tradicionalidad nueva enraizada en el romancero escrito tardío», por lo que no cabe hablar aquí de un tronco arcaico andaluz, sino de algo posterior a la difusión de la comedia de Lope.

Para concluir: por todo lo hasta aquí expuesto cabe dudar seriamente de que el romancero de Juan José Niño sea un romancero andaluz y gitano. Pero, si no es una cosa ni otra, ¿qué es entonces? La respuesta no la encontraremos en este libro de ciento cuarenta y nueve páginas, sino en unas breves líneas de diego Catalán en las que afirmaba: «A diferencia del Romancero folklórico, popular, que podemos encontrar hoy en las diversas regiones de España, este Romancero parece ser un Romancero de especialistas en el canto narrativo oral, es decir, un Romancero mucho más juglaresco y libresco que el que vive hoy día refugiado en la memoria de los cantores campesinos.» (*El Romancero en la tradición oral moderna. I Coloquio Internacional*, Madrid, Gredos, 1972, págs. 89-90). Esta caracterización concuerda mucho más con los textos recogidos por Manrique de Lara y con lo que sabemos acerca de la especialización de algunos gitanos como cantores ambulantes por ventas y cortijadas (véase, sobre esto, G. Steingress, *Sociología del flamenco*, Jerez de la Frontera (Cádiz), Centro Andaluz de Flamenco, 1993, págs. 323-328) que con las teorías de la autora del libro que reseñamos acerca del hermetismo gitano o el tronco arcaico andaluz en la historia del romancero hispánico. Pero, en todo caso, nos parece oportuna esta publicación de los textos, ahora a disposición de cualquier investigador o simplemente interesado. La pulcra edición de esos textos que ha llevado a cabo Teresa Catarella -posible gracias al mecenazgo que la Fundación Machado viene prestando a los estudios sobre la cultura tradicional en Andalucía- permitirá a los críticos y a los estudiosos tanto del romancero como del flamenco ahondar en un tema que no está, ni con mucho, definitivamente resuelto.



## FE DE ERRATAS

- \* En el **DOCUMENTO** «Bosque de Doña Ana. A la presencia de Felipo Quarto, Pio, Felice, Augusto. Año 1.624», publicado en *El Folk-lore andaluz* número 9 (1992), en la nota 13, página 169, se ha deslizado un error, pues los salmones no pueden provenir del Guadalquivir. (N. de la A.).
  
- \* En la **MISCELANEA** «Algo más sobre la Antropología en Sevilla», escrita por Manuela Cantón Delgado y publicada en el número 11 de esta Revista, se han deslizado las siguientes erratas: en el segundo párrafo dice «el balance que se propone a la autora» y debe decir « el balance que se propone la autora»; en el tercer párrafo dice «forman hoy parte de ese pasado que todo investigador/a o grupo de investigadores tiene -no necesariamente- que ocultar» y debe decir « tiene -no necesariamente que ocultar-»; el párrafo sexto debe ir partido a partir de «la aprobación»; en el párrafo siete dice «uno de esos trabajos empieza a plantearse en ese estudio comparativo» y debe decir « en un estudio comparativo».



## LOS AUTORES

**Juan AGUDO TORRICO** es profesor del Departamento de Antropología Social y Sociología de la Universidad de Sevilla; ha realizado trabajo de campo en diferentes lugares de Andalucía centrado fundamentalmente en el estudio de la ritualización de las relaciones territoriales y sistemas de identidades grupales y comunales (investigaciones realizadas en la comarca cordobesa del Valle de Los Pedroches y en la onubense de la Sierra de Aracena), así como en los procesos evolutivos relacionados con actividades tradicionales (pesca fluvial en el río Guadalquivir, arquitectura popular de la Sierra Norte de Sevilla), y en relación a los cambios socioculturales producidos en el mundo rural andaluz (desarrollo industrial e implantación del cultivo de la fresa en el área onubense de Palos de la Frontera-Moguer). Entre sus publicaciones destacan *Las Hermandades de la Virgen de Guía en Los Pedroches* (Córdoba, 1990) y *El Bajo Guadalquivir. Artes y técnicas de pesca tradicional* (Sevilla, 1991).

**José ALCINA FRANCH** nace en Valencia el 23 de agosto de 1922. Realiza estudios en las Universidades de Valencia y Madrid, y los amplía en el Musée de l'Homme de París y en el Museo Nacional de Antropología de Méjico. Ha sido Profesor Ayudante y Adjunto de las Universidades de Valencia y Madrid; Catedrático de las Universidades de Sevilla y Complutense de Madrid, Profesor Visitante de las Universidades de Puerto Rico y San Miguel de Tucumán (Argentina). Ha impartido conferencias en Universidades y otros Centros de : Estados Unidos, México, Perú, Puerto Rico, Santo Domingo, Guatemala, Costa Rica, Colombia, Ecuador, Argentina, Marruecos, Italia y Francia. Ha recibido los premios «Menéndez Pelayo» del CSIC, Madrid (1953); Anisfield-Wolf Award in Race Relations, New York (1983); Premio Beecham del V Centenario, Madrid (1989). Ha realizado excavaciones en Chinchero (Cuzco, Perú) en 1968-70; Esmeraldas (Ecuador) en 1970-75; en Igapirca (Ecuador) en 1974-75; en Quetzaltenango (Guatemala) en 1976-79; en Retalhuleu (Guatemala) en 1980; en Champoton (Campeche, México) en 1981. Está en posesión de la Encomienda de la Orden del Mérito por Ser-

vicios Distinguidos de Perú; Encomienda del Mérito Civil en España; Encomienda con plaza de Alfonso X el Sabio de España; Orden del Mérito Cultural de la República de Polonia; Orden del Mérito por Servicios Distinguidos de Ecuador. Entre sus numerosos libros publicados se encuentran: *Fuentes indígenas de México*. Madrid, 1956; *Floresta Literaria de la América indígena*. Madrid, 1957. *Las «pintaderas» mexicanas y sus relaciones* Madrid, 1957; *Manual de Arqueología americana*, Madrid, 1965; *Poesía americana precolombina*. Madrid, 1968; *En torno a la Antropología cultural*. Madrid, 1975; *Arqueología de Chincho*. 2 vols, Madrid 1976; *L'Art Precolombine*, 1988; *Los orígenes de América*. Madrid, 1985, *Bibliografía básica de Arqueología Americana*. Madrid, 1985; *Arte Precolombino*. Madrid 1986; *Códice Veitia*. Madrid, 1986; *Bartolomé de las Casas*. Madrid 1987; *Las claves del Arte Precolombino*. Barcelona, 1988; *Descubrimiento científico de América*. Barcelona, 1988; *Los Aztecas*. Madrid, 1989; *Arqueología antropológica*. Madrid, 1990.

**Carmen CASTILLA VAZQUEZ** es licenciada en Geografía e Historia (Antropología Cultural) por la Universidad de Sevilla. Ha realizado trabajo de campo en el Andévalo onubense sobre el que versará su tesis doctoral, en proceso de elaboración, centrándose en la religiosidad y los rituales como mecanismos de identidad local. Ha publicado entre otros trabajos «Relaciones del hombre con lo sobrenatural. Estudio de Antropología Social a partir del caso de Calañas». *Anuario Etnológico de Andalucía*, 1991.

**Modesto GARCIA JIMENEZ** es licenciado en Filología Hispánica por la Universidad de Granada. Fruto de sus trabajos de investigación en el campo de las costumbres y tradiciones en Andalucía, han sido los diversos artículos publicados, así como la coordinación del Area de Fiestas y Folklore de la Enciclopedia Electrónica de Andalucía, producida conjuntamente por la Consejería de Presidencia de la Junta de Andalucía, la Universidad de Málaga y la empresa Fujitsu. Ha dirigido siete de las ediciones sonoras de los Encuentros de Cuadrillas «Comarca de los Vélez», así como una Carpeta de «Música popular de Almería», editada por la Diputación de esa provincia. Ha recibido becas de investigación del Centro de Investigaciones Etnológicas «Angel Ganivet» de la Diputación de Granada, de la Consejería de Cultura y Medio Ambiente de la Junta de Andalucía, del Departament de la Musique del Centre D'Ethnologie Francaise del CNRS de París, del Area de Cultura del Ayuntamiento de Vélez Rubio, del Instituto de Estudios Giennenses y del Museo de Artes y Tradiciones Populares de la Diputación de Jaen. Actualmente coordina el taller de «Música tradicional de Andalucía» de la Consejería de Educación y Ciencia de la Junta de Andalucía y trabaja como

documentalista del Centro de Tecnología de la Imagen de la Universidad de Málaga.

**Pedro GOMEZ GARCIA** es profesor titular de Filosofía en la Universidad de Granada, donde imparte materias de Antropología. Ha realizado trabajo de campo en varias comarcas de Andalucía oriental, investigando especialmente tradiciones y fiestas, religión popular y curanderismo. Entre sus publicaciones cabe destacar *La Antropología estructural en Claude Lévi-Strauss* (Tecnos. Madrid, 1981), *Religión popular y mesianismo* (Univearsidad. Granada, 1991), y la coordinación del libro colectivo *Fiestas y religión en la cultura popular andaluza* (Universidad.Granada,1992). Aparte de numerosos artículos sobre antropología teórica y sobre temas de cultura andaluza, ha colaborado en obras como *Antropología Cultural de Andalucía* (Consejería de Cultura. Sevilla, 1984), *La religiosidad popular, vol I, Antropología e Historia* (Anthropos-Fundación Machado. Barcelona, 1989) y *Diccionario temático de antropología* (Barcelona, 1993). Es codirector de la revista *Gazeta de Antropología*.

**Manuel José GOMEZ LARA** es doctor en Filología Angloamericana por la Universidad de Sevilla. Ha ejercido su docencia en las universidades de Sevilla y Northwestern. Desde 1988 es Profesor Titular de Universidad adscrito al Departamento de Lengua y Literatura Inglesa. En la actualidad es director del Grupo de Investigación «Estudios Estilísticos y Culturales». Su investigación ha estado relacionada con el análisis programático de textos literarios ingleses y ha publicado numerosos artículos en revistas españolas y extranjeras sobre narrativa anglosajona -asunto sobre el que verso su tesis doctoral- y el teatro inglés del medievo y el renacimiento. En los últimos años se ha aproximado a la música popular y, sobre todo, a los rituales públicos y su conexión con la elaboración de las retóricas de la ciudad. Es coeditor de la revista *Stilística* dedicada a la investigación sobre estudios estilísticos y culturales. Ha coeditado *Poemas y canciones de Rafael de León*, (Sevilla, 1989), *Semana Santa en Sevilla* (1916), de Eugenio Noel (Sevilla 1991) y el *Sermón de la Inmaculada Concepción del padre Miguel Ruíz (...) dicho en la parroquia de San Gil de Sevilla en 1615* (Sevilla, 1992). Asimismo es coautor de *Semana Santa. Fiesta Mayor en Sevilla* (Sevilla, 1990), *Las fiestas de Sevilla en el archivo Serrano* (Sevilla, 1992), *Semana Santa en Sevilla* (Madrid, 1992) y *Memoria de un siglo: Imágenes y discursos de la Semana Mayor* (Madrid, 1993). Igualmente ha traducido al español los poemas del británico James Fenton (Oviedo, 1987) y ha sido coguionista de los programas radiofónicos «Lo Nuestro es así» (Cadena COPE, 1989-1990) y «Puente de Coplas» (Canal Sur 1991-1992).

**Geoff LESTER** es doctor en filosofía inglesa por la Universidad de Sheffield; ocupa desde 1967 en dicha universidad el puesto de profesor del Departamento de Lengua Inglesa y Lingüística. Su campo de especialización es el inglés medio y la lengua y la literatura medievales, aunque ha demostrado siempre un interés especial por las tradiciones folklóricas de Inglaterra y España. Pertenece a un grupo de inglés de danza tradicional de espadas, con el que ha recorrido diversos países de Europa. Es autor de numerosos libros y artículos. De entre sus publicaciones cabría destacar: *The Anglo-Saxons: How They Lived and Worked* (1976); *Three Late Medieval Morality Plays* (1981) y *The Index of Middle English Prose* (1985). En estos momentos da los últimos toques a una gramática de inglés medio que se publicará en breve.

**Rafael PORTILLO GARCIA** es doctor en Filología Moderna por la Universidad de Salamanca. Ha ejercido su docencia en las universidades de Salamanca, Edimburgo y Sevilla habiendo conseguido en esta última plaza de profesor adjunto de Lengua y Literatura Inglesa en 1982. Ha sido director de este departamento entre los años 1984 y 1989 y en la actualidad dirige el Grupo de Investigación «Estudios Medievales Ingleses». Su campo de investigación ha estado siempre ligado a la actividad teatral, tanto a nivel histórico como teórico, literario y práctico. Su tesis doctoral versó sobre el teatro inglés contemporáneo y recientemente se ha ocupado con especial atención al teatro medieval y renacentista sobre los que ha publicado numerosos artículos en revistas españolas y extranjeras. Ha dirigido además desde su fundación en 1985 el «Teatro Universitario de Filología de Sevilla». Entre otros es coautor de los siguientes libros: *Guía básica para estudiantes de literatura inglesa* (Sevilla, 1981). *Diccionario inglés-español y español-inglés de terminología teatral* (Madrid, 1986), *Historia crítica del Teatro inglés* (Alcoy, 1988), *Abecedario del teatro* (Madrid, 1988 y Sevilla, 1992. Segunda edición corregida y aumentada). Ha editado en solitario el *Robinson Crusoe* de Defoe (Madrid, 1981) y el volumen *Estudios literarios ingleses: Shakespeare y el teatro de su época* (Madrid 1987). Además es cotraductor del texto de Francis Reid, *Administración Teatral* (Sevilla, 1990) y coautor del volumen de piezas teatrales breves para jóvenes *Locos por el teatro* (Sevilla 1993).

**Joaquín RODRIGUEZ MATEOS** es Licenciado en Geografía e Historia por la Universidad de Sevilla y Doctorando en el Departamento de Antropología Social, en el que ha sido varios años Colaborador Honorario. Desde 1989 pertenece al Cuerpo Facultativo de Archiveros del Estado. El estudio antropológico de Hermandades y Cofradías conforma el tema de la Tesis Doctoral que elabora.

**Candace SLATER** es profesora del Departamento de Español y Portugués de la Universidad de California en Berkeley. Tiene publicados los siguientes libros: *Dance of the Dolphin: Transformation and Disenchantment in the Amazonian Imagination*. University of Chicago Press, 1994; *City Steeple, City Streets. Saints'Tales in Granada and a Changing Spain*. University of California Press, 1990; *Stories on a String. The Brazilian «Literatura de cordel»*. Reimpreso con un nuevo prefacio de la autora en 1989. University of California Press, 1982; *Trail of Miracles. Stories from a Pilgrimage in Northeast Brazil*. University of California Press, 1986 (reimpreso por Winner, Elsie Clews Parsons National Prize for Folklore en 1988; *A vida no barbante*, traducción de Octavio Alves Velho de la obra *Stories on a String*, Rio de Janeiro: civilizacao brasileira, 1984.

**Gerhard STEINGRESS** es licenciado en Sociología por la Universidad de Linz (1971), doctorado en Filosofía por la Universidad de Klagenfurt (1980) y habilitado de Sociología (1989), reside en Sevilla desde 1990. De 1973 a 1974 trabajó en el Instituto para Estudios Avanzados de Viena. Después enseñó en la recién fundada Universidad de Ciencias de la Educación de Klagenfurt (Carintia). Aparte de su tesis «Reproducción social y educación en el capitalismo monopolista del Estado» (1980), publicó múltiples trabajos dedicados al tema de la educación, el desarrollo de la personalidad y las minorías étnicas. Se interesó especialmente por la relación entre el desarrollo de las ideas de la Ilustración y el creciente papel ideológico del Estado en las sociedades industrializadas, habilitándose con este polémico y sugerente estudio, publicado en 1989 en Colonia (Alemania), bajo el título «Irrationalismus, Politik, Alltagsbewusstsein» («Irracionalismo, política y conciencia cotidiana»). De 1987 a 1988 realizó sus primeras investigaciones en Jerez de la Frontera, cuyos resultados fueron publicados bajo el título «La aparición del cante flamenco en el teatro jerezano del siglo XIX». Tradujo la obra de Hugo Schuchardt *Los cantes flamencos* (Sevilla, 1990) publicado por la Fundación Machado, y *Sociología del cante flamenco*, premio de investigación de la Fundación Andaluza de Flamenco (Jerez, 1993). Actualmente prepara la publicación de la correspondencia que mantuvieron los folkloristas y otros intelectuales españoles con Schuchardt así como otro extenso estudio sobre la relación de la copla flamenca con las tendencias culturales e ideológicas del nacionalismo español del siglo XIX.



## REVISTAS Y LIBROS RECIBIDOS

### REVISTAS

- *Al Basit*. Números 26 al 31. Diputación Provincial. Albacete, 1991-92.
- *Aliceres*. Números 5 y 6. Museo do Pobo Gallego. Santiago de Compostela, 1993.
- *Anales*. Número 10. Fundación Joaquín Costa. Huesca, 1993.
- *Antropología*. Número 5. Asociación Madrileña de Antropología. Madrid, 1993.
- *Antropológica*. Números 7 al 14. Instituto de Antropología. Barcelona, 1993.
- *Boca Bilingüe*. Número 9. Consejería de Educación. Embajada de España. Lisboa, 1993.
- *Boletín Centro Estudios Borjanos*. Números 57 al 61. Zaragoza, 1993.
- *Boletín Instituto Estudios Almerienses*. Números 11 y 12. Diputación Provincial. Almería, 1992.
- *Boletín Instituto Estudios Asturianos*. Número 137. C.S.I.C. Oviedo, 1991.
- *Canelobre*. Números 25 al 27. Instituto Juan Gil Albert. Alicante, 1993.
- *Communio*. Número XXVI. Estudio General Dominicano de la Provincia Bética. Madrid, 1993.
- *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*. Número 62. Institución Príncipe de Viana. Pamplona, 1993.
- *Cuadernos de Etnología de Guadalajara*. Número 25. Instituto Marqués de Santillana. Guadalajara, 1993.
- *Cuadernos do Noroeste*. Número 4. Universidade do Minho. Braga, 1993.
- *Cuadernos de Realidades Sociales*. Números 43 y 44. Instituto Sociología Aplicada. Madrid, 1994.
- *Espacio y Tiempo*. Número 7. Escuela Universitaria de Magisterio. Sevilla, 1993.
- *Fundamentos de Antropología*. Número 2. C.I.E. Angel Ganivet. Granada, 1993.
- *Índice Español de Ciencias Sociales*. CINDOC. Madrid, 1994.

- *Isidorianum*. Número 4. Centro de Estudios Teológicos. Sevilla, 1993.
- *Narría*. Numeros 63 y 64. Museo de Artes y Tradiciones Populares. Universidad Autónoma. Madrid, 1994.
- *Melanges*. Tomo XXVIII. Número 3. Casa de Velázquez. Madrid, 1992.
- *Proyección*. Números 171 y 172. Facultad de Teología. Granada, 1994.
- *Revista de Estudios Extremeños*. Tomo XLIX. Número 11. Diputación Provincial. Badajoz, 1993.
- *Revista de Folklore*. Números 155 a 157. Obra Cultural Cajaespaña. Valladolid, 1994.
- *Revista de Literatura*. Número 108. CSIC. Madrid, 1992.
- *Saber Popular*. Número 9. Federación Extremeña de Grupos Folklóricos. Fregenal de la Sierra, 1993.
- *Senda de los Huertos*. Número 30. Asociación Amigos de San Antón. Jaén, 1994.

## LIBROS

- *Actas del Congreso de Andalicismo Histórico*. Fundación Blas Infante. Sevilla, 1993.
- Fernández Ortega, P.M. y A.: *La Virgen del Saliente en su buen retiro*. Fundación Santuario Nuestra Señora del Saliente. Albox, 1993.
- Flores Arroyuelo, F. : *El molino: piedra contra piedra*. Universidad de Murcia, 1993.
- González Alcantud, J.A.: *La tierra: ritos, mitos y realidades*. Anthropos y Diputación Provincial de Granada. Barcelona, 1992.
- Hernández Castelar, R.: *Revolución demográfica en Cuba*. Editorial Ciencias Sociales. La Habana, 1991.
- Martínez de Picón, A. : *Relieves del Alto Pirineo Aragonés*. Caja Ahorros La Inmaculada. Zaragoza, 1994.
- Martínez González, M. : *Léxico marinero granadino*. Diputación Provincial. Granada, 1993.
- Neira Betancourt, L.A. : *Como suena un tambor abakué*. Ediciones Pueblo y Educación. La Habana, 1991.
- V.V.A.A.: *Fiestas de San Antonio Abad*. Trigueros, 1994.

- V.V.A.A.: *A Cestería*. Museo do Pobo Gallego. Santiago de Compostela, 1993.
- V.V.A.A.: *Cultura y sociedad en Murcia*. Universidad de Murcia, 1993.
- V.V.A.A.: *En torno a Rodríguez Marín*. Universidad Sevilla y Ayuntamiento Osuna. Sevilla, 1993.

## PUBLICACIONES DE LA FUNDACION MACHADO

Autor	Título	Co-edición	Precio
Pedro M. Piñero y Virtudes Atero	<i>Romancerillo de Arcos</i>	Diputación de Cádiz, 1986	660
Pedro M. Piñero y Virtudes Atero	<i>Romancero de la Tradición Moderna</i>	Fundación Machado, 1987	1.400
VV. AA.	<i>El Folk-lore Frexnense y Bético Extremeño</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
C. Álvarez Santaló, M <sup>a</sup> . J. Buxó y S. Rodríguez Becerra	<i>La Religiosidad Popular</i> Tomo I, Antropología e Historia Tomo II, Vida y Muerte: La imaginación religiosa Tomo III, Hermandades, Romerías y Santuarios	Anthropos, 1989	6.100
Juan Manuel Suárez Japón	<i>La Casa Salinera de la Bahía de Cádiz</i>	Consejería de Obras Públicas. 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	<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 tradicionales</i>	Consej. Educación y Ciencia, 1990	1.800
J. Cobos y F. Luque	<i>Exvotos de Córdoba</i>	Diputación Prov. Córdoba, 1990	1.700
Antonio Zoido Naranjo	<i>Al Señor de la calle</i>	Portada Editorial, 1992	900
P. Romero de Solís e I. González Turmo	<i>Antropología de la Alimentación. Ensayo sobre la dieta mediterránea</i>	Consej. de Cultura y Medio Ambiente, 1992	1.000
E. Rodríguez Baltanás	<i>Alcalá, copla y compás / coplas de son nazareno</i>	Fundación Machado, 1992	500
VV. AA.	<i>De la tierra al aire (antología de coplas flamencas)</i>	Gallo de Vidrio y Alfar, 1992	1.800
VV. AA.	Paco Tito: memoria de lo cotidiano	Consej. Economía y Hacienda, 1992	1.000
T. Catarella	<i>El Romancero Gitano-Andaluz de Juan José Niño</i>	Fundación Machado, 1993	900

## PUBLICACIONES DE LA FUNDACION MACHADO

**Pedidos: Centro Andaluz del Libro, S.A., Polígono La Chaparrilla, Parcela 34-36.  
41016 Sevilla. Telf. 95 - 440 63 66. Fax 95 - 440 25 80 y en las siguientes librerías:**

### **Algeciras (Cádiz)**

Librería Praxis. Avda. Blas Infante, 4

### **Almería**

Librería Picasso. Reyes Católicos, 17

### **Barcelona**

Casa del Libro. Ronda de San Pedro, 13

### **Bilbao**

Binario Libros, Iparreguirre, 55

### **Cádiz**

Librería Falla. Plaza Mina, 2

Librería Quorum. Ancha, 27

Librería Mignon. Plaza Mina, 13

### **Córdoba**

Librería Andaluza. Romero, 12

Librería Luque. Cruz Conde, 19

### **Granada**

Librería Urbano. San Juan de Dios, 33

Librería La Casa del Libro. Recogidas, 13

Librería Urbano. Tablas, 6

### **Huelva**

Librería Welba. Concepción, 20

Librería Saltés. Ciudad de Aracena, 1

### **Jaén**

Librería Metrópolis. Carrera de Jesús, 1

### **Madrid**

Librería Arqueológica Tipo. Claudio Coello, 32

### **Málaga**

Librería Prometeo. Puerta Buenaventura, 3

Librería Denis. Santa Lucía, 7

### **Morón de la Frontera (Sevilla)**

Librería La Carrera. Cánovas del Castillo, 28

### **Sanlúcar de Barrameda (Cádiz)**

Librería Pedro. Ancha, 42

### **Sevilla**

Librería Al-Andalus. Roldana, 1

Librería Céfiro. Virgen de los Buenos Libros, 1

Librería Palas. Asunción, 49

Librería Repiso. Cerrajería, 4

### **Zaragoza**

Librería Pórtico. Plaza San Francisco, 17



## BOLETIN DE SUSCRIPCION

Apellidos .....

Nombre..... Teléfono .....

Calle..... Núm..... C.P. ....

Ciudad..... Provincia .....

Solicito suscribirme a **Demófilo. Revista de cultura tradicional**

Suscripción anual 2.500 ptas.

Números atrasados 1.500 ptas.

Fecha.....

Firma:

Remitir a: Demófilo. Fundación Machado. Calle Jimios, 13. 41001. Sevilla  
Telf.: 95 - 422 87 98. Fax: 95 - 421 52 11

---

## DOMICILIACION BANCARIA

Muy señor mío:

Le ruego atiendan a partir de la fecha y hasta nuevo aviso los recibos que le presente la Fundación Machado correspondientes a la suscripción de la revista **Demófilo. Revista de cultura tradicional**.

Banco o Caja de Ahorros .....

Agencia .....

Dirección. ....

Localidad..... C.P. ....

Provincia. ....

Titular de la c/c o cartilla .....

Nº Cuenta Corriente o cartilla. ....

.....de.....de 199...

(Firma del titular o persona autorizada de la cuenta)

Fdo. ....

Código Cuenta Cliente

--	--	--	--	--	--



## NOTA PARA LOS EDITORES

La Revista dará noticia de cuantas publicaciones sean remitidas a la Redacción, haciendo recensiones de aquellas más relacionadas con los propósitos de *Demófilo* (Antropología social y cultural, folklore, literatura oral, historia, geografía, 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.

## NUMEROS MONOGRAFICOS

La dirección de la revista está preparando varios números monográficos que irán apareciendo alternativamente con los ordinarios y serán coordinados por destacados especialistas. A los dedicados en homenaje a Julián Pitt Rivers (números 3 y 4), a la Alimentación en Andalucía (número 9) y a Demófilo (número 10), seguirán próximamente los siguientes::

- **La cultura tradicional en Jaén**, coordinado por Manuel Amezcua (aparecerá en 1994).
- **La cultura tradicional en Almería**, coordinado por Francisco Checa (en preparación).
- **La cultura tradicional en Huelva**, coordinado por Pedro Cantero (en preparación).
- **Los toros en las fiestas populares**, coordinado por Pedro Romero de Solís.
- **Los santuarios andaluces: historia y antropología**, coordinado por Salvador Rodríguez.

Los interesados en participar en estos números monográficos pueden enviar sus propuestas por escrito al Director de la Revista.

