3

EL

FOLK-LORE ANDALUZ

HOMENAJE ANDALUZ A JULIAN PITT-RIVERS

*

Fundación Machado

2ª EPOCA

40-1-2

99. 12805

EL FOLKLORE ANDALUZ

REVISTA DE CULTURA TRADICIONAL

2.ª época - Número 3

FUNDACION MACHADO
ANDALUCIA - SEVILLA
1989

EL FOLKLORE ANDALUZ

REVISTA DE CULTURA TRADICIONAL

2.ª época - Número 3

FUNDACION MACHADO

ANDALUCIA - SEVILLA

1989

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

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

Correspondencia, suscripciones e intercambios:
El Folklore andaluz. Fundación Machado. Jimios, 13. Teléfono (954) 22 87 98. 41001-SEVILLA.

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

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

© Fundación Machado
Diseño: R.L. Aguilar
Fotocomposición y maquetación: Texto e Imagen, S.A.
Imprime: Imprenta Escandón, S.A.
Depósito Legal: SE- 484 -1989
I.S.B.N.: 84-86773-08-3

EL FOLKLORE ANDALUZ
Revista de cultura tradicional

Director:
Salvador Rodríguez Becerra

Editor:
Antonio Zoido Naranjo

Consejo de Redacción:
Jesús Cantero Martínez
Francisco Díaz Velázquez
Alberto Fernández Bañuls
José Mª Pérez Orozco
Pedro M. Piñero Ramírez
Juan Manuel Suárez Japón
Francisco Vallecillo Pecino

Gerente:
Manuel Cepero Molina

Secretarios de Redacción:
Joaquín Rodríguez Mateos
Carmen Medina San Román

SUMARIO

Presentación 9
Bibliografía de Julian Pitt-Rivers 13
Entrevista con Julian Pitt-Rivers 21

ARTICULOS

«Aproximación histórico-teórica a *The People of the Sierra* de Pitt-Rivers», por Joan Frigolé 41
«El umbral de lo obvio. Notas a propósito de la traducción al castellano de *The People of the Sierra*», por Honorio M. Velasco 51
«Los valores del varón. Variaciones sobre un ensayo de Pitt-Rivers», por David D. Gilmore 59
«La gracia y la desgracia», por María Cátedra 69
«Etnología de Andalucía Occidental: un proyecto de investigación veinte años después», por José Alcina Franch 79
«Palimpsesto de una fiesta popular: Los Palmitos», por Pedro Gómez García 91
«Distinciones sexuales en el ritual mortuorio de Monteros», por Stanley Brandes 109
«Vuelta a Almonaster. Tradición y cambio después de diez años con una perspectiva de dieciséis», por Francisco E. Aguilera 125
«La romería del Rocío, fiesta de Andalucía», por Salvador Rodríguez Becerra 147
«Las ánimas de la Alpujarra», por Azucena y Reynaldo Fernández Manzano 153
«Las fiestas patronales del mes de agosto en los Guájares», por Rafael Briones Gómez 171
«La ceremonia del Huertecico en Cabo de Gata (Almería)», por Danielle Provansal y Pedro Molina 183

«Etnohistoria del sermón en la baja Andalucía (siglos XVII-XIX)», por José Antonio González Alcantud 191
«Andalucía en nuestras mentes: dos lugares en contraste siguiendo un duelo poético vernacular de finales del siglo XIX», por James Fernández McClintock 213

MISCELANEA

«Julian Pitt-Rivers, Andalucía y Etnografía. Una perspectiva personal», por Henk Driessen 229
«La aportación intelectual de Julian Pitt-Rivers», por William A. Douglass 235
«La Grazalema de Pitt-Rivers, una lectura geográfica de *Los Hombres de la Sierra*», por Juan Manuel Suárez Japón 239
«Carta abierta para el homenaje a Julian Pitt-Revers», por José Antonio Fernández de Rota 246
«Homenaje Andaluz al proferor Pitt-Rivers», por William Kavanagh 248
«¡Va por usted, maestro!», por Patricia Martínez de Vicente 251
«Julian Pitt-Rivers y la antropología del Mediterráneo (experiencias parisinas)», por José Luis González Arpide 254
«Pitt-Rivers: un ejemplo de antropología sugerente», por Rafael Pérez Molina 256

HOMENAJE ANDALUZ A JULIAN PITT-RIVERS

Don Julian es alto, espigado, rubio, de presencia juvenil y modos elegantes, su trato afable, su conversación amena y fácil. Sabe preguntar y escucha con calma. Se interesa por el pueblo, y las gentes se dan cuenta inmediatamente de ello; por esto sus trabajos de campo —cuentan quienes han tenido la suerte de colaborar con él— son tan gratificantes.

Creo que fue en 1948 cuando don Julian apareció por vez primera por la sierra que se reparten las provincias de Cádiz y Málaga. Había escogido la zona para llevar a cabo una investigación de antropología social y se decidió por Grazalema. Desde el verano de 1949 a bien entrado 1952 —con algunas interrupciones para volver a Oxford— permaneció en este pueblo gaditano. Convivió con sus vecinos, observó sus costumbres, anotó sus modos de vida, estudió sus comportamientos en comunidad, hizo amigos; anduvo una y otra vez sus calles, recorrió muchas veces sus caminos, disfrutó en sus fiestas y compartió su pan y sus desgracias. Don Julian se zambulló en Grazalema durante casi treinta meses. De aquella estancia salió su estudio *The People of the Sierra*.

El libro se editó por primera vez en su versión original inglesa en 1954 (Londres, Weidenfeld and Nicholson). Más adelante se hizo una segunda edición en 1961 (Chicago, Chicago University Press), al tiempo que aparecía en España su primera traducción castellana (Barcelona, Ed. Grijalbo, 1971), y más tarde se traducía al italiano y al japonés. Ahora vuelve a publicarse en español, en una versión acertada de Honorio M. Velasco (Madrid, Alianza Editorial, 1989). Justo medio siglo ha pasado desde su primera aparición a esta última, y el libro de don Julian no ha perdido, ni mucho menos, su actualidad e interés. Realmente conserva la vigencia de un clásico de la Antropología social, y su valor se acentúa aún más por tratarse de un trabajo único en su campo, que supuso en su tiempo la gran novedad del estudio de una comunidad de un país occidental, cuando los antropólogos se empeñaban exclusivamente en la investigación de comunidades ancladas en el pasado histórico y alejadas de la civilización europea. Más de ciento veinte mil ejemplares —y es una cifra sorprendente para esta clase de libros— se han difundido en el mundo, en estas diferentes ediciones citadas, y los estudiosos de la Antropología lo han consultado y recomendado en las aulas de muy diversas y distantes universidades.

Con este trabajo inició don Julian los estudios antropológicos sobre Andalucía tras

la Guerra Civil, al lado de otro libro, de diferente hechura y no muy distinto método, *Al sur de Granada*, de G. Brenan. Don Julian —y don Gerardo— han superado muy de largo las precipitadas, impresionistas y parciales —cuando no erróneas— visiones que tantos viajeros extranjeros —y algunos nacionales— nos dieron de Andalucía, creando un pastiche romántico y tópico que tan difícil está resultando borrar.

Don Julian no ha perdido desde aquellos años la querencia, y ha vuelto a la sierra de Cádiz cada vez que ha podido escapar de sus quehaceres de profesor e investigador, se encontrara donde se encontrara. Oxford, Chicago, México, el Mediterráneo, París y de nuevo Ronda. Y desde Ronda, que ahora visita con cierta frecuencia, presiente la cercanía de Grazalema y recuerda, con dulce nostalgia, los meses pasados en este pueblo gaditano, blancura encajonada, allá arriba, entre paredes de piedras grises y manchas verdes.

Fue Salvador Rodríguez Becerra quien me habló, hace dos años, a su vuelta de Granada, en donde estuvo con don Julian en un encuentro científico de antropólogos y estudiosos sobre rituales y mitos, de la deuda de Andalucía con este investigador inglés, y me pasó la idea de este homenaje. El Patronato de la Fundación Machado aprobó, con unanimidad cerrada y calurosa, la propuesta, y así surgió este *Homenaje andaluz*, que ahora se hace realidad en las páginas de nuestra revista. Gracias a los estudiosos que han atendido la invitación de la Fundación Machado y han enviado sus trabajos para este homenaje en *El Folklore Andaluz*.

Pedro M. PIÑERO
Presidente de la Fundación Machado

Profesor Julian Pitt-Rivers

BIBLIOGRAFIA DE JULIAN PITT-RIVERS *

1954 *The People of the Sierra*, (Preface by E.E. Evans-Pritchard), George Weidenfeld & Nicholson, London. Second edition (with a new introduction by the author): 1961, University of Chicago Press. Traducción española, 1971, Grijalbo, *Los Hombres de la Sierra*. Nueva traducción by Honorio Velasco, 1989, Alianza, *Un pueblo de la Sierra: Grazalema*. Incluye un Epílogo del autor.

1957 «The Closed Community and its friends», *Kroeber Antropological Society Papers*, nº 16, págs. 5-15. University of California, Berkley.

1958 «Ritual Kinship in Spain» *Transactions of the New York Academy of Sciences*, Second Series, 20, nº 5, págs. 424-431, New York.

1960 «Social Class in a French Village» *Anthropological Quarterly*, 33, págs. 1-13, Washington. Traudcción francesa, 1980, titulada «Clivages sociaux dans un Village du Sud-Ouest», *Revue Géographique des Pyrennées et du Sud-Ouest*, vol. 5, nº 4. Toulouse.

«The Egalitarian Society» *Actes du VI Congrès International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques*, Tomo 1 (vol. II), págs. 229-233. París.

1960-61 «Interpersonal Relations in Peasant Society» *Human Organization*, 19: 4, págs. 180-183. (A comment on George M. Foster, with rejoinders of Foster and Oscar Lewis).

1962-63 «History and Anthropology» *Comparative Studies in Sociology and History*, nº 5.

---

* Los trabajos aparecen ordenados cronológicamente en la fecha en que fueron producidos, añadiéndose a continuación, cuando existe, la referencia a las traducciones.

1963 «Introduction» to J. Pitt-Rivers (ed.) *Mediterranean Countrymen: essays in the Social Anthropology of the Mediterranean*, págs. 9-25. Mouton, París & The Hague.

1964 *Social and Cultural Change in the Highlands of Chiapas*. págs. XVIII, 388, publicación restringida, Department of Anthropology, University of Chicago.

1965 «Who are the Indians?» *Encounter*, 25, nº 3, págs. 41-49. London.

1966 «Basques» *Encyclopedia Britanica»*, vol. 3.

«Cagots» *Encyclopedia Britanica*, vol. 4.

Review article of David Bidney, (ed.) *The Concept of Freedom in Anthropology*, Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde, 122, nº 1, págs. 171-173. S. Gravenhage.

«Honour and Social Status», in J.G. Peristiany (ed.) *Honour and Shame: the values of Mediterranean society*, págs. 19-77. Chicago University Press and George Weidenfeld & Nicholson, London (reproduced in The Fate of Shechem, see below). Traducción española, *El concepto del honor en la sociedad mediterránea*, págs. 21-75. Ed. Labor. Barcelona, 1968

1967 «La loi de l'hospitalité», *Les Temps Modernes*, nº 253, págs. 2.153-78, París.

«Contextual Analysis and the Locus of the model» *Europeas Journal of Sociology*, 8, págs. 15-34. Traducción española «Tres Ensayos de Antropología Estructural». Ed. Anagrama, Barcelona, 1973.

«Words and Deeds: the Ladinos of Chiapas» *MAN*, 2, nº 1. London.

«Race, Color and Class in Central America and the Andes», *Daedalus*, Septiembre, vol. 96. nº 2. Reprinted as John Hope Franklin (ed.) *Color and Race*, 1968, págs. 264-281. Boston.

1968 «Honor», *International Encyclopedia of Social Sciences*, vol. 6, Chicago, pág. 503-511. Traducción española, E.I.C.S. vol. 5. Editorial Aguilar. Madrid, 1979.

«Kinship: Pseudo Kinship», *Internacinal Encyclopedia of Social Sciences*, vol. 8, Chicago, págs. 408-413. Traducción española, E.I.C.S. vol. 5. Madrid, 1979.

«The Stranger, the Guest and the Hostile Host: introduction to the study of the of Hospitality» in J.G. Peristiany (ed.) *Contributions to Mediterranean Sociology*, págs. 13-30, Mouton, París and the Hague (reprinted as Chapter V of *the Fate of Schechem or the Politcs of Sex*). Traducción española, Ed. Anagrama. Barcelona, 1973

1969 Pitt-Rivers, J. and N.A. MacQuown, (eds.) *Estudios antropológicos sobre Chiapas de la Universidad de Chicago*, Instituto Nacional Indigenista, México.

«Mestizo or Ladino?» Race, X, nº 4, págs. 463-77. London.

1970 «Race Relations as a Science: a review of Michael Banton's «Race Relations», *Race*, XI, nº 3, págs. 335-42.

«Spiritual Power in Central America: the Naguals of Chiapas» in Mary Douglas (ed.) *Witchcraft Confessions and Accusations:* págs. 182-206, Tavistock. London.

«Palabras y hechos, los ladinos». In *Ensayos antropológicos*. México.

«Women and Sanctuary in the Mediterranean» in Pouillon, J. and P. Maranda (eds.) *Echanges et Communications: Mélanges offertes à Claude Lévi-Strauss*, págs. 862-875. Mouton, París. (Reprinted as Chapter VI of The Fate of Shechem). Traducción española, Ed. Anagrama. Barcelona, 1973.

1971 «Thomas Gage parmi les Naguales: conceptions européene et maya de la sorcellerie, *L'Homme*, 11, nº 1, págs. 5-31. París.

«On the word "Caste"» in Beidelman, T.O., (ed.) *The Translation of Culture: essays presented to E.E. Evans-Pritchard*, págs. 231-256, Tavistock, London. Traducción española «Sobre la Palabra "Casta"», *América Indígena*, 36, nº 3, págs. 559-86. México.

1973 «Race in Latin America: the concept of "Raza"», *Archives Européennes de Sociologie*, 14, págs. 3-31.Traducción española, «El Concepto de Raza», *América Indígena*, ?, México.

Pitt-Rivers, J. (ed.) *Peoples of Mexico and Central America*. Verona, The Danbury Press.

Tres Ensayos de Antropología Estructural, Ed. Anagrama, Barcelona.

«The Kith and the Kin» in J. Goody (ed.) *The Character of Kinship*, (Essays in honour of Meyer Fortes), Cambridge University Press, págs. 89-105.

1974 *Mana: an Inaugural Lecture*, London School of Economics and Political Science, págs. 1-37, The Broadwater Press, London.

1976 Preface to Aceves, J.B. and William Douglass (eds.) *The Changing Faces of Rural Spain*, Schenkman, New York.

«Ritual Kinship in the Mediterranean: Spain and the Balkans», in J.G. Peristiany (ed.) *Mediterranean Family Structures*, págs. 317-334, Cambridge University Press.

1977 «Le Stockfish» in Kuper, J. (ed.) *The Anthropologist's Cookbook*, págs. 18-21, Routledge, London. Traducción francesa, 1981, Berger-Levrault, París, *La Cuisine des Ethnologues*. Traducción española, «La cocina de los antropólogos». Tusquets. Ed. Barcelona, 1984

The Fate of Shechem or the Politics of Sex: essays in the anthropology of the Mediterranean, págs. XIII, 193, Cambridge University Press. Traducción española, 1979. *Antropología del Honor o Política de los Sexos*, Crítica, Barcelona. Traducción francesa, 1983, Sycomore, París, *Anthropologie de l'honneur: la mésaventure de Sichem.*

Comment on Gideon M. Kressel «Bride-price Reconsidered» *Current Anthropology*, 18, nº 3.

1978 «The Value of the Evidence», *MAN*, 13, nº 3, págs. 319-322.

«A Personal Memoir» in *Homenaje a Julio Caro Baroja*, págs. 887-893, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid.

1979 Réplique à Françoise Zonabend «Anthropologie du soi et anthropologie de l'autre» in condominas, G. and S. Dreyfus-Gamelon (eds.) *Situation actuelle de l'Anthropologie en France*, págs. 372-373, Eds. du C.N.R.S., París.

Comment on Jeremy Boissevain «Towards a Social Anthropology of the Mediterranean», *Current Anthropology*, 20, nº 1.

1980 «Quand nos ainés n'y seront plus» in Mendras, H. (ed.), *La Sagesse et le Désordre*: France 1980», págs. 167-191, Gallimard, París.

«Centre et Périphérie: La Plaine et la Montagne», in Actes du *Colloque Franco-Espagnol sur l'Espace Montagnard*, págs. 727-735, Ministerio de Agricultura, Madrid.

«The Researcher's Personality» in Acts of the Coloquium of the University of Rome: «Metodi e problemi della ricercha sul terreno», págs, *L'UOMO*, IV, nº 2, págs. 413-425.

«Réflexions sur le concept de Musée: à propos de l'interdisciplinarité» *Museum*, XXXII, págs. 6-10, París. (Publicado también en inglés y español).

1980-81 «Ethnologie religienense de L'Europe». En *Annuaire*. Ecole Pratique des Hautes Etudes. París.

1981 «Minorías Etnicas» (en Europa), *Las Razas Humanas*, vol. 2, págs. 89-104, Compañía Internacional Editora, Barcelona.

«Un Rite de Passage de la Société Moderne: le voyage aérien» in Centlivres, P. et J. Hainard Actes du Colloque de Neuchâtel, *Les Rites de Passage Aujourdhui*, Editions L'Age d'Homme, 1986, págs. 115-130, Lausanne.

«Lending a hand: neighbourly cooperation in South-Western France» Coloquium of St. Antony's College, Oxford: *Reciprocity and Cooperation in Peasant Society* (sin publicar).

«Marriage by Capture» in J.G. Peristiany (ed.) Acts of the Marseilles Conference: *Marriage Strategies in the Mediterranean*. Traducción española. *Dote y Matrimonio en los Países Mediterráneos*, págs. 345-367, Centro de Investigaciones Sociológicas y Siglo XXI (España), 1987, Madrid.

«El Padrino de Montesquieu» in F. Baez Jorge and I. Signorini (eds.), Actas del Coloquio de la Universidad de Vera Cruz en Xalapa sobre «*El Compradazgo*», *América Indígena*, vol. XLIV, nº 2, 1984, México.

«Le désordre vestimentaire» Actes du Colloque *Vêtement et Société*, Editions du Musée de l'Homme.

1982 «Le Choix du Parrain et le Choix du Nom», in Actes du Colloque de Siena, Incontri mediterranei di etnologia, C. Bromberger et P.G. Solinas (eds.). «Sistemi di Denominacione nelle Societá europee», *L'UOMO*, vol. VII, nºs 1/2.

1983 «Le Sacrifice du Taureau» *Le Temps de la Réflexion, IV*, págs. 281-297, Gallimard, París.

«Le Paradoxe de l'Amitié» in A. Buttita (ed.) Actes du Colloque de l'Université de Palerme, *Amicizia e gli amicizie*, (en prensa).

«Identité Locale vue à travers la Fiesta» Actes du Colloque de la Casa Velázquez. Versión española en la *Revista de Occidente*, número extraordinario «Verano: Tiempo de Ocio», págs. 17-35, 1984.

«De Lumières et de Lunes: analyse de deux vêtements andalous de connotation festive», *L'Ethnographie*, págs. 245-254, 1984, París.

1984 «El Sacrificio del Toro», *Revista de Occidente*, nº 36. (Versión similar, Le Sacrifice du taureau).

«El Sacrificio del Héroe» (sobre la muerte de Paquirri), *El País*, 4/10/84.

«La Decadencia del Compadrazgo» in J. A. Fernández de Rota (ed.) *Actas del Coloquio de Pobo Galego, Santiago de Compostela sobre la modernisación de la sociedad tradicional*, 1985.

«Brenan como etnólogo» in A. González Troyano (ed.) *La Imagen de Andalucía en los Viajeros Románticos y Homenaje a Gerald Brenan*, Coloquio de la Universidad Menéndez Pelayo en Ronda, págs. 163-170, Diputación Provincial de Málaga, 1987.

«Une Femme sans Prix» Colloque de l'Université de Palerme, *Eros e Cultura* (en prensa).

«Fiestas Populares de Toros» in L. Díaz Viana (ed.) Actas del Coloquio *Etnología y Folklore en Castilla y León*, 1986, págs. 97-109, Soria.

1985 «La Veuve Andalouse» in G. Ravis-Giordani (ed.) Colloque de l'Université d'Aix-Marseille *Femmes et Patrimoine*, 1986.

1986 «La Revanche du Rituel dans l'Europe Contemporaine», *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes. Etudes*, Ve. Section, publicado también en *Les Temps Modernes*, nº 488, marzo 1987, págs. 50-74.

«Desde el Cadáver hasta el Ancestro» in M. J. Buxó Rey (ed.) *Coloquio del ELAI-ALAI sobre la Muerte*. Portugalete.

«Anthropologie Méditerranéenne I & II», Introducción a Bernard Kayser (ed.) *Les Sociétés Rurales de la Méditerranée: recueil de textes anglo-américains*, págs. 5-13, Edi-Sud, Aix-en Provence.

«Las Raíces de la Afición taurina de Hemingway» in A. González Troyano (ed.) *Coloquio de la Univesidad Menéndez Pelayo en homenaje a Ernest Hemingway*, Santander.

«Estereotipos de nacinalidad» in M. A. Roque Alonso (ed.) Coloquio *Encontre d'Antropología i diversitat hispànica*, págs. 27-33. Generalitat de Catalunya, Barcelona, 1988.

L'identité locale vue a travers de la «fiesta». Editorial Universidad Complutense, Madrid.

«La Fonction de la Douleur dans les Rites de passage» in A. Buttita (ed.) Coloquio de la Universidad de Palermo *La Douleur*, (en prensa).

«Como Vestirse», Conferencia de la Cátedra Cortell. Departamento de Antropología Social. Universidad Complutense. Madrid.

1987 «Comprendre le Rituel» in J. G.Castaño (ed.) Actas del Coloquio *La Fiesta, la Ceremonia y el Rito*, Universidad de Granada y Casa Velázquez. Granada, 1989.

«Du Corps défunt à l'ancêtre in *Actes du Colleque Centenaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, Ve Section*, Sciences Religieuses. (Versión francesa de la ponencia del coloquio del ELAI/ALAI, 1986).

1988 «L'ethnologie de la France de demain» in M. Segalen (ed.) Actes du Colloque du Cinquantenaire du Musée des Arts et Traditions Populaires, *L'Autre et le Semblable. Editions C.N.R.S.* París, 1989.

1989 «El Toro Nupcial», in J. Marcos Arévalo y S. Rodríguez Becerra (eds.). En *Antropología Cultural en Extremadura*, Asamblea de Extremadura. Mérida.

«La Gracia en Antropología» in C. Alvarez, M.J. Buxó y S. Rodríguez Becerra (eds.), *Religiosidad popular*, vol. 1. Fundación Machado, y Ed. Anthropos. Barcelona, 1989.

Comment on Marc Abélès «Modern Political Ritual: ethnography of an inauguration and a pilgrimage by President Mitterrand» in *Current Anthropology*, (sin publicar).

«The Personal Factors in Field-work» in J. de Pina-Cabral (ed.) Acts of the *Anthropological Congress of Braga*, (en prensa).

«Los figurantes y el público en la Semana Santa» en el Curso sobre: Visión antropológica de la Semana Santa. Cuenca. Universidad de Castilla-La Mancha.

From the Love of Food to the Love of God, The Marett Lecture, Exeter College, Oxford, (sin publicar).

1990 «Introduction» and «Postscript: The Place in Anthropology» in Peristiany and Pitt-Rivers, (eds). *Honour and Grace*, University of Cambridge Press, (sin publicar).

El Folklore Andaluz. Revista de cultura tradicional, núm. 3 (1989)

ENTREVISTA CON JULIAN PITT-RIVERS

Joan PRAT CAROS
Universidad de Barcelona (Tarragona)

En los años 40, algunos profesionales iniciaron un nuevo camino en la Antropología. En vez de los temas tradicionales —centrados, más o menos, en el exotismo— escogieron a la misma sociedad moderna como campo de estudio. Entre ellos, se halla Julian Pitt-Rivers (Londres, 1919), que estudió Antropología Social en Oxford, bajo la dirección de E.E. Evans-Pritchard y se doctoró en la misma universidad el año 1953. Pitt-Rivers hizo trabajos de campo en Andalucía (1949-1952), en el suroeste de Francia (1953-1956), en Méjico (1960-1962) y en los Andes. En la actualidad es catedrático jubilado de Etnología Religiosa en la «Ecole Pratiques des Hautes Etudes» (Vème. Section) de París.

La entrevista que aquí se publica es la fusión de dos entrevistas que Julian Pitt-Rivers ha tenido la gentileza de concederme. La primera fue realizada el 27 de enero de 1982, en París, y fue grabada en francés y publicada, posteriormente, en catalán (cf. *Revista Ciencia*, nº 18, julio-agosto). La segunda, fue realizada en Tarragona el día 6 de octubre de 1988, en castellano, con la finalidad de completar aquella primera en vistas al presente volumen de homenaje al profesor Pitt-Rivers.

— Profesor Pitt-Rivers: Si le parece, podríamos empezar hablando de su itinerario antropológico, de sus estudios, investigaciones...

Mi itinerario antropológico no es, ciertamente, de los más clásicos. Después de la guerra y de una estancia de dos años en Bagdad, volví a Oxford para ser antropólogo. Fuí nombrado preceptor del rey Faisal de Irak —el pequeño rey Faisal, ese chico delicioso— que acabó de forma trágica en la revolución de 1958 en su país. Yo formaba parte de la corte real, con los deberes de enseñante y de preceptor a todos los niveles. Una de las primeras cosas que hice al llegar fue reducir las horas de educación europea y aumentar las de educación en su cultura natal, pues el rey había sido educado por una «gouvernante» inglesa y su inglés era casi mejor que su árabe. Aunque en la corte real de Bagdad se hablaba inglés —todos los políticos lo hablaban más o menos bien— al cabo de un tiempo me di cuenta de que el hecho de intercambiar palabras en una misma lengua —el inglés, en este caso— no presuponía la comprensión de la cultura, puesto que las diferencias culturales van mucho más lejos que las diferencias de lenguaje. El problema de las diferencias culturales, que arraigó en mi espíritu en esta época de preceptor, fue lo que me indujo a estudiar antropología. Así, pues, volví a la Universidad de Oxford para ser antro-

pólogo. En Oxford estuve el tiempo necesario para realizar los estudios introductorios e inmediatamente me fui a Andalucía a hacer trabajo de campo. O sea que tenía muy poco entrenamiento formal antes de ir al lugar de investigación. Pero durante un trimestre volvía a Oxford, y esto me permitía, en cierto modo, adquirir un suplemento de educación antropológica. En realidad, no creo que esto fuera negativo, ya que siendo el trabajo de campo una forma de diálogo constante entre la cultura que se estudia y la propia cultura, el hecho de poder hablar de estas cosas, por lo menos una vez al año, pienso que era preferible a quedarse aislado durante dos o tres años seguidos en un terreno. Bien, el jefe de antropología en Oxford era, por aquel entonces, Evans-Pritchard. Pero no fue él quien me dirigió la tesis. Primeramente lo hizo Meyer Fortes, pero él tenía una investigación pendiente, así que tuvo que marcharse, y entonces se hizo cargo de la dirección Franz Steiner, hombre que, a pesar de ser poco conocido, poseía una cultura inmensa y unos conocimientos extraordinarios; fue, para mí, el perfecto director de mis estudios. Sin embargo, mi educación como antropólogo dependía, sobre todo, de Evans-Pritchard, de Meyer Forter y de Max Gluckman, los tres grandes personajes de Oxford en aquella época en lo que a Antropología Social se refiere. También estaba —y no dejó de influirme— Louis Dumont, que era lector de sociología hindú y con el cual tenía una buena amistad. Era más joven que los demás y tenía una especie de comprensión más aguda hacia mis problemas, ya que él, en tanto que etnólogo, entendía que no toda la antropología debía limitarse, necesariamente, al estudio de las culturas llamadas primitivas. De hecho, en Oxford, prácticamente todos los estudiantes de licenciatura o doctorado no estudiaban otra cosa que Africa, y muy pocos, Indonesia o Polinesia. Para ellos, ser antropólogo equivalía a ser, en primer lugar, africanista. Evans-Pritchard, Fortes y Gluckman eran los tres, africanistas. Yo, en cambio, había decidido que no quería trabajar en Africa y, sobre todo, que quería trabajar en Europa, ya que me decía que si la antropología, en tanto que ciencia, servía para algo, también tenía que ser válida para estudiar Europa, o bien los países árabes donde ya tenía una experiencia no de trabajo de campo, es verdad, pero que en realidad era la que me había lanzado a dedicarme a la antropología.

— ... y así es como fue a parar a Andalucía... pero, ¿por qué, Andalucía?

Vayamos por partes. En primer lugar, yo había propuesto a mis profesores ir a hacer trabajo de campo a Provenza, y los tres se opusieron formalmente. A ninguno de ellos les parecía bien la idea de trabajar en Europa. Me dijeron que —puesto que yo insistía en querer trabajar en un país europeo—, en todo caso, debía trabajar como un verdadero antropólogo, como si estuviera en Africa, y que tenía que aprender la lengua de la gente sencilla con lo cual mis contactos tendrían que ser más estrechos y prolongados. E insistían en que, de no hacerlo así, sólo conseguiría dar concepciones de la clase dominante y, en consecuencia, no entendería nada de la sociedad ni de la cultura que me proponía estudiar. Como sea que yo hablaba bastante bien el francés, porque antes de la guerra había estudiado dos o tres años en Francia, esto fue motivo suficiente para prohibirme poner en marcha esta investigación. En fin; ellos no se dieron cuenta de la importancia de la lengua provenzal u occitana y de que yo podía, perfectamente, aprender una lengua completamente extranjera. Así fue como decidí trabajar en España. Y para hacer esta elección tenía, además, una razón suplementaria porque durante el período que estuve en Bagdad me había interesado mucho por el problema de las influencias árabes en la cultura europea, y pensaba que, desde la Edad Media, las influencias árabes sobre Europa eran mucho más importantes de lo que habitualmente reconocían los europeos. En esta época, tenía un cierto romanticismo arabizante, y fue seguramente eso lo que me hizo decidir por

Andalucía, donde yo creía encontrar los puntos de contacto entre la civilización islámica y la europea. Al cabo de poco tiempo comprendí que, en realidad, independientemente de la arquitectura, Andalucía era una de las regiones menos arabizadas de España y que el romanticismo árabe en torno de Andalucía es poco menos que una fantasía de turistas. No es necesario insistir demasiado en este punto; se sabe que los pobladores de Andalucía son, en su mayoría, descendientes de los colonizadores llegados del extremo norte de la península Ibérica. Aun así, ello fue suficiente para elegir Andalucía. El problema que se me presentaba era saber si me sería o no posible trabajar en un país que vivía bajo una dictadura desaprobada, en general, por mis compatriotas y en una época en que aun no hacía diez años había finalizado la guerra civil. Como la posibilidad de que me expulsaran del país no era ciertamente remota, había preparado la alternativa de hacer trabajo de campo en el País Vasco francés, donde, además de no haber problemas policíacos, existía una lengua muy distinta, una cultura bien diferenciada y, en consecuencia, era un lugar muy próximo al ideal recomendado por mis profesores.

De hecho, me encontré con que, en la España de aquella época, a pesar de la dictadura de Franco, se podía hablar con una gran libertad y franqueza, y que a los españoles —aunque no siempre dicen la verdad— les gusta hablar y expresar sus opiniones con libertad. Recuerdo especialmente que, la noche de mi llegada a Madrid, un ferroviario, encontrando mi español defectuoso (todo mi español consistía en siete lecciones en la Berlitz) me explicaba, con gestos extraordinariamente gráficos, y en medio de la calle, lo que él pensaba sobre Franco: que se le tenía que cortar el cuello. Esto me animó mucho puesto que era evidente que no tendría demasiados problemas. Practiqué el español con los primeros amigos que tuve en Sevilla —estudiantes del Instituto Británico— y cuando consideré que hablaba lo suficientemente bien para hacerme entender en la calle me planteé la cuestión de dónde ir. Los trabajos etnográficos de esta época consistían, fundamentalmente, en estudios de comunidad. Esta es una bonita tradición que nos ha valido y proporcionado desde Malinoswski muy buenos trabajos y, sobre todo, ha sido base de la evolución de los que han venido después. Los británicos habían inventado las técnicas de estudio de comunidad, pero hay que darse cuenta de que no fueron los únicos en reconocer la utilidad de ese método: Marcel Mauss, al mismo tiempo o aún quizás antes, había comprendido perfectamente que el problema de la etnografía consistía en la reconstrucción de totalidades; de totalidades de individuos, de totalidades de comunidades y de totalidades de culturas. Sin embargo, fueron los británicos los que, después de elaborar las técnicas, las habían puesto en práctica para poder reconstruir todas las dimensiones humanas en el individuo, en el seno de una cultura concreta. No existían, pues, razones para no escoger una comunidad; el problema era más bien ¿cuál? ¿a dónde ir? En un coloquio franco-español sobre la «Supervivencia de la Montaña» expliqué algunas de las razones que me llevaron a Grazalema. Pero había otras. Mientras estudiaba en Oxford, me interesé por el problema de las sociedades africanas que, como los Nuer, estudiados por Evans-Pritchard, no tenían apartado de Estado ni autoridad política en la forma como se entiende en Europa. Y, de rebote, esto me indujo a interesarme por el fenómeno anarquista. En efecto; sabía, entre otras cosas, que Andalucía era la tierra del anarquismo agrario de finales del siglo pasado, y quería analizar la realidad del anarquismo, fenómeno de rebelión política pero también cultural.

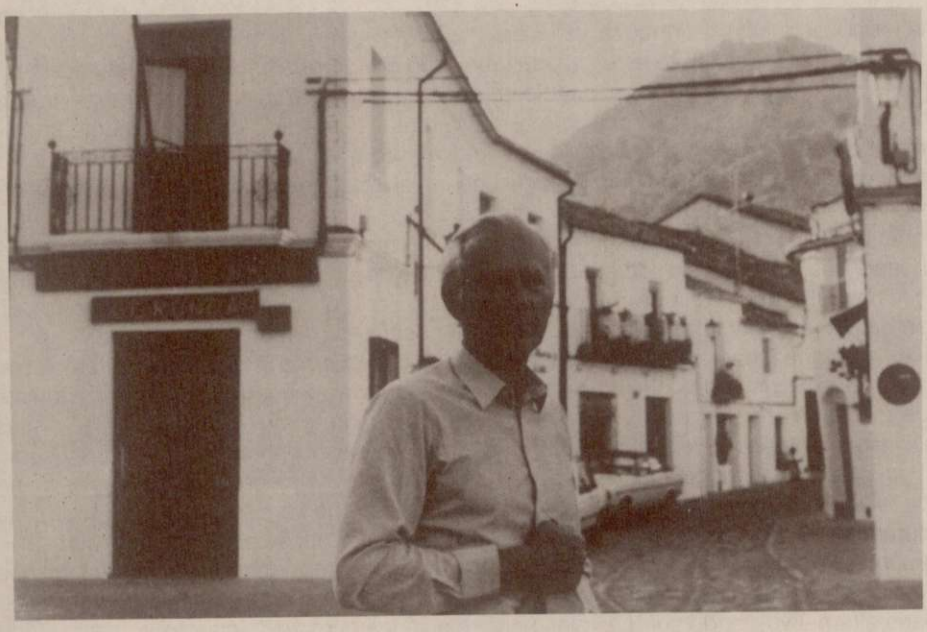
Durante los dos meses que estuve en Sevilla, había hablado del anarquismo agrario andaluz con un cierto número de personas, teniendo, además, el inmenso honor de ser presentado a don Ramón Carande, el gran historiador. Este me recibió con una extraordinaria cordialidad, sobre todo teniendo en cuenta que yo era un estudiante extranjero que

hablaba mal el español, y durante dos horas me habló de los anarquistas, dejándome el libro de Díaz del Moral, que, por aquel entonces, era difícil de localizar. Después de haber leído el libro, inicié una serie de viajes por Sevilla, Córdoba, Málaga... en fin, por toda Andalucía. Hacia el final de mi estancia, hice un viaje a Ronda, pasando por la serranía de Ronda para ver los distintos pueblos; éstos, tenían la ventaja de ser mucho más pequeños que la mayor parte de las villas campesinas de la Campiña, siendo así posible conocer a todo el mundo al cabo de un tiempo (impensable, en una ciudad agraria de 10, 15 ó 20.000 habitantes), y esta fue la razón técnica que me decidió por Grazalema. Finalmente, he de añadir que el lugar me gustó y que sus habitantes me recibieron especialmente bien, como ya he referido en anteriores ocasiones. Después de pasar tres años en Grazalema, escribí mi primer libro, *The People of the Sierra*.

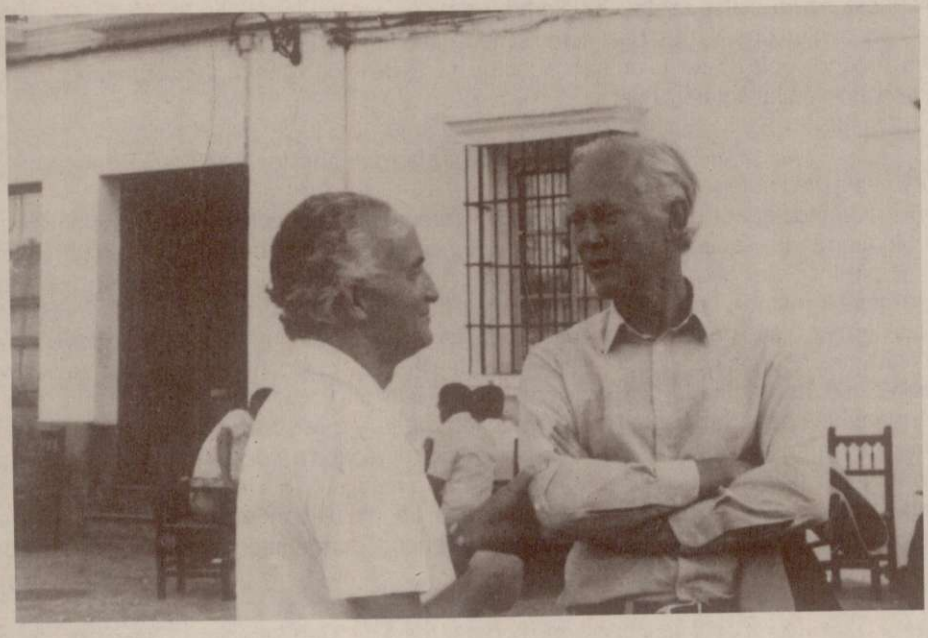
— *Usted afirma en su libro que las relaciones entre las clases sociales andaluzas se basan en valores igualitarios* (egalitarian values). *Esta aseveración, en una sociedad tan estratificada como es la andaluza, ha provocado todo tipo de críticas alrededor de su trabajo. ¿Qué opina sobre ello, ahora, después de treinta años de la publicación del libro?*

Sí, en efecto, se me han dirigido bastantes críticas acusándome de esconder las diferencias de clase de la sociedad andaluza. Bueno, esto no es cierto. Unicamente lo que hice fue no insistir demasiado, por una serie de razones. En primer lugar, cuando me interesé por los anarquistas andaluces recogiendo informaciones de viejos anarquistas, nunca pensé en publicarlas (me estoy refiriendo a la época de la publicación del libro, 1954). De haberlo hecho, se me hubiera acusado de indeseable, impidiéndome volver a Grazalema para continuar con mi estudio. Por otro lado, hubiera causado problemas a personas extraordinariamente amables y generosas conmigo y hacia las cuales no sentía más que gratitud. Yo había concebido mi investigación en dos partes. La primera, sobre la estructura social, que es la que publiqué y la segunda, sobre la religión popular y el anarquismo, que son, en mi opinión, inseparables. Este segundo libro no fue jamás escrito porque después de mi trabajo en Andalucía fui nombrado profesor en los Estados Unidos y tuve que dedicarme a otras cosas. En ningún momento negué la existencia de anarquistas en la Sierra de Ronda y su importancia, aunque ciertos colegas historiadores hayan dicho lo contrario. De hecho, esto lo escribí en mi libro y lo he repetido cinco veces, pero parece ser que para alguien tan apasionado como alguno de mis críticos, cinco veces no son suficiente, y como no escribí «¡que muera Franco!», tenía que ser, forzosamente, su colaborador.

Leyendo con atención el libro, uno se da cuenta de que aparece en él gente muy pobre y gente muy rica, que hay diferencias de medios económicos y de prestigio más que notables. También se describe que unos y otros llevan vidas muy distintas, sobre todo en las grandes ciudades, pues, en efecto, entre los habitantes de Grazalema, en esa época, que vivían allí todo el año —y no hablo ahora de los veraneantes— no había nadie que poseyera mucha riqueza. La gente de la sierra no es tan rica como la gente de la campiña, y todas las familias que habían acumulado una cierta riqueza se habían trasladado a la llanura. ¿Qué podían hacer, en invierno, en Grazalema? El clima es, por ejemplo, mucho más duro que en Jerez o en Sevilla. Mis amigos del llano tampoco entendían cómo yo permanecía allí, repitiéndome constantemente: «¿No te aburres?» como si estuviera loco... Por otro lado, pienso que las diferencias de clase están subrayadas en cada página de mi libro. Además, todo el mundo sabe que Andalucía es la tierra de los latifundios, de los «señoritos»... Pero, por encima de todo, lo que más desagradó de mi libro fue que yo hablara de un cierto espíritu igualitario. Yo no he dicho, en ningún momento, que en la



En la plaza de Grazalema. 1983



Con su amigo Mario Sánchez Román delante del casino de Grazalema. 1983

sociedad andaluza, la riqueza estuviera repartida igualitariamente; yo hablaba de la ideología, y si insistí sobre este espíritu igualitario era porque en Andalucía las desigualdades no son aceptadas por el pueblo en general, y los anarquistas son la mejor prueba de ello. No se acepta como cosa normal que la riqueza esté dividida tan exageradamente entre pobres y ricos. Y esta falta de aceptación se traduce, como ya he dicho, en la ideología anarquista por un lado y, por el otro, en el trato. En Andalucía, el respeto por los valores de clase adscritos es muy inferior, por ejemplo, que en Inglaterra. Yo, que pertenezco a la Inglaterra del sur —que es muy distinta a la Inglaterra industrial del norte— observé que, en mi propia sociedad, las diferencias de clase eran consideradas como una cosa normal, y que el respeto de clase, sobre todo hacia el «gentlemen» era un hecho. En cambio, en Andalucía, no pude encontrar tal cosa. La libertad de palabra, las críticas, incluso abiertas, hacia los poderosos, eran aspectos que me impresionaron; también el trato... todo ello indicaba que no se acepta dócilmente la inferioridad en el plano humano; que existe un orgullo personal que se manifiesta de forma muy diferente en las clases modestas inglesas, que aceptan una estructura de clase donde cada uno conoce su posición. Lo que vengo diciendo hace pensar en la noción de «patronazgo», es decir, en una relación de reciprocidad entre personas de status y poder desigual y que, pese a las diferencias funcionales, establecen una relación humana, unos lazos, mediante los cuales se someten mutuamente a la voluntad del otro. Lo que es importante en el patronazgo que se expresa a través del idioma del parentesco espiritual, es precisamente esta clase de plano alternativo donde son posibles unas relaciones humanas, ignorando, hasta cierto punto, las relaciones materiales opuestas. Esta valoración humana, independiente del status social, es la que me ha permitido hablar de igualitarismo, y es en este sentido que he hablado del hecho que los andaluces son igualitarios de sentimiento, pues están dispuestos a rebelarse contra un sistema social que consideren injusto, viviendo, al mismo tiempo, con un orgullo personal como si no existieran las diferencias de clase y poder. O sea, en Andalucía no existe una justificación moral de la desigualdad, contrariamente a lo que ocurre en la Inglaterra del sur.

— Profesor Pitt-Rivers: ¿Qué le parece si abordamos el tema del Mediterráneo, cuyo interés es bien notorio en su obra?

Cuando acabé el trabajo en Andalucía preparé un proyecto de investigación sobre el Mediterráneo y que luego presenté a la Ford Fondation. Si bien es cierto que, en un principio, los de la Fundación Ford me animaron, cuando les expliqué mi intención de hacer una clase de estudio comparativo de diversos países del Mediterráneo, desde el punto de vista del mar, y que pensaba tener mi cuartel general de dirección en un barco que visitaría los distintos puertos por donde —es un decir— hubiera colocado mis peones, se desdijeron. Sin duda, habían llegado a la conclusión que lo que yo quería, eran unas vacaciones permanentes pagadas por las playas mediterráneas, y que se arriesgaban a financiar el «modus vivendi» de una clase de play boy que se dedicaría a ir de Saint Tropez a la Costa Azul y de la Costa Azul a la Costa Brava. En fin, que me dijeron que no. Puesto que no podía trabajar, como era mi deseo, en el Mediterráneo, acepté un contrato de la Universidad de Chicago e, influenciado por mi colegas americanos, acabé interesándome por Méjico. ¿Quiere que se lo explique?

— Preferiría continuar hablando sobre el tema del Mediterráneo. ¿Qué es, desde la perspectiva de la antropología social, el Mediterráneo? ¿Se puede hablar de una homogeneidad cultural del mundo mediterráneo?

El Mediterráneo... ¿Qué es, el Mediterráneo? No es fácil definirlo en pocas palabras. La Mediterránea es una región centrada alrededor de este mar, que fue la vía de comunicación; por esta razón existe una cierta —no me atrevería a decir homogeneidad— pero sí una cierta historia común, unos contactos, una unidad de acontecimientos, aunque no necesariamente de culturas. Piense que cuando los vecinos se conocen se pueden adoptar dos actitudes: bien apropiarse de elementos de su cultura o bien rehusarla para marcar mejor las diferencias. Así, pues, no podemos hablar de una unidad mediterránea, sino de hecho, de historia... y, evidentemente, del Imperio Romano, que fundó nuestras instituciones, además de transmitirnos la cultura helénica, pero que cada pueblo ha asimilado independientemente. Hay, pues, un tipo de cultura *Great Tradition* (gran tradición), usando la expresión de Redfield, que domina esta región desde más de dos mil años. Si yo, en cierto modo, me he erigido en el campeón de los estudios mediterráneos es debido a que desde mi estancia en Andalucía me di cuenta de esta gran cuestión, que no pienso que esté resuelta... La palabra Mediterráneo ha sido, y es, para mí muy vaporosa, y estoy muy lejos de defender la concepción de un área cultural, según las reglas de la antropología cultural americana. Esto, para mí, no tendría ningún sentido... El Mediterráneo es una concepción heurística...

— ¿Podría concretar un poco más? Respecto a las estructuras ¿Cuáles serían los aspectos culturales que mostrarían, o no, una cierta especificidad cultural? ¿La ecología, la tecnología, la familia y el parentesco, las estructuras de propiedad y de poder político, las religiones monoteístas?...

Empecemos, pues, la geografía. En este aspecto, la diversidad es extrema: Acusadas diferencias climáticas, suelos distintos, desiertos, etc. Lo que es más importante, desde el punto de vista comparativo, es que incluso en regiones muy diferentes entre sí, podemos hallar una cultura, hasta cierto punto, homogénea, es decir, que la determinación de la cultura, tal como la imaginaba Malinowski, habría que ponerla entre paréntesis. En cuanto a la tecnología, sería lo contrario, las invenciones tecnológicas se propagan muy rápidamente siempre y cuando lo permitan las condiciones agrícolas y ecológicas. Los prehistoriadores saben con qué rapidez se extendieron por el Mediterráneo —mejor dicho por la región mediterránea— las variedades del grano o bien las técnicas del carro. Por otro lado, las influencias externas llegadas de Asia Central, de la China, han sido notables en varias tecnologías.

Al hablar de la familia y el parentesco, volvemos a hallar una especie de unidad —entiéndalo, una unidad de base— que si bien no excluye ciertas diferencias, es muy remarcable. Y ello por una buena razón: El parentesco se funda en concepciones de base alrededor de la naturaleza de las relaciones sociales, y estas interacciones imponen una conducta común. Algo parecido a lo que ocurre en el marco de las relaciones internacionales cuando, por ejemplo, un país adopta una política de autosufiencia poniendo barreras aduaneras; los otros países se ven, más o menos, obligados a imitarle en los intercambios que puedan surgir. Por otra parte, esta unidad de base ha sido señalada por diferentes autores, como por ejemplo, Germaine Tillion, considerando que la política matrimonial endogámica es válida para todo el mundo antiguo. Yo estaría lejos de una afirmación tan general porque incluso en el mundo antiguo mediterráneo existen notables diferencias. Ahora bien, lo que me parece excluído del Mediterráneo es, sobre todo, la noción de intercambio de mujeres, como sistema, en la manera que Levi Strauss lo ha examinado en su libro *Les Structures Elementaires de la Parenté*. Es en este sentido que podemos hablar de una unidad de base. Pero, aún dentro de esta uniformidad hay una remarcable

complejidad, ya que independientemente de las diferencias actuales en las sociedades urbanas modernas, las tradiciones antiguas ya las pusieron de relieve. Sólo hay que comparar las estructuras familiares de las tribus de beduínos de Africa del Norte o del Oriente Medio y las de la familia judía o las europeas. El parentesco griego se diferencia del italiano o del español. Ahora bien; el caso más notable de diferenciación serían los Países Balcánicos que, si bien ocupan un trozo pequeño de región Mediterránea, presentan unas estructuras de familia que no tienen ningún parecido con este fondo común de que hablábamos. Allí hay tribus exógamas, y no solamente exógamas por lo que se refiere al matrimonio (como ha demostrado Eugène Hammel en *Alternative Social Structures*, sino exógamas en cuanto al parentesco espiritual. Rehusan la política de nombrar padrinos dentro de la familia y van a buscarlos fuera del clan; esto representa un notable contraste respecto del resto de países mediterráneos, donde existe siempre la posibilidad de nombrarlos dentro o fuera del grupo familiar.

Sobre la estructura de propiedad de la tierra y su transmisión, esto depende de dos factores: las condiciones ecológicas, por un lado y la economía agraria por otro; en ambos, así como también en los derechos hereditarios, hay diferencias importantes, según los contextos. En cambio, las estructuras políticas revelan, quizás por la estrecha relación que mantienen con la estructura familiar o de parentesco que, de hecho, es el nivel esencial de conducta, una cierta similitud. Por ejemplo, la noción de solidaridad familiar es primordial en el Mediterráneo y, en cambio, lo es mucho menos en el norte de Europa. Hay ciertas conductas ligadas a esta solidaridad familiar que en Europa del Norte se considerarían escandalosas; en cambio, en el Mediterráneo se perciben como un hecho normal. Hay un libro de Banfield, publicado hace unos 30 años, muy ilustrativo en este aspecto porque contrastaba las costumbres mediterráneas con las anglosajonas. En este libro, Banfield hablaba de *amoral famylism* (familismo amoral), neogolismo bárbaro, como si existiera algo anormal en la idea de que los parientes tienen que defender por encima de todo los intereses de la propia familia. Por otra parte, la solidaridad de la familia mediterrána, incluso donde hay un sistema tribal, continua siendo un hecho esencial, fomentando la existencia de lo que habitualmente conocemos por nepotismo, aunque tampoco es exclusivo del Mediterráneo. En relación con el monoteísmo, no sé hasta qué punto se pude hablar por lo que atañe al Mediterráneo y en un sentido antropológico, si exceptuamos a Israel. Incluso el Islam, con su primer principio, «No hay otro Dios que Alá, y Mahoma su profeta», parece reconocer, como práctica acostumbrada, como religión popular, una serie de fenómenos que desdibujan el monoteísmo formal, amparado en una religión de élite. Y no hablemos ya del cristianismo mediterráneo, que admite un sinfín de cultos a representantes de la divinidad y que hacen difícil poder hablar de monoteísmo estricto. Muchos pueblos llamados monoteístas aceptan diversas representaciones de la divinidad, y en el momento en que se concibe a Dios como una abstracción de la cualidad divina más que como el buen Dios de la barba blanca de la imaginería religiosa, la distinción entre la unidad y la mutiplicidad de la divinidad se razona de otra forma. Esto es lo que han hecho Evans-Pritchard y, sobre todo, G. Leenhard en su libro *Divinity and the Experience*, que, desde la perspectiva teórica, me parece correcto.

— Profesor Pitt-Rivers: A lo largo de sus investigaciones, ha estudiado con insistencia el papel que ocupan los valores, como por ejemplo, el honor y la vergüenza, dentro de las configuraciones ideológicas del Mediterráneo. ¿Podría sintetizar cuál es su opinión al respecto?

El tema del honor, tal como se da en el Mediterráneo, se apoya en una gran cantidad

de premisas. Esta fue, por lo menos, la reflexión de base de la reunión que mantuvimos con Peristiany más de veinte años, y que él resumió en el libro *Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society*. Realmente, hablábamos de lo mismo, ya se tratara del Magreb, de España o de Grecia... Creo que el honor se relaciona, en una parte muy fundamental, con la estructura familiar y con la noción de relación entre los dos sexos. De hecho, estas relaciones están dominadas por el concepto del honor y de la vergüenza, traduciendo la conformidad o disconformidad con un ideal de comportamiento entre los dos sexos. Ahora bien; pienso que es necesario señalar una serie de cosas; en primer lugar, el hecho de que el honor es una concepción etnográfica extraordinariamente ambigüa. Es un ideal pero al mismo tiempo una realización, y a pesar de que juega un papel importante en la red de relaciones sociales, es constantemente contradictorio si lo tomamos al pie de la letra, y ello por unas cuantas razones que he intentado explicar en mis escritos. Por otra parte, una de las funciones primordiales del honor consiste en relacionar el ideal con la práctica, el pasado con el presente, el individuo con la colectividad, la pureza con la fuerza bruta. Por todas estas razones, la relación del honor con la religión es importante, aunque también aquí existen constantes contradicciones... Podría terminar diciendo que el honor está entre Dios y los hombres, puesto que Dios es la fuente última del honor. Pienso que el viejo refrán castellano: «Dios los cría y ellos se juntan», condensa el problema del honor, porque si bien es cierto que emana de Dios, Este, luego, se despreocupa... También hay conductas que ignoran qué es honorable —aunque todo el mundo se proclame el ser más honorable— y desde la perspectiva teórica hemos de recordar que es el mismo período de la literatura española el que nutre al teatro del honor, por un lado, y a la novela picaresca por el otro. La novela picaresca es, en efecto, una literatura antihonor, que ridiculiza su concepto. No hay más que leer *El Lazarillo de Tormes* para observar la ferocidad con que se ridiculiza...

— Perdón, pero esto del honor, ¿no es una cosa pasada de moda, arcaizante? En España, por ejemplo, los únicos que hablan del honor son los «ultras» y los militares, y entre estos últimos no son precisamente los militares demócratas los que más hablan de él...

¿Que si el honor ha pasado de moda? Lo parece. Hace doce o quince años, un sociólogo americano, Peter Berger, escribió un artículo titulado *On the absolescence of concept of honour*, en el cual sugería eso que Vd. dice: que es un concepto pasado de moda. Al final de su artículo, sin embargo, sospecha que volverá... Yo no estoy totalmente de acuerdo porque creo que no es la noción del honor como cosa vivida lo que ha pasado de moda, sino la terminología; ésta sí que es arcaica, ya que bebe en las actitudes solemnes del teatro del honor... pero, por otro lado, cuando examinamos de cerca la cuestión, encontramos que, incluso la palabra (que se estila poco en la conversación habitual) es en contextos —diríamos— sagrados. Vamos a poner un ejemplo: En el discurso del presidente Nixon a la nación americana, anunciando la retirada de las tropas de Vietnam, utilizó la palabra «honor» trece veces. ¡Me parece mucho, en un discurso de un hombre político! Y la razón es, evidentemente, que el hecho de tener que declararse vencido por un pequeño pueblo sin tecnología y con un armamento muy inferior, no era demasiado honorable. La insistencia sobre el honor nacional era una forma de dorar la píldora. Además, la palabra tiene una importancia en el «credo» americano; y es que las últimas palabras de la declaración de independencia *and our sacred honour* se las aprenden de memoria todos los escolares de los Estados Unidos. Es la utilización de la palabra en la conversación diaria, lo que ha pasado de moda, ya que parece pomposa y ridícula, pero, en cambio, se conserva en los discursos solemnes.

Examinando los comportamientos cotidianos nos hallamos ante lo que yo llamaría

la «dialéctica del honor» en infinitas ocasiones. Cuando una persona se siente humillada, reacciona y se defiende. Cuando alguien hace algo criticable o considerado inmoral intenta esconderlo para conservar su respetabilidad, es decir, el ideal de su honor personal. Así, pues, insisto, la aparente decadencia del sentimiento del honor es cuestión, más que de fondo, de estilo verbal.

El «hombre de honor» es, muchas veces —tal como he intentado explicar en mis escritos— aquél que no acepta la autoridad del Estado. Y es esto lo que asimila la aristocracia con los elementos marginales de la sociedad y, sobre todo, y principalmente, con los de los medios criminales, que tienen un sentimiento del honor mucho más acusado de lo que se podría imaginar. Le pondré un ejemplo para expresar —como he hecho muchas veces— la estrategia cotidiana del honor. La escena tiene lugar en un autobús de Londres cuando alguien pisa un pie a un chico, a un «teddy-boy». El chico, que es un hombre de honor, se calla; no puede admitir que alguien le haya causado daño, porque esto sería humillarse; pero al bajar del vehículo, da un puntapié a la persona que le ha ofendido. O sea, no revela que haya sido tocado si no es en el acto que restablece su honor. Si he escogido este ejemplo es para demostrar que los mecanismos pueden existir perfectamente y con independencia del vocabulario pomposo del teatro; únicamente hace falta hallar este nuevo vocabulario.

Finalmente hay que tener en cuenta otro aspecto. Me refiero al gran cambio de las costumbres y sobre todo de las costumbres sexuales; ello implica una redefinición del honor, pues la idea clásica de que «el honor es de vídrio», en el sentido de relacionarlo con el himen, con la virginidad, eso realmente ya no funciona. La joven que a los veinticinco años se confiesa virgen, confiesa casi un deshonor, más que aquella otra que ha sido desflorada a los diecisiete o dieciocho años... Estos cambios de conducta obligan a redefinir el honor y los mecanismos a través de los cuales se expresa. Pienso que este nuevo lenguaje está a punto de reaparecer, o quizás ya ha reaparecido, si bien con unas connotaciones distintas a las anteriores.

— En algunas conferencias o seminarios a los que he tenido el placer de asistir, usted ha insistido en la relación que existe entre el honor y lo sagrado. Recuerdo, en este sentido, que Vd. hablaba de un concepto —el de la Gracia— que apenas ha sido tratado en antropología. ¿Sería tan amable de desarrollar esta nueva relación entre el honor y la gracia?

En efecto, la *gracia*, es un concepto que apenas ha aparecido en la literatura antropológica. Mi propio interés por este concepto se inició cuando, en 1980, decidimos con Peristiany sacar un segundo volumen colectivo sobre el honor, que debía seguir al que publicamos en 1965, sobre el Honor y la Vergüenza (cf. *El concepto de honor en la sociedad mediterránea*, Labor, 1968), libro bastante conocido y que fue traducido a varias lenguas. Al cabo de 15 años nos pareció que valía la pena continuar con el tema y a ser posible con los mismos autores que habían participado en el volumen original y algunos otros más jóvenes. Sería una forma de evaluar cómo se había «comportado» el concepto del honor desde que fue introducido en antropología... Además, tanto Peristiany como yo éramos conscientes de que en el primer volumen no habíamos tratado con suficiente profundidad las dimensiones religiosas del honor y así, una de las intenciones de este segundo volumen sobre el Honor y la Gracia, libro que ya está en imprenta, tiene la misión de rectificar esta posible carencia del original.

El concepto de la gracia es tan ambiguo y tiene tantas facetas como el concepto del honor, pero en esencia su significado más profundo remonta a su misma etimología.

Según Emile Benveniste, en su libro *Vocabulaire des institutions indo-europeénes*, (cito de memoria y quizás sería preciso verificar el título exacto del trabajo), originariamente la gracia significaba la ofrenda a un dios, es decir, un gesto de alabanza que no tiene ningún tipo de motivación interesada. La gratuidad es la esencia de la gracia, y según el mismo Benveniste, los teólogos han elaborado una literatura inmensa sobre el tema en la que aparece siempre la misma idea de fondo: la gracia no implica deberes ni obligaciones, es algo libre, gratuito, totalmente espiritual y por consiguiente opuesto a los intereses materiales. En la teología, la gracia es la expresión máxima del amor de Dios hacia los hombres...

A partir de esta idea original podemos desarrollar algunas de las múltiples connotaciones del concepto. En primer lugar, la gracia es algo que se opone a todo lo que está controlado y que puede ser calculado por los hombres, y en este sentido la gracia se escapa de las manos del hombre, pues pertenece a Dios y Dios es siempre misterioso. Y es precisamente esta idea de base la que aparece con claridad en las distintas lenguas como el español, el inglés, el francés... «Dar las gracias» es un manera de devolver un favor que no puede ser pagado, o mejor dicho, que únicamente puede ser objeto de reciprocidad con la devolución de aquello mismo que se ha recibido: la gracia. «Pagar» materialmente un favor es negar la gracia que este favor representaba.

Así pues, la gracia como expresión de la libre voluntad, ya sea de Dios o de los hombres, es algo que se opone al contrato y a ley, como reglas formales de lo que está pautado y debe hacerse. «Graciar» a un condenado se opone a las normas de justicia que regulan las relaciones entre los hombres y que controlan sus asuntos. También la idea de gracia está en la base de otro concepto muy utilizado en la actualidad, principalmente por los periodistas: el de *carisma*. Se habla del carisma de los líderes políticos o de quien sea. Tener «carisma» es la capacidad o el poder inexplicable de actuar e influir sobre los demás.

Pero los significados de la gracia no se agotan con lo dicho. Decimos de alguien que tiene *gracia* en la lengua o en la mano (algunas curanderas, por ejemplo, tienen gracia en la mano) y este poder inexplicable de curación procede directamente de Dios. Hablamos también de la gracia de las mujeres (porque las mujeres tienen más gracia que los hombres) y el fondo religioso de esta idea tampoco es difícil de explicar: la Virgen María está llena de Gracia, y las mujeres, todas las mujeres, en cierta manera se asimilan a ella. Incluso el concepto de suerte está íntimamente unido al de gracia; porque la suerte es algo que no controlamos ni conocemos y que como todas las gracias viene de Dios...

Efectivamente, en la historia de las religiones la gracia es un concepto recurrente: desde la gracia que las tres Gracias de la mitología griega otorgaban al niño en su nacimiento hasta la gracia de Dios que en el cristianismo permite la salvación eterna. Además, la necesidad de la gracia es un sentimiento generalizado y esencial que encontramos en todas las épocas. Los hombres del protestantismo lo buscaron en el éxito financiero y en nuestra época se busca jugando al bingo a través del que se espera conseguir la gracia de un dios en el que no se cree (...)

¿Que cuál es la utilidad del concepto de la gracia en antropología? y ¿Cómo hemos podido prescindir de este concepto clave si tan importante es?...

Pues yo diría lo siguiente: efectivamente, hemos examinado con precisión el funcionamiento de las relaciones sociales y de las conductas que como el don, la reciprocidad, etc. son relaciones francamente económicas y que se basan en intercambios materiales. Conocemos bien los aspectos comerciales, los contratos... pero hay otro circuito de reciprocidad que ya fue puesto de relieve por el mismo Benveniste. Se trata de

aquel circuito de intercambios basado en la libre voluntad, en el amor, en la amistad, en lo que sea, pero en los que nunca existe una preocupación por establecer la equivalencia entre las dos partes que intercambia. En tal caso las reglas de la reciprocidad son considerablemente distintas. Marcel Mauss, por ejemplo, que no tuvo en cuenta el concepto de gracia, se equivocó completamente en la interpretación de los materiales de Malinowski sobre el *Kula*. Mauss, que estaba casi obsesionado por la idea del contrato en los orígenes de la religión, no se dió cuenta que el *kula*, el conocido sistema de intercambio de objetos de valor entre los trobiandeses, estaba basado en una relación libre —de donativos libres— entre compañeros. El pensaba que se trataba de una relación contractual. Pero leyendo de cerca los materiales de Malinowski se observa (y a pesar de lo que el mismo Malinowski pensó a veces) que se trata más de una relación de intercambio de gracia que de una relación contractual propiamente dicha. Por esto los que intercambian en el *kula*, se parecen bastante más a los compadres de ciertos grupos que a los socios puramente comerciales. Las relaciones entre los participantes del compadrazgo son, sobre todo, relaciones de gracia y por eso, a veces, se les llama «padres de gracia». Los deberes de los compadres no están especificados, proceden del lado del corazón: un compadre debe ayudar al otro, cuando éste lo necesita y entre compadres no existen cuentas, porque su relación es una relación «graciosa»...

Sí, ya sé que voy a tener críticos que me acusarán de intentar introducir la teología en la antropología y que dirán que no necesitamos de la teología para nada. Pero yo pienso que de la misma manera que no se puede estudiar el derecho de las sociedades primitivas sin tener un conocimiento jurídico de nuestra cultura, tampoco podemos estudiar la religión de las obras sociedades sin un cierto conocimiento de la teología occidental... Algunos ya han criticado mis ideas sobre el honor. Son aquéllos que piensan que todo es reducible a hechos materiales y que el honor no es más que una nueva relación de poder o que el honor femenino, controlado tradicionalmente por los hombres, depende exclusivamente de su valor en el mercado matrimonial. Ahora, sugerirán que la gracia es una especie de adorno en las relaciones sociales sin valor explicativo. Yo llamo a este proceder la «reducción materialista» y lógicamente no estoy de acuerdo con este punto de vista.

Pero quizás habrá otros, menos agarrotados por su propia sabiduría, que reconocerán que con estos conceptos —el del honor y el de la gracia— estamos llegando al fondo de las relaciones sociales y humanas. El honor y la gracia son conceptos que pertenecen al mismo registro, a la misma categoría, y tienen muchas características en común. Son aquella clase de conceptos que se utilizan en las relaciones sociales y que tienen mucha importancia porque reflejan lo que podríamos llamar la «cosmografía de una cultura» y poseen la función de efectuar un compromiso entre el mundo tal y como es, y el mundo como quisiéramos que fuese. Resuelven y reflejan las contradicciones inherentes entre la sociedad y la cultura, entre la visión que una sociedad se fabrica de sí misma, y el cómo la observa el investigador que la percibe desde fuera, sin participar directamente de sus creencias y mitos...

— *Su último libro publicado tiene un título de resonancias bíblicas:* The Fate of Shechem (El destino de Siquem). *Podría explicarnos cuándo apareció su interés por la Biblia y cuáles son las actitudes que puede tomar un antropólogo hacia este libro, considerado sagrado por tanta gente?*

En mi infancia y durante mucho tiempo, fui devoto, y me propuse llevar a cabo una empresa que consideraba absolutamente necesaria para mi salvación: leer todas y cada una de las páginas de la Biblia. Empecé por el principio y cuando aún no había terminado

Haciendo trabajo de campo en las fiestas de San Juan de Soria. 1983

Acompañado de Rafael Atienza, Gabriel Jackson y Soledad Becerril en Ronda. 1983

el libro del Génesis, ya había chocado con un cúmulo de dificultades de difícil solución. En primer lugar, tenía problemas de vocabulario —no sabía, por ejemplo, qué era una «puta» o una «concubina»— y mis maestros parecían incapaces de explicármelo. Además, las historias que leía, aparte de que me parecían inverosímiles, no eran precisamente edificantes: prácticas de incesto, fratricidios, filicidios, préstamo de la esposa, poligamia, homosexualidad, prostitución... No eran, en efecto, las historias morales que yo me esperaba, y si entonces mi fe no naufragó inmediatamente fue porque estaba convencido del carácter de la Biblia. A esta primera actitud de reverencia, siguió más tarde una actitud de respeto. ¿Por qué, esa actitud de respeto? Pues bien; en primer lugar, la Biblia es el documento más importante de la religión cristiana que domina nuestra civilización, y el idioma de la Biblia es usado por todo el mundo, por los creyentes y por los incrédulos. Por otra parte, la Biblia es un desafío para el etnólogo, porque, ¿cómo se puede pretender poder dar una explicación de los mitos de creación africana o bien del Popol-Vuh, si se considera incapaz de descifrar aquel documento, es decir, el Génesis, que es el equivalente en su propia cultura? Me parece que si el antropólogo social ha de estudiar otras culturas, es de hecho, dentro de la perspectiva de un retorno hacia su propia cultura. Si no respetamos nuestra propia cultura, ¿cómo podemos respetar las demás?

— *...Levi-Strauss, de todas formas, aún siendo el padre de los modernos estudios de mitología ha rehusado siempre el análisis de la Biblia...*

En efecto, una de las razones por las cuales me interesé por este tema, fue, precisamente, para ensayar la elaboración de una técnica de análisis que no fuera excesivamente contradictoria con la que nos ha enseñado este gran etnólogo, este gran experto en mitología que es Claude Levi-Strauss. Los motivos por los cuales Levi-Strauss ha rehusado siempre la aplicación de su método estructuralista a la interpretación de documentos que no son típicos de las sociedades primitivas y sin escritura, son bien claros, ya que él se interesa por lo que llama el «pensamiento salvaje» y no por el pensamiento domesticado por la ciencia y la escritura. Así, en tanto que él se ha interesado siempre o casi siempre por sociedades extraordinariamente primitivas, yo, en cambio, me he interesado siempre por comunidades con una historia compleja, que poseen una sofisticación de técnicas, de pensamiento, etc. y que desde hace muchos siglos son sociedades complejas... Cuando pienso en ello, me doy cuenta de que mi trabajo de campo entre pueblos realmente primitivos se limita a un solo día que pasé en la jungla del Noroeste del Perú, en Santa María de Nieva, entre unos indios considerados reductores de cráneos; eran una gente encantadora, me acogieron muy bien... Pero volvamos a la relación entre los trabajos de Levi-Strauss y los míos. Además de la diferencia de materiales yo, aunque soy bastante hereje, pertenezco, por mis orígenes, a la escuela de antropología social británica, y a pesar de haber estado influído por los colegas americanos y franceses, continúo partiendo de la base de la antropología social británica, que se interesa por lo que la gente hace —aquello que se puede observar—, mientras que el interés primordial de Levi-Strauss se centra, al contrario, en lo que la gente piensa. Es evidente que no se puede estudiar una cosa sin la otra y Levi-Strauss ha sabido conjugar admirablemente estos dos aspectos de la realidad. El énfasis, pero, es distinto. A Levi-Strauss le atrae el estudio de la conducta, en tanto que ésta ilustra el pensamiento de la gente, pero, en cambio, se interesa poco —creo— por aquella clase de conductas y costumbres irreflexivas que la gente es incapaz de explicarse. Contrariamente, yo quiero explicar lo que hace la gente, y si no sabe por qué lo hace y qué hace, mucho mejor porque resulta mucho más fascinante.

Es por ello que Levi-Strauss se interesa por la mitología, en un alto grado, pero en cambio tiene una actitud que, por algunos autores ha sido considerada equívoca, cuando se trata del ritual. En cuanto a mí, es al revés: el ritual es la fuente de mi interés ya que el rito es lo que la gente hace. Y me intereso no solamente por los rituales religiosos, aquellos que ya tienen una explicación exegética especializada que depende de una tradición de pensamiento religioso reconocido, sino por los otros rituales, por aquellos que no tienen exégesis.

—...y es así que se ha interesado por los rituales de la corrida de toros moderna...

Exactamente. Lo más fascinante para mí es, como decía el análisis de aquellos rituales que no tienen ningún tipo de exégesis. Y pienso que en la sociedad moderna hay muchos de esta clase. Cuando yo estudiaba, me habían explicado que nosotros, los «civilizados», como racionales que somos no teníamos rituales; que nosotros sólo teníamos ceremonias, puesto que el rito se asociaba a la magia y era un hecho de las sociedades primitivas. Esta concepción es muy poco convincente —aparte de que eso de pretender ser racionales es vana pretensión— porque de esta forma rehusamos conocer la verdadera naturaleza de muchas costumbres que pertenecen al «pensamiento salvaje» de nuestra sociedad y que pretendemos explicar en función de pseudoexplicaciones de carácter científico, médico...

El ejemplo de la «corrida», el sacrificio del toro tal como se da en las corridas de toros modernas, pienso que puede ilustrar mi perspectiva. En primer lugar, no se reconoce que sea un sacrificio; incluso muchos aficionados se escandalizarán ante esta idea... reconocerán que es un bonito espectáculo —y no un deporte, como opinan mis compatriotas— pero si se les sugiere que es un verdadero sacrificio lo negarán, diciendo que el sacrificio es siempre religioso y que éste no es el caso de la corrida de toros. Pues bien; yo pienso que este último punto de vista es insostenible. Cuando pertenecía a la religión de Mitra, hace dos mil años, sacrificar un toro, según unas normas rituales estrictas, eso sí que era un sacrificio... y cuando ahora se hace lo mismo, ¿no lo es? O, si el sacrificio mitriático, en vez de realizarse ante un restringido público y en las cavernas, hubiera tenido lugar en plena luz del día y delante de 24.000 personas, como es el caso de la corrida de toros, ¿hubiera dejado de ser un sacrificio? ¿Por qué? ¿Por qué uno sí y otro no?

El hecho de que no se sepa a quién se sacrifica, y que no se reconozca como un acto religioso —la religión es algo mucho más extensivo que el culto— no significa que no pertenezca al idioma o a la esfera de lo religioso, y mi análisis parte de este sentido ritual moderno para penetrar en el mundo de los símbolos, porque todos los sacrificios son simbólicos. Lo que me interesa, en el fondo, es la lógica del rito. Aunque a veces me gusta una corrida, no me considero aficionado a los toros ni escribo para aficionados. Soy antropólogo y escribo para antropólogos.

—¿Cuándo publicará su libro sobre el sacrificio del toro, tema sobre el que ya ha impartido diversos seminarios en la V Section y sobre el que también ha escrito algunos artículos?

Antes de terminar mi trabajo sobre la corrida española me di cuenta de que estudiar únicamente la corrida —que siempre es más o menos igual— era insuficiente y que la riqueza simbólica era mucho mayor en las fiestas taurinas de los pueblos. Así que decidí retrasar la finalización del libro y poder así considerar también las fiestas populares.

Pienso que siempre es una buena norma metodológica tener en cuenta la totalidad de lo que uno está estudiando, y en mi caso, si me hubiera limitado a la corrida formal,

habría perdido la oportunidad de analizar las relaciones entre las corridas y las otras fiestas populares de toros que no siguen las pautas formales de aquéllas.

Así que empecé con los toros enmaromados, embolados, con los encierros, capeas, etc., y también con las leyendas acerca del toro —los milagros de santos o de la Virgen en los que aparecen toros— que en todos los casos enfatizan su relación con la religión. Esta relación del toro con la religión era mucho más clara en épocas pasada, cuando se celebraban corridas en relación con las bodas, y con las victorias de la familia real, etc.

En la actualidad las fiestas populares muestran variantes del culto al toro que nos permiten reflejar el fenómeno en su totalidad. Como ejemplo, tenemos el toro de la Vega, de Tordesillas, esta fiesta magnífica a la que acuden 50.000 personas para sumarse a las 7.000 con las que cuenta el mismo pueblo. El sacrificio del toro de la Virgen de la Vega de Tordesillas es de una riqueza simbólica enorme y muy distinta de la corrida formal. Se trata de un rito que asegura la virilidad de los habitantes, y por consiguiente, la fecundidad o fertilidad de la población. Este mismo sentido se encuentra en otras costumbres taurinas de otras partes de España, como por ejemplo, la del toro nupcial, sobre el que Alvarez de Miranda había escrito mucho en su libro sobre *Ritos y juegos del toro*. Pero él, que utilizaba los escritos de los folkloristas, pensaba que había desaparecido de Extremadura a principios de siglo. En realidad, lo que yo he encontrado es que si bien ha desaparecido en su forma antigua y en ciertos detalles, en cambio en otras costumbres nupciales modernas, no sólo de Extremadura, sino en los pueblos de los alrededores de Madrid. En las ventas de las carreteras en donde la gente va a celebrar las bodas, colocan pequeñas plazas de toros y así encontramos que si bien esta tradición del toro nupcial ha cambiado de forma, continúa celebrándose en la actualidad...

— En los últimos años, y más aún en los últimos meses, hay una considerable polémica sobre las corridas y también sobre las fiestas taurinas de los pueblos. Unas y otras tienen sus defensores y sus detractores... ¿Qué piensa Vd. de ello?

Contestaré brevemente: si fuéramos budistas yo estaría completamente de acuerdo con el movimiento que quiere prohibir matar a los toros. Pero nuestra civilización es, por tradición, sangrienta, y creo que los pueblos tienen el pleno derecho a seguir sus tradiciones y a celebrar sus fiestas como quieran. Si a ellos no les repugna presenciar una fiesta de toros, ¿qué derechos tenemos los demás a quejarnos de lo que ellos hacen? A quien no le guste el espectáculo de la corrida puede muy bien no asistir, pero la tradición de correr toros... Además, si se sacrifica el cordero por la mañana, no veo por qué no tienen derecho a sacrificar un toro por la tarde...

— Profesor Pitt-Rivers: en los últimos años Vd. se ha interesado, como muestran algunas de sus publicaciones, por la lógica del vestido y por la indumentaria. ¿A qué se debe este nuevo foco de interés en su obra?

Es verdad que me he interesado bastante por los vestidos y ello se debe a que la lógica simbólica se asemeja bastante a la lógica del rito, en el sentido de que a menudo los motivos y la estructura del vestido funcionan a un nivel inconsciente por parte de quien los lleva. En la indumentaria hay una lógica visual que funciona de forma distinta a la lógica intelectual expresada por la palabra o por la escritura. Esta última posee una única dimensión, mientras que la lógica visual se mueve en varias dimensiones. Es decir, uno puede expresar a través del vestido varias cosas diferentes, incluso contradictorias, y a través de los ojos de quien mira, percibir otras nuevas. En el vestido se expresan muchas contradicciones relacionadas, por ejemplo, con la diferenciación de los sexos. Hay

algunos militares que llevan falda y no por ello son menos masculinos, sino todo lo contrario, pues participan del registro de lo mágico en el que los sexos se acumulan en lugar de excluirse. Otro ejemplo sería el vestido de algunas chicas de nuestros días que de cintura para abajo se anuncian como muy femeninas (con faldas de sus abuelas que llegan hasta el suelo) y de cintura para arriba visten una chaqueta de cuero al igual que los chicos más masculinos que conducen una potente motocicleta... O sea, la chica se está anunciando como femenina por abajo y masculina por arriba y mezcla categorías que no sorprenden al antropólogo que la está observando porque en la mitología encontramos ejemplos de este tipo como es el caso de Juana de Arco y Agustina de Aragón, que por ser femeninas son más masculinas que los hombres.

Mi eminente colega Sir Edmund Leach nos ha explicado que lo importante del rito no es lo que se hace sino lo que se dice. Pues yo creo exactamente lo contrario: lo importante del rito es lo que se hace, como ya he dicho anteriormente. Lo que se dice, en el fondo, es, en muchas ocasiones, una repetición y su valor semiótico es escaso ya que lo que se expresa en el mito no enseña nada al participante (del rito). Lo fundamental es, pues, lo que se hace porque permite expresar unas contradicciones, unas variaciones y unas oposiciones que no son posibles en el lenguaje...

— Profesor Pitt-Rives: ¿No le parece curioso, y ya para terminar, que desde hace veinticinco o treinta años esta antropología del Mediterráneo de la que hemos hablado haya sido impulsada justamente por antropólogos anglosajones.? ¿No ve en ello, quizás, un cierto «colonianismo cultural»?

Le voy a contestar con otra pregunta: ¿dónde estaban, hace veinticinco o treinta años, los sociólogos o los antropólogos sociales y culturales alemanes, italianos o españoles? Sencillamente, no los había. Había folkloristas, a veces excelentes, pero nadie que hubiera estudiado antropología social. Los primeros que hicieron antropología social en la Península Ibérica aprendieron la profesión en Méjico, como por ejemplo Claudio Esteva Fabregat (en un medio muy influenciado por la antropología cultural americana), o bien en Oxford, como Carmelo Lisón Tolosada o el portugués J. Cutilleino. Cuando los ha habido, desde luego que han trabajado.

¿Que por qué los ingleses? Pues porque eran los que entonces había... pero como ya he dicho antes, yo, que fui de los pioneros, tuve grandes dificultades. Si hubiera solicitado una beca, seguro que no me la hubiesen concedido, porque nadie daba becas para trabajar en Europa. Cuando, por ejemplo, finalicé mi libro *The People of the Sierra*, Evans-Pritchard me recomendó a la Clarendon Press, una de las editoriales más prestiosas, para que me lo publicaran. Yo pensaba que, siendo quien era Evans-Pritchard me lo publicarían automáticamente. De ninguna manera. Me respondieron diciendo que consideraban que no era tarea de un antropólogo mezclarse en los asuntos de Europa; que los antropólogos debían dedicarse a Africa, a Melanesia, a los salvajes... pero que era inadmisible que un antropólogo metiera la nariz en los asuntos de gente seria... y que, en consecuencia, no había razones para publicarlo. Evidentemente, los de la Clarendon Press olvidaban que los fundadores de la antropología británica —Frazer, Jane Harrison, Gilbert Murray y un largo etcétera— eran clasicistas pero habían estudiado a los griegos y los romanos antiguos y, por lo tanto, no se habían metido en cuestiones modernas.

Así, pues, fue contra viento y marea que hice trabajo de campo en España. Los que siguieron —Kenny en España, Cambell en Grecia— no recibieron ayuda alguna. El primero que la tuvo fue Sterling pero éste había ido a Turquía, y Turquía, a los ojos de los tradicionalistas, ya era otra cosa. Después de los ingleses vinieron los americanos, Susan

Tax de Freeman, etc., no es necesario que los cite porque Vd. los conoce tan bien como yo. Muchos de los americanos que han venido al Mediterráneo es porque son de orígen mediterráneo: griegos de tercera generación americana; italianos o españoles que han venido a reencontrar sus raíces. Y es que es sobre todo en la tercera generación cuando se toma conciencia de esto y se buscan las propias raíces.

Y para terminar, diré que estoy contento al ver que hay españoles que trabajan en España pero pienso que los peligros de la antropología de uno mismo no son desechables, y es una lástima que los españoles —no sé si por razones económicas— hayan trabajado tan poco fuera de su país. Por esta razón me parece que es necesario que, por lo menos, se formen en el extranjero, para poder volver a la tierra natal con una visión de antropólogo distinta de la visión ingenua de quienes no han dejado nunca su cuna cultural.

ARTICULOS

El Folklore Andaluz. Revista de cultura tradicional, núm. 3 (1989)

APROXIMACION HISTORICO-TEORICA A *THE PEOPLE OF THE SIERRA* DE PITT-RIVERS

Joan FRIGOLE
Universitat Autónoma de Barcelona

The People of the Sierra: su necesaria contextualización

No es la primera vez que me refiero a la monografía de Pitt-Rivers *The People of the Sierra* de forma implícita o explícita. La primera (1973), proponía un modelo diferente al de Pitt-Rivers. La segunda (1980), se trató de una crítica de la misma. Otros autores han formulado críticas importantes a su obra o, incluso, han querido enmendarle la página. Destacan entre otros Martínez Alier (1968 y 1971), Gilmore (1980), y Serrán Pagán (1980).

Antes de considerar el fundamento y alcance de dichas críticas y propuestas, es preciso mejorar nuestra comprensión del significado y de la importancia histórica de la monografía de Pitt-Rivers. Para ello es preciso preguntarse por el origen del tema o del problema central de la misma y por la tradición de pensamiento con la que entronca. Es preciso relacionar su monografía con otras sobre Andalucía, preferentemente con obras de historiadores, para darse cuenta de las ventajas e insuficiencias de los diferentes enfoques y modelos. Si me refiero a los historiadores es, entre otras cosas, porque son los que más y mejor han escrito sobre Andalucía. Es preciso también poner de relieve el tiempo transcurrido entre la fecha en que se realizó el trabajo de campo y su lectura hoy.

A veces he tenido la impresión, aunque sobre ello se ha escrito poco o nada, de que algunos antropólogos consideraban que la temática elegida por Pitt-Rivers suponía una ruptura con respecto a la tradición antropológica o etnográfica española; otros quizás han hecho énfasis en que la temática de Pitt-Rivers podía resultar más bien marginal, si se consideraba el conjunto de la realidad andaluza. Para todos ellos, había que variar el rumbo de la Antropología hispana con temas y enfoques alejados de los de Pitt-Rivers.

A mi entender, la obra de Pitt-Rivers no puede considerarse como rupturista en relación al pasado, por lo menos en lo que se refiere al tema central de la misma, y sí, por el contrario, por lo que se refiere al tratamiento que hizo de dicho tema. Pitt-Rivers eligió como tema central de su investigación un tema significativo en múltiples planos, históricamente significativo y que ya había sido objeto de debate y estudio por parte de una determinada tradición de pensamiento. Por ello, para lograr una mejor comprensión de la monografía de Pitt-Rivers, hay que relacionarla no sólo con la realidad andaluza de la postguerra más o menos inmediata, sino también con un pasado más lejano.

El objeto de estudio y la unidad de análisis de Pitt-Rivers

Veamos cuál es el objeto de estudio y la unidad de análisis elegidos por Pitt-Rivers y la definición que hace de los mismos.

«Las instituciones formalmente constituidas controladas por el grupo dirigente o por el estado y las actividades del pueblo que se oponen a tales instituciones, conviven juntas. Las últimas nacen de una red de relaciones interpersonales dentro de la comunidad y dependen de las tradiciones culturales y de las costumbres del pueblo, más que de la palabra escrita. Las primeras deben su existencia a la autoridad delegada por un poder central. Y así, junto a las sanciones de la ley, figuran las sanciones del pueblo (...). Personalmente, uno puede estar más cerca de las sanciones de la ley que de las de la comunidad, o viceversa, pero todos y cada uno de los miembros del pueblo participan, en mayor o menor medida, de la estructura formal y de la infraestructura. Las ambivalencias reflejan la participación del individuo en dos sistemas de conducta conflictivos (...). Los dos sistemas son interdependientes, pero se oponen, al mismo tiempo, el uno al otro. Ambos son parte de una misma estructura. Si entre los dos existe una cierta tensión, ello se debe tanto al uno como al otro. Y lo que es preciso explicar es no sólo la fuente de esta tensión, sino los sistemas por medio de los cuales se resuelve» (233-35).

«Las sanciones legales y morales de esta sociedad prescriben, cada una, un código de conducta, pero los dos códigos distan mucho de ser idénticos (...). Si distinguimos entre las sanciones de la moralidad y las de la fuerza organizada, determinando las primeras a través de las costumbres tradicionales y del sistema de valores del pueblo, la estructura de relaciones personales dentro del pueblo, y la última, la de la fuerza organizada, a través de las instituciones políticas formales y el código de la ley del estado, se aclara entonces la naturaleza de algunos personajes típicos de Andalucía» (209-11).

Así pues, el objeto de estudio elegido por Pitt-Rivers está constituído por dos sistemas de naturaleza distinta, interdependientes y opuestos a la vez. No se trata de un objeto de estudio simple, sino complejo, ni de una unidad de análisis restringida, sino amplia. Su objeto de estudio no es una localidad concreta más o menos aislada. La localidad estudiada por Pitt-Rivers es de alguna manera sólo el escenario o marco donde estudiar la naturaleza de uno de estos sistemas, la interdependencia y oposición entre ambos y los medios empleados para resolver la tensión generada por la prepotencia de uno de los dos, tensión que afecta a todos los ámbitos de la sociedad y de la cultura. Este es un problema común a todos los estados centralizados. Ahora bien, la forma como se resuelve dicha tensión puede variar de unas zonas a otras. Para Pitt-Rivers los elementos más característicos de la cultura andaluza de unas determinadas épocas tienen su raíz y su origen en la situación de tensión estructural entre ambos sistemas.

Se trata, pues, de un problema general que no se circunscribe a un área reducida. Las formas y tipos de mediación entre los dos sistemas guardan relación con las tradiciones culturales y con las características y el ritmo de imposición de un sistema sobre el otro en un área determinada. En la medida en que todo ello sea homogéneo para toda Andalucía puede considerarse «representativa» la monografía de Pitt-Rivers.

El objeto de estudio de Pitt-Rivers está constituido por dos sistemas y sus interrelaciones mutuas y no puede pensarse el uno como separado e independiente del otro. Según Pitt-Rivers, «ninguno de los dos sistemas podría sobrevivir sin el otro» (234). El pueblo, uno de los dos sistemas, es concebido prioritariamente como un grupo de personas y como un sistema social y cultural específico, pero al estudiar la interrelación de ambos sistemas en el marco de una localidad concreta no es posible obviar o dejar de lado

la dimensión territorial con sus peculiaridades y símbolos específicos. ¿Qué relación guarda la localidad concreta estudiada por Pitt-Rivers con dicho objeto de estudio? Ya he señalado que Pitt-Rivers eligió una localidad concreta como marco concreto para observar una realidad compleja y su dinámica. La confusión puede surgir cuando apliquemos la palabra «pueblo» a la localidad estudiada, dado que puede pensarse que el objeto de estudio está formado por la interacción o interrelación entre dicha localidad concreta y el estado, cuando se trata de la interrelación pueblo-estado, no expresando el primero prioritariamente la idea de residencia o territorio, sino la de un sector de población y un sistema sociocultural. De todos modos existe siempre el riesgo de la ambigüedad. En algunas ocasiones, el territorio con sus símbolos y la residencia pueden jugar un papel integrador entre los dos sistemas y los dos sectores sociales. En la obra de Pitt-Rivers, los conceptos de «pueblo» como localidad y el de «ciudad» aparecen también como los referentes concretos de una oposición histórica, de la ubicación del no-poder y del poder, como residencia del pueblo y de la burguesía, como escenarios de dos culturas de clase distintas y dos mundos morales distintos.

Una tradición de pensamiento

Para establecer el contexto histórico en el que situar la obra de Pitt-Rivers es preciso remontarnos al último tercio del siglo XIX. Uno de los pensadores más interesantes con que nos encontramos es Joaquín Costa. Su obra, así como su investigación, y la de otros pensadores de la época hubiera tenido seguramente otros contenidos y otra dirección de no haberse centrado en la conceptualización y comprensión de una transformación histórica de la sociedad española en términos de tradición y ruptura. Es por relación a unas transformaciones radicales que está experimentando una sociedad que se define y delimita una tradición. Es habitualmente en relación a una ruptura histórica que se plantea el tema de tradición, su significado, su vigencia y su supervivencia. La relación entre tradición y ruptura que recorre la obra de Costa se puede concretar en una serie de oposiciones: propiedad e instituciones comunales, propiedad individual e instituciones estatales; diversidad del derecho regional, codificación unitaria a nivel estatal; constitución natural del país, constitución artificial del país; libertad constituida por los términos comunidad local y/o región o nacionalidad versus estado cubre también las oposiciones pueblo, clase dominante y localidades rurales, ciudades. Esta contradicción histórica —percibida, explicada y valorada de diferentes maneras— es el motor de la reflexión y la investigación por parte de diversos autores de la época.

Costa, para intentar salvar las variedades del derecho local, que es el único que se ajusta a la condición natural de cada lugar, no sólo escribe obras teóricas sobre el derecho histórico, sino que se convierte en investigador de campo y estimula a otros a seguir por la misma vía. Está en desacuerdo con lo que ha eliminado o están en proceso de eliminar la revolución liberal, la industrialización y el socialismo. El uniformismo en el derecho, en las costumbres, en las formas de gobierno, etc. despierta la oposición de Costa y de otros pensadores de su misma o distinta ideología. Por ejemplo, Torras y Bages afirma: «El uniformismo es siempre una situación violenta y por tanto de corta duración» (21). Para este autor, el uniformismo viene del brazo de la revolución liberal. Ambos suponen la negación del derecho histórico —expresado en las legislaciones forales o en el derecho de las diferentes regiones— y también de la región, que es una realidad enraizada en la historia y ella misma una entidad histórica.

Una cosa es que estos autores y sus obras formen parte de una tradición de pensamiento que conceptualiza una determinada ruptura o transformación radical de la sociedad, y otra cosa es que ofrezcan una interpretación y una explicación correcta de la misma.

En este sentido, Carlos Serrano hace la siguiente crítica de Costa: «Adolece su obra de un defecto mayúsculo, que consiste en no haber conseguido en ningún momento establecer una relación explícita entre la crisis de los bienes municipales y de las costumbres colectivas con la forma general del desarrollo económico que se estaba dando en España en el mismo momento. Todo se explica para él en función de criterios políticos o, como diríamos hoy, ideológicos: influencia del liberalismo doctrinario, la práctica de los malos gobernantes, el papel del cacique (...). Al situarse en este plano, Costa desvirtúa en parte su propia capacidad de análisis, no articulando el problema del agro con el del conjunto de la sociedad, como si aquél se desenvolviera en un éter propio. La ruina del labrador, la emigración campesina, etc. no consigue verlas en el contexto del desarrollo específico del capitalismo español, concepto que precisamente no maneja» (61). Algo semejante se podría decir de Pitt-Rivers.

La oposición u oposiciones citadas han sido históricamente significativas, han generado una extensa literatura y, en la medida en que se refieren a una contradicción compleja que incluye y afecta a muchos niveles de la realidad, su vigencia no se limita a un breve período de tiempo, sino que derivan de una realidad y un proceso persistentes.

Pienso que Pitt-Rivers entronca con esta tradición decimonónica a la hora de elegir su problema de estudio, un problema con una clara dimensión histórica.

A mi entender, el problema central elegido por Pitt-Rivers para su investigación es de la misma naturaleza que el que promovió antes la reflexión y la investigación de Costa, y es el que intenta describir Alfonso Ortí en el prólogo a *Oligarquía y Caciquismo* de Joaquín Costa: «El cíclico retorno de la guerra civil —entre 1808 y 1936—, cuando la irrupción viva y democratizadora en la política nacional de las masas oprimidas logra el único "descuaje del caciquismo" efectivo, se engendra en la existencia de dos contradicciones profundas y entrecruzadas, que el estado liberal español no logró nunca superar: la contradicción ecológica entre el campo y la ciudad, y la contradicción clasista entre los propietarios y los desposeídos. La clave de ambas ha sido históricamente anudada (...) por los condicionamientos y por los efectos sociales de la reforma agraria liberal española. En el origen de la misma se encuentra —como Tomás y Valiente ha mostrado para el caso de la desamortización— la satisfacción de los intereses de una burguesía urbana (...). Los beneficiarios de la ley de Mendizábal no podían ser otros que los capitalistas tenedores de títulos de la deuda a la Hacienda Pública. Las bases rurales del sistema oligárquico-caciquil quedaron así fundadas para siempre: los sedicentes partidarios de la causa de la libertad, sostén del nuevo estado liberal, se convirtieron en perceptores de renta o en explotadores del trabajo de un inmenso campesinado empobrecido y mediatizado y carente —sin duda— de las "luces del progreso" necesarias para ver en el estado liberal otra dimensión que la de un aparato de dominación extraño, al servicio de la gran ciudad y de la burguesía propietaria» (CCXVIII-XX).

El problema central de la investigación de Pitt-Rivers no constituye pues, una ruptura con el pasado, ni es un tema marginal desde el punto de vista de la historia y de la tradición del pensamiento hispano. Pienso que con estos datos y reflexiones queda al menos contestada en parte la primera pregunta que me formulaba con relación a la obra de Pitt-Rivers: ¿Cuál es la naturaleza y el origen del problema que eligió como tema de su investigación? Pueden formularse otras preguntas relacionadas con ésta: ¿Estaba vigente

todavía esta problemática en la época en que Pitt-Rivers inició su investigación de campo? ¿Era lícito plantearse esta problemática? ¿Qué es lo que diferencia su tratamiento del tema, por ejemplo, del tratamiento que Costa hizo del mismo?

La monografía de Pitt-Rivers y su relación con algunos trabajos históricos

Para mejorar nuestra comprensión del significado y de la importancia histórica de la monografía de Pitt-Rivers es preciso relacionarla con otras obras sobre Andalucía y, preferentemente, con obras de historiadores, pars darse cuenta de las ventajas e insuficiencias de los diferentes enfoques y modelos elaborados por los distintos autores y disciplinas.

Eric Hobsbawm en su obra *Rebeldes primitivos* y concretamente, en su capítulo V: «Milenarismos II. Los anarquistas andaluces», en una nota a pie de página dice con respecto a la monografía de Pitt-Rivers, «...sus observaciones acerca del anarquismo local son útiles, pero el autor olvida demasiado el hecho de que esa pequeña ciudad fue algo más que meramente anarquista: fue uno de los centros clásicos del anarquismo, y como tal se la conoció en España. No se intenta explicar por qué Grazalema fue un centro mucho más fuerte de este movimiento que otras ciudades y aldeas, o por qué surgió el movimiento y por qué obedeció al ritmo que le conocemos, todo lo cual resta valor al libro, por lo menos para el historiador».

Aparentemente a Hobsbawm le interesa un tema más restringido que el de Pitt-Rivers y desde una perspectiva distinta. Pero entremos en el texto de Hobsbawm:

«El anarquismo rural no estaba en absoluto confinado a los jornaleros sin tierras. De hecho, Díaz del Moral y Brenan han demostrado con fuerza que los pequeños propietarios y los artesanos desempeñaron un papel tan importante por lo menos, y algunos aseguran más sostenido, en la política anarquista, ya que eran menos vulnerables económicamente y no tan apocados socialmente» (105). «El anarquismo concebía un mundo futuro en que la aldea o la ciudad se autogobernase siendo una unidad soberana, sociedad aquélla de la que se eliminaban las fuerzas exteriores a la localidad como reyes y aristocracia, policía, recaudadores de impuestos y demás agentes del estado supralocal, agentes al cabo de la explotación del hombre por el hombre. En las condiciones andaluzas, un programa como aquél era menos utópico de lo que puede parecer. Los pueblos se habían autoadministrado, tanto en lo económico como en lo político, a su modo primitivo, con un mínimo de organización administrativa, gubernativa y coactiva y parecía razonable pensar que la autoridad y el estado eran intrusos innecesarios. ¿Por qué, en efecto, había de producir caos y no justicia en un pueblo la desaparición de un puesto de la Guardia Civil...? Sin embargo, puede inducirnos a error expresar las aspiraciones de los anarquistas en términos de un conjunto impreciso de exigencias económicas y políticas. Ellos querían un nuevo orden moral» (111-112).

Después de la lectura de estos dos fragmentos es posible darse cuenta que la problemática que se plantea Hobsbawm y su planteamiento del tema no están excesivamente alejados de los de Pitt-Rivers. Hobsbawm incluye dentro del movimiento a los jornaleros pero también a los pequeños propietarios y a los artesanos.

Estos grupos forman mediante su alianza, cohesión y su articulación una estructura específica llamada «pueblo». El concepto de pueblo designa diferentes tipos de alianzas de clases y/o grupos sociales frente a una clase o coalición de clases históricamente dominantes. Al concepto de pueblo no le corresponde ni una realidad única ni fija y es, por

tanto, un concepto estructuralmente relativo, que puede adquirir múltiples significados y valores. El concepto de pueblo es definible e inteligente sólo por relación a una estructura de clases específica. Este concepto implica siempre la existencia de una demarcación o frontera principal, que pone de manifiesto cuál es la contradicción y el antagonismo principal dentro de una sociedad concreta.

Hobsbawm ha señalado que los anarquistas locales pretendían ante todo un nuevo orden moral. Cuando quiere concretar esto último afirma: «Todo lo que había de tradicional en el andaluz debía echarse por la borda. No estaba dispuesto a pronunciar la palabra Dios ni a tener nada que ver con la religión, estaba contra las corridas de toros, se negaba a beber y aun a fumar (...), desaprobaba la promiscuidad sexual aunque estuviera oficialmente de acuerdo con el amor libre» (114).

Se me plantean algunas preguntas en relación a ello: ¿qué significado tiene el adjetivo «tradicional» en este caso? ¿Se circunscribe sólo a lo enumerado antes? ¿Se trata de un programa moral importado desde el exterior? ¿Qué relación guarda con la realidad cultural y moral propia e interna de cada localidad? ¿Cómo interaccionan ambas realidades y hasta qué punto eran compatibles? ¿Hasta qué punto el rechazo de la corrida encuentra en esta localidad un punto de apoyo en una fiesta y un ritual alternativos en torno al toro? A propósito del tema de la aceptación o no del «amor libre», véase lo que dice Jerôme Mintz a propósito de Casas Viejas.

Hobsbawm se refiere luego al tema de la organización, movilización y liderazgo del movimiento: «Los obreros conscientes no creían función suya la de planear la agitación política, sino tan sólo la de hacer propaganda, de modo que de hecho no había más acción que cuando el impulso peculiar de la opinión aldeana, de la que ellos mismos formaban parte, la hacía no sólo aconsejable sino virtualmente ineludible» (117). Aclarar el significado de «el impulso peculiar de la opinión aldeana», cosa que no hace el autor, tendría que llevarnos al estudio de la cultura local como sistema de comunicación, con sus símbolos y motivaciones.

Pitt-Rivers estudia el pueblo como una construcción cultural e ideológica, producto de unas situaciones y unas tradiciones históricas concretas. Estudia el sistema de comunicación local y el sistema de símbolos que vehiculan significados y valores morales. Estudia el sistema cultural y de valores que corresponde a una peculiar estructura social y política llamada el «pueblo».

A mi parecer la minusvaloración que hace Hobsbawn de la monografía de Pitt-Rivers en cuanto a la utilidad que le puede prestar es bastante gratuita. Para concretar algunas de sus afirmaciones generales necesitaría de la obra de Pitt-Rivers.

Tomemos ahora como referencia la importante obra de Díaz del Moral, *Historia de las agitaciones campesinas andaluzas*. El autor se centra en el estudio de la confrotación y correlación histórica de fuerzas entre la clase dominante y el pueblo y también en el estudio de las coaliciones y alianzas entre los grupos que lo constituyen. Díaz del Moral lo expresa de esta manera: «Pero, aun en este estado habitual de dispersión, subyace en el espíritu de la multitud el sentimiento profundo de su unidad originaria; el agravio y la injusticia van acumulando rencores y elevando el tono en su vida afectiva, y un día, ante el choque sentimental que actúa de fulminante, explota ardorosa la pasión, la muchedumbre se hace pueblo, el rebaño se transforma en ser colectivo: el egoismo, el interés privado, la preocupación personal desaparecen, las voluntades individuales se funden y se sumergen en la voluntad general» (44). «De las informaciones se desprendía que las circunstancias económicas y la organización política habían originado la explosión como la hubieran producido igualmente encontrándose sus habitantes en el estado cultural de los rifeños o

de los esquimales. A nadie se le ocurrió preguntar quiénes eran los luchadores que tan gallardamente se batían; quién les había enseñado sus tácticas de combate; cómo llegaron a constituir sus maravillosas organizaciones, superiores en eficacia al sindicato único; cuál era la contextura espiritual de aquellos hombres; qué bagaje sentimental e ideal aportaban a la lucha» (18).

Díaz del Moral para explicar la transformación de la muchedumbre en pueblo utiliza una serie de conceptos que hacen referencia a realidades psicológicas e individuales. Su descripción del proceso social y político es muy ajustada y correcta. Ahora bien, los conceptos psicológicos son insuficientes para explicar la dimensión cultural del proceso. La pregunta que está pendiente de respuesta es: ¿cuál es el sistema cultural, con sus normas, valores, sanciones, formas de identificación y comunicación específicos que corresponde a la articulación de grupos y clases sociales descrita por Díaz del Moral?

A mi parecer, tanto en un obra como en la otra hay una ausencia significativa. Se estudia en ellos la dimensión sociopolítica, las relaciones de poder, pero tiende a ignorarse la dimensión cultural y simbólica de la realidad social y no se estudia su interacción mutua. Díaz del Moral es, a pesar de lo indicado, mucho más consciente que Hobsbawn, de la necesidad de estudiar la dimensión cultural de dicha realidad, de conocer las tradiciones culturales, etc. El problema de Díaz del Moral es que algunas de las expresiones clave que utiliza para referirse a la dimensión cultural, como «contextura espiritual» son inadecuadas. De la misma manera que es incapaz de conceptualizar adecuadamente esta realidad, lo es de describirla y de hacerla interaccionar con las demás dimensiones en relación al proceso que tan admirablemente describe.

Pitt-Rivers toma como objeto central de su investigación no el estudio del pueblo como una específica composición de fuerzas sociales resultado de un proceso y unas situaciones históricas concretas, sino el sistema cultural que corresponde a una peculiar estructura histórica llamada pueblo. No estudia lo peculiar de algún grupo social, o no estudia ningún grupo social como a tal, sino en tanto que pueblo, en tanto que forma parte de esta estructura. Se centra en la contradicción cultural entre el pueblo y la clase dominante y el estado, dejando de lado, por así decir, las contradicciones o divergencias culturales en el seno del pueblo.

Después de este breve repaso creo ha quedado algo más claro el significado y el valor de la aportación de Pitt-Rivers. Su significado y su valor no deben medirse sólo en relación en su misma obra, sino también en relación a las lagunas e insuficiencias de otras. Se podría hablar también del uso que otros autores —historiadores en este caso— han hecho de la monografía de Pitt-Rivers. No voy a extenderme en ello, pero antes de terminar este apartado, quiero citar a Temma Kaplan en relación al tema del anarquismo y la obra de Pitt-Rivers: «Los no cualificados y los parados gravitaban en Andalucía hacia un programa a través del cual la comunidad entera, independientemente del oficio de cada uno, se uniría contra el orden establecido. Como ha sostenido el antropólogo Julian Pitt-Rivers, "el concepto de pueblo como única unidad política estaba tan profundamente arraigado en la visión de los campesinos que se convirtió en la piedra angular de la política anarquista. Los anarquistas trataron, en realidad, no de romper este monopolio político, sino de dominarlo". Esta consciencia comunitaria podía ampliarse a partir de la identificación con el pueblo, abarcando a todos los oprimidos en una trama socioeconómica más amplia, que podía materializarse más o menos en la provincia. Estos sentimientos, a menudo expresados en términos religiosos, eran muchas veces más intensos para los anarquistas más pobres que para los obreros cualificados y los campesinos, relativamente más prósperos, que habían aportado los equipos dirigentes al anarquismo andaluz. En los

años ochenta, los campesinos, los obreros de tonelería y los panaderos usaron cada vez más sus uniones para lograr reformas en sus propios lugares de trabajo. Al actuar así, entraron política y socialmente en conflicto con los anarcomunistas, cuyo primer compromiso era con la comunidad» (158-59).

Nuevas perspectivas de valoración

Probablemente las críticas que más frecuentemente se han formulado a la monografía de Pitt-Rivers son la ausencia de una exposición histórica factual y cronológica y la ausencia de una perspectiva de clase social, de clase entendida como estructura.

Pitt-Rivers define un tipo estructural en su monografía. El pueblo como localidad, como grupo de gente con valores comunes y como clase popular que está enfrentada a la clase dominante que controla el aparato estatal. Se trata de un tipo estructural específico y una configuración cultural específica. Su emergencia, evolución y transformación no puede ajustarse al estricto molde de la historia factual y cronológica. Su obra contiene datos históricos que cita de forma escueta y a los que no da mayor protagonismo porque su interés prioritario no es el de documentar una coyuntura histórica o un proceso histórico muy limitado en el tiempo, sino un fenómeno estructural persistente.

Pienso que las críticas que a partir de supuestos más o menos marxistas se le han hecho en el pasado podrían ser seguramente revisadas a la luz de las aportaciones de ciertos autores como, por ejemplo, E.P. Thompson. Veamos algunas de las ideas de este autor: «La clase aparece cuando algunos hombres, como resultado de experiencias comunes (heredadas o compartidas), sienten y articulan la identidad de sus intereses entre ellos y contra otros hombres cuyos intereses son diferentes (y corrientemente opuestos) a los suyos. La experiencia de clase está ampliamente determinada por las relaciones productivas en el marco de (...). La conciencia de clase es la manera como se traducen estas experiencias a términos culturales, encarnándose en tradiciones, sistema de valores, ideas y formas institucionalizadas. A diferencia de la experiencia, la conciencia de clase no aparece como algo determinado (...). Todavía hoy, opera la sempiterna tentación de suponer que la clase es una cosa. Se supone que la clase trabajadora tiene una existencia real susceptible de ser definida casi matemáticamente: cuántos hombres están en una determinada relación respecto de los medios de producción. Si se acepta esta afirmación, es posible entonces deducir la conciencia de clase que ésta debería tener (pero que raras veces tiene) si la clase en cuestión tuviese una apropiada conciencia de su posición particular y de sus intereses reales.

Existe una superestructura cultural a través de la cual este reconocimiento se manifiesta de forma ineficiente (...). Una clase se define por los propios hombres según y cómo vivan su propia historia; y, en última instancia, ésta es su única definición posible. Estoy convencido firmemente de que no podremos entender este fenómeno (las clases) si no lo vemos como una formación social y cultural, como algo que surge de unos procesos que sólo pueden ser estudiados en pleno funcionamiento y a lo largo de un dilatado período histórico» (7-11).

Las ideas de contexto, oposición e identidad son dominantes en este texto. Su planteamiento no es esencialista, sino relativista. Las cosas son y/o se manifiestan de una manera u otras según el contexto. No contempla la clase social como una estructura o como una categoría. El autor pone gran énfasis en la dimensión cultural de la realidad y su importancia decisiva en relación al concepto conciencia de clase. Las experiencias de

clase se traducen a términos culturales y es a través de la superestructura cultural que se realiza el reconocimiento individual y colectivo de la propia situación de clase social. Es muy significativo que incluya el adjetivo «cultural» en la definición de clase. Se refiere con él a tradiciones, sistema de valores, ideas y formas institucionalizadas, para limitarse a las propias expresiones que utiliza el mismo autor.

De alguna manera, las ideas de Thompson nos permiten decir que el uso explícito del concepto de clase social no garantiza un análisis marxista de la realidad histórica y que, aún a pesar de no utilizarse dicho concepto, puede describirse una formación social y cultural históricamente específica siempre que se observe y se describa adecuadamente la realidad concreta, sus múltiples contextos y la superestructura cultural a través de la cual se manifiesta la realidad de una determinada clase.

Este breve repaso a algunos trabajos históricos puede hacer variar nuestra comprensión y valoración de la obra de Pitt-Rivers. Al haber sido una de las obras pioneras es lógico que la de Pitt-Rivers haya estado en el punto de mira de casi todos. Ahora bien, el proceso de institucionalización de la antropología en España requiere valoraciones y revaloraciones mesuradas y reflexivas de las obras fundamentales, así como de las críticas que hayan generado, y las profundización en los problemas por ellas planteadas y no su olvido.

BIBLIOGRAFIA

Díaz del Moral, J.: *Historia de las agitaciones campesinas andaluzas.* Córdoba, 1967. Madrid. Alianza Editorial.

Frigolé, J.: «Algunas consideraciones sobre las unidades de análisis cultural». 1973. *Cuadernos de Antropología social y Etnología.* 6, págs. 133-50. Madrid. «El problema de la delimitació de l'objecte d'investigació i anàlisi en Antropologia: crítica d'alguns models...» 1980. *Quaderns de l'ICA*, 2, págs. 163-82. Barcelona.

Gilmore, D.: *The People of the Plain.* 1980. New York. Columbia University Press.

Hobsbawn, E.: *Rebeldes primitivos.* 1968. Barcelona. Ariel Kaplan, T.: *Orígenes sociales del anarquismo en Andalucía.* 1977. Barcelona. Crítica.

Martínez Alier, J.: *La estabilidad del latifundio.* 1968. Vesoul. Ruedo Ibérico. *Landowners and Labourers in Southern Spain.* 1971. London. Allen and Unwin.

Mintz, J.: *The Anarchists of Casas Viejas.* 1982. Chicago. The University of Chicago Press.

Ortí, A.: «Estudio introductorio», págs. XIX-CCXXXVII. En *Oligarquia y Caciquismo* de J. Costa. 1975. Madrid. Ediciones de la Revista de Trabajo.

Pitt-Rivers, J.: *Los hombres de la Sierra.* 1971. Barcelona. Grijalbo.

Serrán, G.: «La fábula de Alcalá y la realidad histórica de Grazalema. Replanteamiento del primer estudio de Antropología social en España». 1980. *Revista española de Investigaciones sociológicas*, 9, págs. 81-115. Madrid.

Serrano, C.: «Introducción», págs. 11-77. En *Colectivismo agrario en España* de J. Costa. 1983. Zaragoza. Guara Editorial.

Thompson, E.: *La formación histórica de la clase obrera. Inglaterra: 1.780-1.832.* 1977. Barcelona. Editorial Laia.

Torras i Bages, J.: *La tradició catalana.* 1981. Barcelona. Edicions 62.

El Folklore Andaluz. Revista de cultura tradicional, núm. 3 (1989)

EL UMBRAL DE LO OBVIO
Notas a propósito de la traducción al castellano de *The People of the Sierra*

Honorio M. VELASCO
U.N.E.D. (Madrid)

Algunos descubrimos que España era tierra de conquista antropológica cuando leímos *The People of the Sierra*. Una tierra de conquista hasta entonces virgen —o casi virgen— inmensa y próxima. Exactamente una tentación. Requería eso sí como posición de partida una «distancia». Venir de fuera o haber adquirido la condición de forastero se suponía condición previa, pues la reproducción del modelo exigía la identificación con el héroe. Como Stocking ha mostrado el héroe continua siendo Malinowski. Aunque Pitt-Rivers asumió en parte la condición de héroe local.

La dimensión de esta nueva tierra, campo de trabajo, era entonces fundamentalmente la comunidad local. Con lo que el número de lugares posibles de conquista era casi ilimitado. Tal vez el problema estribaba en hacer una buena elección. La elección sólo alcanza el status de problema cuando la abundancia abruma. Como el modus operandi del trabajo de campo exigía que las dimensiones del campo fueran correspondientes a la capacidad de inmersión del investigador, la comunidad local venía a ser el territorio más proporcionado. Difícilmente un solo investigador podría lograr desarrollar el método básico, una observación participante, en más de una comunidad local al menos en el tiempo razonablemente disponible.

De todos modos la lectura de *The People of the Sierra* nos sugirió que aún adoptando la comunidad local como objeto de trabajo cabía hacer desde ella generalizaciones referentes a una cultura global, pues Alcalá de la Sierra era parte de un todo, denominado Andalucía y a veces también España. La pretensión de generalización exigía no obstante comprobar que el conjunto de diferencias con otras comunidades no superaba al conjunto de semejanzas. Comprobación que no falta en el libro, aunque en realidad era suficiente motivo para acometer el estudio de otras comunidades, precisamente con ánimo de rectificar generalizaciones supuestas. La etnografía ha sido muchas veces especialmente incrédula respecto a las generalizaciones excesivas. Además la concepción de la comunidad local como un pequeño mundo aparte garantizaba de antemano que la elección de otra comunidad local como objeto de estudio estaba legitimada por su propio planteamiento.

Cabe aquí hacer una consideración respectiva a que los estudios de comunidad local han sido norma en una época en la que la concepción de unidad política la asumía fundamentalmente el Estado. Es bien conocido que recientemente se han hecho muchos

más estudios que han adoptado la región, la comunidad autónoma, como delimitación, correspondiendo a su vez a una dominante concepción de la región como unidad política. Esta adherencia de las delimitaciones del objeto de estudio a la concepción de la unidad política implica una cierta condescendencia por parte de los investigadores con los presupuestos de la sociedad a la que dirige sus estudios.

Es un primer dato de significatividad. ¿Qué delimitación debe tener el grupo social o la sociedad objeto de estudio para que su referencia a ella sea significativa? ¿Cuáles son los criterios de significatividad? ¿Por qué no haber elegido simplemente al grupo de pequeños propietarios de la Ribera de Gaidovar donde vivió Julián Pitt-Rivers? ¿Por qué no haber elegido la provincia de Cádiz? ¿o simplemente la Sierra en conjunto, incluyendo Ubrique, Zahara, Villaluenga, Benamahoma, etc. y tal vez Ronda? ¿Sólo por cuestiones metodológicas? En el Prefacio (1954) Pitt-Rivers presume que la elección de una comunidad local como objeto de estudio tal vez pudiera ser considerada por «el lector» como «insignificante». Una presunción que otras monografías posteriores ni siquiera se han planteado, pues parecen haber dado por sentado que la comunidad local era objeto suficiente de estudio. La justificación de Pitt-Rivers no es otra esperablemente que la posibilidad de generalizar en dos direcciones: Andalucía y la teoría sociológica. Desde el contexto de procedencia pueden entenderse estos temores. Un grupo étnico, una sociedad primitiva no es evidentemente lo mismo que una comunidad local de una nación europea. El concepto de cultura es coextensivo con los primeros, pero no tanto con la segunda. Pero interesa remarcar que la justificación sea precisamente la generalización a Andalucía. Esta delimitación sí resultaría más coextensiva del concepto de cultura. O lo que es lo mismo más equilibrada respecto a las delimitaciones tradicionales de la Antropología, las sociedades primitivas, unidades culturales diferenciadas. Pero tal vez no sea un mero recurso retórico esa alusión «al lector». En esa época en España, los etnógrafos y folkloristas asumían como delimitación España en general, pues aun registrando costumbres particularizadamente en pueblos determinados, lo hacían en tanto que registro de rasgos culturales atribuidos al conjunto nacional. Pues un pueblo no tenía entidad, salvo como caracterizado depositario de viejas tradiciones. «El lector» de Pitt-Rivers evidentemente no iba a ser el mismo que el de los trabajos de etnógrafos y folkloristas españoles. Andalucía para ese lector podría servir de referencia significativa, pero Grazalema no. Además Pitt-Rivers no tenía porqué contribuir a acrecentar el espíritu nacional.

Aún hay que precisar que la atención que merecía tan insignificante lugar había de ser prestada al «acontecer habitual» no a acontecimientos extraordinarios e históricos. Segunda clave del sentido de significatividad. El acontecer habitual convertido en objeto de relato se entiende sólo significativo si es «diferente». Aquí se plantea lo que he denominado el umbral de lo obvio. El discurso histórico ha reconocido bastante tarde la relevancia de la cotidianidad. Los centros de investigación de los acontecimientos históricos no suelen ser otros que aquéllos en donde residían quienes tenían la capacidad de adoptar decisiones que afectaban a todo un país, o bien lugares en donde por un cierto azar se produjeron acontecimientos importantes. No eran por tanto lugares relevantes de investigación los pueblos de zonas rurales alejados de los centros de poder y en donde no se produjeron acontecimientos singulares. Por el contrario, la etnografía ha fijado sus ojos en la cotidianidad, en las «mores», en hechos usuales en lugares insignificantes. Para el discurso histórico, la mayor parte de la cotidianidad es obvia, no significativa. Para la etnografía europea anterior a Malinowski y para la etnografía española anterior a Pitt-Rivers, tampoco era relevante la cotidianidad estricta, también era obvia. Eran significativas, sin embargo, costumbres ancestrales si acaso mantenidas en lugares remotos.

Desde la óptica evolucionista y difusionista, la evolución cultural se construye desde la confluencia de dos perspectivas supuestas: 1) la supervivencia de aspectos de la cotidianidad del pasado en pueblos 2) que no han accedido a la cotidianidad de una sociedad moderna. Lo admirable y los significativo es que sigan siendo cotidianas en unos pueblos costumbres hace tiempo abandonadas por otros. La percepción por «diferencia» da por supuesto que el investigador se sitúa en una distancia temporal (o más bien les sitúa a ellos, los sujetos de investigación, en una lejanía temporal).

Cuando la etnografía adopta como objeto de interés la vida cotidiana de pueblos europeos actuales, el umbral de lo obvio se desplaza. Como la «diferencia» inteligible como distancia temporal ya no tiene sentido, se mantiene entonces como estricta «diferencia cultural» especial y precisamente percibida desde la distancia espacial. Un investigador venido de fuera y por supuesto culturalmente diferente es capaz de notar y tomar como significativos datos de la vida cotidiana de otro pueblo europeo. Implícitamente se entiende que un investigador autóctono no sería capaz. En realidad el temor al etnocentrismo y el peso de la subjetividad pueden haber ocultado otra dimensión más básica, la de la significatividad de los datos, en la medida en que se asume que el investigador autóctono puede estar dando por sentados datos que, sin embargo, serían relevantes para un observador foráneo. O lo que es lo mismo, que tendría situado demasiado alto el umbral de lo obvio, lo que le obligaría a seleccionar —y los tomaría como significativos— datos distintos a los que seleccionaría un observador foráneo. Tal vez seleccionaría menos (o más) datos y tal vez otros datos. Una posibilidad no comprobada generalmente dado el respeto por el territorio ocupado que suele ser cortesía en nuestra disciplina. Si bien en el caso de Grazalema precisamente, otro investigador, casi se diría autóctono, ha proporcionado efectivamente una «revisión» distinta de la primera visión que nos mostró Pitt-Rivers. Y por otra parte, es experiencia común de muchos antropólogos la extrañeza que los propios informantes hacen explícita ante la importancia que los investigadores foráneos dan a determinadas cosas y también el descubrimiento de datos hasta entonces no percibidos por ellos.

No es cuestión de confrontar ahora visiones desde dentro y visiones desde fuera, sino de subrayar esta primera aproximación a lo obvio en la doble faceta de datos «nuevos», es decir, anteriormente no percibidos, y de datos «importantes». También en el caso de Grazalema, algunos de los críticos de Pitt-Rivers se han quejado de la desmesurada «importancia» que él prestó a bandoleros inexistentes, gitanos residuales y sabias superfluas.

Es el momento de invocar que la diferencia cultural lleva implícita una cultura presente por defecto. Finalmente toda monografía va dirigida a determinados lectores. Es la evaluación de la cultura de los lectores lo que al antropólogo que describe otra cultura proporciona algunos criterios de significatividad. Y es también la imagen previa —posiblemente genérica y tal vez esterotipada— que esos lectores destinatarios de la monografía tienen de la otra cultura, lo que proporciona igualmente al antropólogo algunos criterios de significatividad. Las monografías antropológicas finalmente asumen que una cultura es por «diferencia» significativa para otra cultura. Solo que esa otra cultura ha sido hasta ahora casi invariablemente la cultura occidental. Al menos cuando las monografías versan sobre pueblos primitivos. De ahí que cuando las monografías versan sobre pueblos europeos, incluso entre éstos se mantiene la diferencia y el prototipo de «occidental» no se aplica por igual a todos ellos. Pues suelen ser los destinatarios de las monografías, lectores de la misma cultura de procedencia del investigador.

No debería ser sorprendente encontrar en *The People of the Sierra* referencias a «nuestra cultura«, a «nuestra sociedad» (cap. 6, pág. 89, cap. 5, pág. 65). Y no debería

ser sorprendente que en una monografía escrita en inglés la medida de extensión de las tierras en Grazalema se exprese en «acres», ni de que toda referencia ofrecida por contraste de conductas, ideas o instituciones sea relativa a Inglaterra. Con lo que no debería ser sorprendente poder deducir cual es «nuestra cultura». Muy perspicazmente Evans-Pritchard había advertido que la Antropología realiza la traducción de una cultura a otra. Pero posiblemente no se haya aún analizado del todo las implicaciones de eso. La traducción al castellano de *The People of the Sierra* reveló simplemente algunas de las sutilezas de la antropología como traducción.

La traducción al castellano de *The People of the Sierra* precisamente permite plantear si para lectores andaluces y españoles la monografía sobre Grazalema habría sido escrita de la misma forma. Una primera respuesta es que el umbral de lo obvio habría sido distinto, lo que tal vez habría hecho innecesarias algunas descripciones detalladas, o habría hecho innecesario tanto detalle en algunas descripciones. Tal vez habría sido dado por supuesta la distribución provincial en términos municipales o la existencia de una institución como el Ayuntamiento y de los cargos en ella desempeñados, etc. (Una posible no existencia sin embargo tal vez hubiera sido significativa, de la misma manera que también lo hubiera sido una posible no existencia de escuelas, farmacia, tiendas, transporte, etc.) Hubieran sido obvias la trama de la administración local, de la administración de la justicia, los servicios de asistencia social, de transportes, etc. Se supone que los lectores españoles disponen de un conocimiento básico y común sobre todas estas cosas.

Pero hay otros niveles aun más elementales de la cotidianidad. *The People of the Sierra* tiene la pretensión de analizar una estructura social. La estrategia es mostrarla a través del concepto de pueblo, la economía, los sistemas de relaciones sociales a que dan lugar las categorías de status, edad, sexo (es decir, género), la estructura política... Esta estrategia parece conllevar la necesidad de abordar la cotidianidad más estricta, incluyendo el vestido, la alimentación, el habla, los trabajos, la vivienda, la distribución de espacios, etc. Esa cotidianidad más estricta es el campo donde crece el sentido de lo obvio. La etnografía a veces se torna desmesuradamente detallista: el peinado, el sombrero, o la gorra, el velo, llevar o no corbata, ponerse el traje de domingo o el de diario, llevar zapatos o zapatillas de cáñamo, dormir en colchón de lana o de paja, portar un bolso de cuero o una bolsa de tela, etc., todo adquiere relieve mientras va tomando cuerpo el status, la edad, el género, el pueblo. Puede ser obvio que la gente se peine, pero no cómo. Puede ser obvio que la gente se ponga sombrero, pero no cuál ni cuándo. Puede ser obvio que todo el mundo tenga nombre y que reciba su primer apellido de su padre y el segundo de su madre, pero no que además tenga un apodo y la gente conozca el apodo, pero no el apellido. Este último ejemplo de obviedad es además marcado por el propio autor como tal. Los informantes caen en la cuenta de que no conocen el apellido de una persona cuando el investigador pregunta por ella y el informante supone que siendo el investigador forastero para identificarle ante él no sirve el apodo, sino el apellido (véase cap. XI). Del desplazamiento del umbral de lo obvio es buena maestra aquel episodio relatado por Evans-Pritchard en Los Nuer: «—¿Cómo se llama tu padre? —Mi padre se llama Pritchard. —No puede ser cierto. No puedes llamarte igual que tu padre. —Así se llama mi linaje. ¿Cómo se llama tu linaje?...» No es necesario decir que para el lector inglés no es obvio que las personas tengan un apodo, ni siquiera que en un contexto público, el primer nombre invocado al autoidentificarse sea el nombre, sino el «name» es decir, el apellido paterno. No es tan obvio para un lector inglés el sistema de denominación de personas de Grazalema.

Estos niveles más elementales de cotidianidad son los que parecen tan obvios para un observador nativo que en realidad no resultan significativos. Es decir, sus regularidades

no constituyen un mensaje informativo, y si acaso lo son es por las transgresiones, por las irregularidades ocasionales. El concepto de «diferencia» cultural es probablemente distinto para un observador nativo que para un observador foráneo. Las regularidades del pueblo que observa el foráneo resultan ser significativas en contraste con las regularidades propias. Las regularidades del observador nativo resultan significativas en contraste con irregularidades y transgresiones. El umbral de lo obvio no es equiparable para uno y para otro. Pero ciertamente para contemplar la cultura, un ejercicio del que la Antropología ha hecho un trabajo, tal vez se requiera dejar de evaluarla continuamente. La visión nativa que da significación a irregularidades frente a regularidad es perennemente ética o moralizadora. La neutralización del etnocentrimos tal vez conlleve a la vez la posibilidad de conseguir una mayor agudeza en la visión. El investigador foráneo no necesariamente carece de visión ética o moralizadora, pero el antropólogo hace generalmente profesión de neutralidad —de objetividad—. El método de la observación participante tiene muchas ventajas, entre ellas que disuelve la paradoja de percibir una diferencia cultural sin tener que evaluarla constantemente, pues la disonancia cognitiva que en el investigador se produciría haría imposible cualquier intención de participación. Pero el discurso antropológico que mantiene el supuesto de que el investigador foráneo es finalmente un enviado de su sociedad, de su cultura transforma el sentido de la «diferencia» cultural: una diferencia ética se convierte en diferencia no ética. Y facilita al lector transformar a su vez las «diferencias» culturales en el mismo sentido. No es por casualidad que aprendimos a contemplar «nuestra cultura» leyendo *The People of the Sierra*. Y de la misma manera Pitt-Rivers nota que al menos con sus lecturas africanas pudo situarse en una posición de partida foránea a Europa. En realidad más bien con las lecturas de monografías antropológicas uno puede captar cuál ha de ser la posición del antropólogo que estudia y analiza «otra cultura».

Podría considerarse que la neutralización del etnocentrismo tiene como consecuencia modificar el umbral de lo obvio, aunque no es su principal objetivo. Como si fuera un resultado incidental, al dejar de activar los prejuicios, la cultura se torna transparente. Antes era estrictamente opaca, natural. También está implicado un desplazamiento del interés por los modos de ser al interés por los comportamientos y otros posicionamientos epistemológicos, pero conviene advertir que ese resultado incidental está más en relación con la doble condición del antropólogo de investigador que pretende participar en la cultura que estudia y de comunicador hacia su cultura de procedencia. El grado de extrañeza, de extranjería es responsable de cuánto y qué no puede ser considerado obvio. Como Pitt-Rivers apunta, en Grazalema podía utilizar un transfondo común bastante amplio que de ningún modo sería posible hacer en las Trobiand (ver Epílogo, 1988, de la reciente edición en castellano). Pero por lo mismo se ha ahorrado de comunicar a sus lectores una buena parte de sus observaciones. Basta simplemente remitir al lector a lo que ya conoce. P.e.: «it would be tedious to attempt to enumerate he moral qualities attaching to manliness or womanliness for in general they are the same as in our own traditional culture...» (pág. 89). El juego de semejanzas y diferencias al que juega toda monografía antropológica asume como término no marcado las semejanzas y marca las diferencias. Toda monografía es en cierta medida una construcción semántica.

Uno de los recursos de los que se vale en algunas ocasiones Pitt-Rivers para exponer a sus lectores significado peculiares de la cultura andaluza (en Grazalema) es el contraste directo con el equivalente más aproximado en Inglaterra. De paso habría que subrayar que la «diferencia cultural» parece implicar en todo el discurso antropológico un contraste permanente. Pero ahora conviene simplemente aludir a las explícitas confronta-

ciones que se hacen en la obra. Al menos en dieciocho ocasiones. Los anarquistas se comparan a los revolucionarios puritanos del XVII, el acento andaluz al acento Yorkshire, los liberales a los magnates ingleses, los sindicatos verticales a las trade unions, la cencerrada a la skimity ride, etc. La traducción al castellano de *The People of the Sierra* queda en estos contrastes explícitos en una posición un tanto incómoda. El contraste pretende iluminar, hacer comprensible el término comparado de la otra cultura mencionando su equivalente en la cultura propia que se supone conocido. El lector inglés captará fácilmente las connotaciones del acento andaluz cuando se diga que se utiliza en los sainetes de forma similar a como se utiliza el acento Yorkshire en el music-hall inglés (cap. 1). Pero la traducción al castellano debería implicar que el lector español conoce igualmente las connotaciones del acento Yorkshire. En realidad el contraste traducido literalmente al castellano se convierte en una proposición curiosa, lo que era término comparado pasa a ser término conocido, y lo que era término conocido pasa a ser término —obligadamente— comparado. Lo obvio puede servir para hacer comprensible a lo que es, dentro de la diferencia, semejante. Por la traducción al castellano el lector español muda el valor de los términos en contraste. En el juego de semejanzas y diferencias, este empleo del contraste muestra que las diferencias, se hacen parasitarias de las semejanzas. Pues la comprensión de la extrañeza absoluta, de la diferencia cultural absoluta, parece que sería imposible.

Una vez expuestas las sutilezas del desplazamiento del umbral de lo obvio, volvamos al doble sentido de lo obvio que antes se apuntaba. Por un lado las monografías antropológicas proporcionan datos «nuevos», antes no percibidos por observadores nativos y por el otro pueden dar énfasis a datos antes no destacados. Los teóricos de la crítica cultural han puesto de manifiesto la peculiaridad de hacer monografías que los propios informantes pueden llegar a leer. Esto es más que una posibilidad respecto a pueblos del Tercer Mundo y era naturalmente una situación más que esperable para monografías sobre pueblos europeos. Esa sintomática anécdota que cuenta Pitt-Rivers del envio de un par de ejemplares de su obra en inglés a algunos amigos de Grazalema nada más ser publicada y que a su retorno pudo comprobar que había sido tomada como una «novela» es aún representativa de los tiempos en los que las monografías antropológicas no se esperaba que fueran leídas por la gente de quienes trataban. En todo caso la traducción al castellano modificó la situación. El estudio de las culturas literarias tiene además como consecuencia que la monografías pueden caer en las manos de los nativos. Eso situa a los nativos lectores (al menos a algunos) en la irónica posición de aprender de un libro que en realidad es resultado de sus enseñanzas (al menos en parte). Por un lado «descubrirán» su propia cultura. Muchos por ejemplo, probablemente desconocerían la totalidad de las diferentes formas de aparcería y de asociación económica que se dan en esa parte de Andalucía, otros probablemente no sabrían de la existencia de la sabia o del calio, etc. Pero al nivel más básico que antes se señalaba el «descubrimiento» de la propia cultura que proporciona al lector nativo la lectura de una monografía es fundamentalmente el de leer que lo que consideraba obvio no lo es tanto, una consecuencia de leer a la luz «de la diferencia cultural». Probablemente, por ejemplo, no habría notado los dos modelos básicos de pedir limosna, el de hacerlo adulando, chantajeando, mostrando lo que otros vecinos han dado y el de hacerlo con cierta actitud de arrogancia, sin humillarse. Tal vez creería que la vergüenza es un supuesto en todas las personas. Tal vez creería que es un don de la naturaleza humana. Saber que la vergüenza se «hereda» por vía femenina puede haber sido un descubrimiento para muchos.

Además, el umbral de lo obvio se distingue por la importancia relativa que se da a las cosas. Es probable que para lectores nativos el ser natural de un pueblo implique obvias

consecuencias. *The People of the Sierra* le concede una importancia central. Es la visión holística que proporciona la Antropología la responsable de otorgar mayor o menor importancia a determinados datos. Una visión que probablemente descubrirá el lector nativo al leer una monografía. La cultura de conjunto no suele aparecer ante los ojos de los actores. El conjunto llamado «pueblo» se contempla mejor desde la distancia y su pertenencia a él, mejor cuando se está lejos o cuando se confronta con otro. Ante el forastero Pitt-Rivers debió haber muchas ocasiones de manifestar la globalización de eso que se considera «pueblo». Desde un «pueblo» parece difícil tener una imagen global del Estado. El Estado en un «pueblo» nos dice Pitt-Rivers tiene rostros familiares, funcionarios, grupo dirigente. Probablemente para alguien que haya vivido siempre en Grazalema ser de un pueblo es algo obvio, pero puede no serlo el pertenecer a un Estado. E incluso probablemente para alguien que haya vivido siempre en Grazalema —y probablemente en otros muchos pueblos españoles en esa época y ahora— que el Estado tenga rostros familiares es obvio, pero no tanto que el Estado sea una macroinstitución impersonal. Se entiende por tanto que cualquier funcionario del Estado podría —debería— ser abordado personalmente. Por tratar de marcar el desplazamiento del umbral de lo obvio podría decirse que para un observador foráneo es «importante» que se considere que el Estado tiene rostros familiares, mientras que para algunos observadores nativos lo «importante» es tener acceso a las personas que ocupan cargos en el Estado.

La importancia relativa de los datos puede variar naturalmente según la perspectiva teórica adoptada por el investigador, entre otras consideraciones. Pero no se trata ahora sino de confrontar al autor con sus lectores, no tanto con sus colegas. Habría también que hacer notar que la pluralidad de perspectivas no es privativa de la comunidad de investigadores sociales, también se da entre posibles lectores incluyendo lectores nativos. El grado de importancia que adquieran los datos varía incluso de un grupo de informantes a otro. Este variable sentido de lo obvio obliga a veces a hacer elecciones entre alternativas, pero habrá de subrayar al menos que el sentido de lo obvio es variable. Es prácticamente imposible destinar una monografía antropológica a la extensa variedad de posibles lectores. La diversidad básica que la traducción al castellano revela entre lectores ingleses y lectores andaluces o españoles posiblemente hoy tenga menos relevancia que la más radical diversidad entre antropólogos y nativos. Pero es probable que los antropólogos sigan destinando hoy sus monografías más para otros antropólogos, para la comunidad científica en general, que para los nativos.

Pitt-Rivers nos ha dicho que «los mejores antropólogos de campo han sido aquellos que consiguieron no sólo penetrar en el interior de los ojos de los nativos sino reintepretar lo que veían a través de ellos» (Prefacio a la segunda edición). Es probable que para un investigador autóctono la mejor manera de descubrir su cultura sea penetrar en el interior de los ojos de los antropólogos de campo foráneos para volver luego a recuperar la perspectiva de los nativos y reinterpretar lo que se capta a través de ella. De algún modo en Antropología siempre hay que provenir de fuera. La condición de «nativo marginal» que se reclamaba en la Antropología Cultural americana en los años setenta es otra forma de expresarlo, pues la condición marginal es una forma de foraneidad interior. La diferencia estriba sin embargo en que a la hora de construir el discurso antropológico se le destina a dentro no a fuera. De todos modos posiblemente ese «dentro» no sea más que otra, eso sí distinta, forma de aludir a su sociedad de procedencia, que generalmente no suele ser la del grupo objeto de investigación y que además generalmente tiene de ese grupo una imagen previa ya formada de la que el investigador parte aunque trate de modificar.

Posiblemente quienes han hecho de la distinción emic y etic un paradigma, han

ocultado la diferente atribución de valor que otorgan a cada una de ellas. La confrontación entre ambas perspectivas acaba teniendo lugar y además el destinatario final de cada una de ellas es lo que determina la jerarquía que se establece entre ellas. No es lo mismo la razón de un comportamiento que la racionalidad del mismo. Entre otras cosas, el criterio de racionalidad es pretendidamente generalizable, a las razones a veces les bastan el ser peculiares.

La lectura de *The People of the Sierra* nos enseñó que la Antropología es devastadora de lo obvio. Para aquellos que hacemos investigación de campo en sociedades de nuestra propia cultura, nos enseñó a contemplarla desde la «diferencia cultural», nos ayudó a descubrirla. La traducción al castellano de *The People of the Sierra* a mí me ha enseñado además que inevitablemente las monografías antropológicas las destinamos a lectores de nuestra cultura. Un destino que en cierta medida implica un modo de comprensión. Probablemente sea necesario plantear cómo construimos el discurso antropológico y probablemente eso suponga tener que reflexionar sobre cómo la forma de expresarse sobre «otra cultura» condiciona el modo de comprenderla y explicarla. Eso es una tarea de futuro. La valía de los libros clásicos, precisamente, es que siempre nos proponen tareas de futuro.

BIBLIOGRAFIA

Pitt-Rivers, J: *The People of the Sierra.* Second edition. Chicago, 1971. The University of Chicago Press.

Un pueblo de la sierra: Grazalema Madrid, 1989. Alianza Editorial.

Clifford, J. y Marcus, G.E.: (eds.) *Writing Culture.* Berkeley, 1986. The University of California Press.

Evans-Pritchard, E.E.: *Los nuer.* Barcelona, 1977 (1940), Anagrama.

Historia del pensamiento antropológico.. Madrid, 1987. (1980), Ed. Cátedra.

Marcus, G.E. y Fischer, M.J.: *Anthropology as Cultural Critique.* Chicago, 1986, The University of Chicago Press.

Serrán Pagán, G.: «La fábula de Alcalá y la realidad histórica de Grazalema», *R.E.I.S.* 9, 1980, págs. 81-118.

Stocking, G.W.: (ed.) *Observers observed.* Madison, 1983, The University of Wisconsin Press.

Velasco, H.M.: «Un pueblo de la sierra, "reeditado"». Introducción a Pitt-Rivers, J., *Un pueblo de la sierra*: Grazalema. Madrid, 1989, Alianza Editorial.

El Folklore Andaluz. Revista de cultura tradicional, núm. 3 (1989)

LOS VALORES DEL VARON. VARIACIONES SOBRE UN ENSAYO DE PITT-RIVERS

David D. GILMORE
State University of New York,
Stony Brook

«La personalida social del varón se ha asociado al concepto de virilidad».
Julian Pitt-Rivers en The People of the Sierra

Pitt-Rivers ha escrito mucho acerca de los valores del varón an Andalucía, relacionándolos con ciertas concepciones de masculinidad. El tema aparece con fuerza en *The People of the Sierra,* donde *virilidad*, como en la cita superior, se usa como sinónimo de personalidad masculina, en vez de «honor», concepto elaborado en una serie de publicaciones posteriores (1965,1977). Otro ejemplo puede ser «la virilidad del marido y la vegüenza de la esposa se complementan». Nótese que no se hace aquí uso de la palabra «honor», usada normalmente para referise a la vergüenza femenina. La palabra honor — poco usada por Pitt-Rivers en esta monografía— será posteriormente de gran importancia en sus escritos teóricos, llegando a reemplazar a *virilidad,* en acepciones tales como «honor-y-vergüenza». En sus obras posteriores, (1965, 1977), el honor pasa a ocupar gradualmente un papel central, en combinación con la posición y reputación del varón, introduciendo una categoría moral inclusiva, bajo la cual, la *virilidad*, u hombría queda gradualmente incluida como componentes de valor secundario.

Sea cual sea el término que use, Pitt-Rivers siempre se refiere a la posición del varón con relación a la red más compleja de relaciones morales, a la luz de su enfoque estructural-funcional.

A lo largo de toda su obra, desde *The People od the Sierra* hasta *Schechem*, Pitt-Rivers tiende a retratar esta virtud masculina, en cualquiera de sus acepciones, en términos de un dualismo moral. Podemos decir, simplificando , que tiene una cara individualista y otra de contraste con el grupo. Aunque siempre hay un cierto grado de coincidencia entre ambos, se podría afirmar que el lado individualista es egoista, antisocial y destructivo en potencia. Por otra parte, la cara colectiva es responsable y constructiva desde el punto de vista social. Se trata de un ideal admonitorio, que une al hombre con su familia y le exige que proteja y abastezca a los que de él dependen. Aquí, el honor o virilidad es estructuralmente beneficioso, pues representa una defensa de los intereses familiares, tanto económicos como morales. Su virtud principal es la intrepidez, la disponibilidad para defender su propio honor y el de su «familia» (1961:89).

Sin embargo, el aspecto más puramente individual de la virilidad-honor tiende a romper la unidad. Pitt-Rivers sostiene que amenaza con desintegrar la familia, y provoca

entre los hombres un comportamiento antisocial. Este elemento destructivo es su erotismo: el «machismo» (término al que Pitt-Rivers alude con frecuencia, aunque nunca lo identifica como tal). Pitt-Rivers se muestra muy cauteloso y escéptico hacia este componente sexual. Libre de las obligaciones colectivas del matrimonio, esta masculinidad libidinosa «implica la consecución de prestigio y gloria individuales, la búsqueda del placer, una actitud predadora hacia el sexo femenino, y una actitud desafiante hacia el masculino; de aquí surgen el mal hacia la sociedad y el vicio personal» (1961:118).

Posteriormente (1965,1967), Pitt-Rivers pasa a describir esta cualidad como causante de un juego combativo de resultado nulo. Los hombres consiguen su honor personal (así se le llama ahora) al quitárselo a otros: «el honor que le quitas a otros pasa a ser tuyo» (1972:92). Este aspecto malicioso de la masculinidad-honor conduce al dominio y la competitividad, al «derecho a estar por encima de los demás» (idem:3). Es, por tanto, «agresivo» (idem:78). Para ejemplificar este modelo, Pitt-Rivers hace referencia a la leyenda de Don Juan, de la cual ofrece una nueva interpretación:

> Don Juan es protagonista de una «teoría del honor basada en "la ley del más fuerte"». Constituye una afrenta para otros hombres, humilla y engaña tanto a hombres como a las mujeres, se burla de los órdenes sociales y morales...(idem:11).

Para Pitt-Rivers, Don Juan es un «hombre de honor» (op. cit.) más que un réprobo, puesto que ha demostrado su hombría al poner los cuernos a otros hombres. Es evidente que en 1977 Pitt-Rivers ha llegado a considerar el «honor» agresivo como el origen de la virtud masculina; las virtudes familiares que habían discutido anteriormente se han eclipsado, y la reputación varonil ha pasado a ser un principio de honor en espantosa agonía.

Este modelo de «La Ley del más fuerte» de estatus masculino es, hasta cierto punto, útil para estudios históricos de Andalucía (1). Puede conducir, sin embargo, a una distorsión contemporánea, si se pierden de vista otros aspectos del hombre, menos contenciosos y más éticos, que son igualmente importantes. En mi opinión, Pitt-Rivers nunca ha escrito nada *equivocado* acerca de Andalucía; sus *lapsus* intepretativos, cuando se dan, siempre han sido cuestión de énfasis o historicidad, nunca de contenido. Aunque Pitt-Rivers parece hacer cada vez más hincapié en elementos agresivos y más bien arcaicos (y yo me pregunto por qué), sí que ha hecho denodados esfuerzos por agrupar los aspectos social y antisocial del estatus masculino en un modelo conceptual coherente y con relevancia en la actualidad. Establece, por ejemplo, un contraste dominante entre honor=precedencia y honor=virtud (1965). El primero es aristocrático, vestigial, con todo tipo de estímulos barrocos y violentos; el segundo es plebeyo, contemporáneo, y se refiere a cuestiones de decencia personal. Si el primero era competitivo, el segundo es conciliador, no violento y cooperativo. Superficialmente los andaluces son, sobre todo, gente agradable, irónica y armoniosa (Gilmore, 1987).

En mis propias investigaciones en la Andalucía rural occidental (2) nunca he detectado evidencia alguna del honor=precedencia del que habla Pitt-Rivers. Sí que comprobé la existencia de claros indicios de su indefinido concepto de honor=virtud. Especialmente, tenía mucho que ver con la pura y simple *honradez*, es decir, hasta qué punto un hombre cumple con sus contratos y compromisos. También estaba relacionado con los sacrificios que un hombre tenía que hacer por sus parientes y amigos, es decir, su sentido de responsabilidad social. Como siempre, Pitt-Rivers ya había anticipado este descubrimiento. Hace una afirmación, de pasada, que nos servirá de base para la presente

discusión. Observa que la reputación masculina conlleva responsabilidades de marcada reciprocidad, y está relacionada con responsabilidades contracturales y de intercambio social. Consciente del valor al que se asocia la *honradez* en los intercambios personales, comenta:

> La reputación no es sólo una cuestión de honor sino también de utilidad práctica. Donde hay libres asociaciones de tipo contractural, con formas específicas de cooperación e iniciativa, un buen nombre es la posesión más valiosa (1965:39).

Hay otros que se han percatado de esto mismo. Caro Baroja (1965:118) señala que, en España, los hombres deshonrosos no son sólo los cornudos, sino también los tramposos e impostores, y los que «tienen hábitos desagradables en cuestiones de dinero». En esto coinciden Michael Murphy (1983:651) y Henk Driessen (1983), perspicaces hijos espirituales de Pitt-Rivers. Sostienen que la posición que un hombre tiene en Andalucía está muy relacionada con las normas de sociabilidad, especialmente su honradez y respeto hacia hombres y mujeres. Está claro que el honor=virtud de Pitt-Rivers equivale a los aspectos constructivos desde el punto de vista social de honor-hombría; el honor=precedencia se corresponde con los aspectos agresivos y de vanidad. Puesto que Pitt-Rivers abandonó el honor=virtud como un categoría empírica, y se concentró en el honor-precedencia, me gustaría discutir aquí el primero, para completar su trabajo de exportación en los valores masculinos en Andalucía. Trataré los componentes del honor=virtud como yo los entiendo: honradez, abastecer a la propia familia, defensa del patrimonio familiar, y actuación independiente.

Honradez

En primer lugar señalaremos lo irrelevante de aplicar el concepto honor=precedencia al momento actual de la Andalucía rural. Durante dos años de trabajo, apenas escuché los términos *honra* y *honor* usados con seriedad. Estos términos han quedado prácticamente obsoletos, y tan sólo provocan cierta sonrisa irónica hoy en día. Perfectamente conscientes del declive que ha sufrido el orgulloso «honor» español, los hombres de los pequeños pueblos mencionarán el conocido sermón: «somos todos honrados hasta que dejamos de serlo». En su lugar, la «vergüenza» se ha erigido en el principio evaluador tanto para los hombres como para las mujeres. Sin embargo, ésta es diferente según se aplique al papel social del hombre o de la mujer. Siendo aún el varón el representante público de su familia, y el actor económico principal de su entorno social, su «vergüenza» está en relación con la manera en que lleva a cabo sus respondabilidades cívicas. En el caso de las mujeres, la vergüenza está ligada a cuestiones de decencia sexual.

La honradez constituye para los hombres, el respeto moral primordial, en el sentido de responsabilidad cívica. Por ejemplo, en los primeros pasos de mi investigación —todavía bajo la influencia de Pitt-Rivers— pregunté a cierto sujeto si otro podía ser considerado «honorable». Mi amigo se rió ante la ingenuidad, y me contestó que, si quería decir honrado, estaba en lo cierto, era «honorable»: pagaba sus deudas puntualmente. La calidad de esta honradez se puede resumir simplemente con la siguiente afirmación: significa ser digno de confianza y formal, dando la impresión de que eres alguien con quien los demás pueden contar para cumplir con sus negocios y otros compromisos. Esta honradez tiene

poco o nada que ver con contiendas eróticas o el comportamiento sexual de los parientes femeninos. Así, un hombre puede ser honrado y fiable, incluso en el caso de que sus hermanas sean unas coquetas, o su madre menos que una madonna (sic.); la vergüenza de su esposa no es criterio evaluador de su (de él) honradez. Este tipo de honradez difiere poco de sus análogos ingleses o americanos (fiable, de confianza, cuidadoso), excepto que quizá requiere más responsabilidad pública. Podríamos resumir esta noción de honradez más en el campo de la ética social (más que una moralidad sexual o abstracta); es decir, una cuestión de obligaciones interpersonales que requiere un cumplimiento escrupuloso por medio de compromisos. Ello implica sencillas virtudes cotidianas, lo que Stanley Brandes (1980: 48) define como «estimaciones de decencia personal» (ver también Lison-Tolosana, 1968). El patrón por el que se mide esta honradez social es la «vergüenza». Si un hombre tiene vergüenza (1) es que cumple, y es honrado; si no, es «descarado», un tramposo y un embustero, lleno de engaños y mentiras. Permítanme poner un ejemplo de mi propia experiencia, trivial pero revelador.

Cuando salí de España en 1973, me quise despojar del material acumulado durante un año de trabajo. Mis reservas consistían en un calentador de butano, un ventilador, una cocina, un tocadiscos y varios discos. Repartí la mayoría de estas cosas entre amigos y vecinos, para tratar de recompensar una generosidad que en absoluto podía justipreciarse por medio de burdos obsequios de tipo material. Mi esposa y yo, sin embargo, habíamos adquirido también un coche para nuestro uso durante ese año en España, un Mini Morris, el coche más pequeño del mundo, aunque muy preciado por aquel entonces. El coche, desde luego, teníamos que venderlo, para recuperar parte del considerable desembolso que habíamos realizado para comprarlo. Tratando de hacer justicia al comprador, llegué a un acuerdo muy generoso con un joven del pueblo llamado Horacio. Me pagaría el coche a plazos, a un bajo precio, en el que habíamos convenido. Pero también tendría que pagar el impuesto de venta, que yo, por ser extranjero y llevar placas turísticas, no había tenido que pagar, según las leyes españolas. (Cuando un coche cambia de dueño, de un extranjero a un español, uno de ellos tiene que pagar los impuesto). Así pues, nos pusimos de acuerdo en el precio, ridículamente barato, bien entendido que Horacio se haría cargo de los impuestos. A todos les pareció un trato justo. Nos dimos un apretón de manos y, como es costumbre, nos tomamos una copa juntos para cerrar el trato.

Un poco antes de salir del país, sin embargo, recibí un aviso de H. por correo, diciéndome que, después de todo, no pensaba pagar los impuestos, como habíamos acordado, sino que los iba a deducir del precio de compra: un claro ejemplo de «engaño», flagrante como el que más. H. se supuso que, ya que yo me iba del país —quizás para no volver nunca más—, la gente del pueblo no se daría cuenta de sus maquinaciones, y por tanto, no tendrían repercusión sobre él. No sabiendo qué dirección seguir, le pregunté a uno del pueblo, al que repugnaron las cínicas manipulaciones de Horacio; se le ocurrió un plan para sentarlo en el «banquillo de los acusados» ante la opinión pública de la comunidad. «Escríbale», fueron las instrucciones de mi consejero, «diciéndole que va a llevar el caso ante J.A.M., el que trabaja en el Ayuntamiento. No le amenace o intente ponerse blando; dígale simplemente que va a consultar el asunto con don Juan». La clave del plan era la célebre reputación de J.A.M. como el mayor chismoso y entrometido de todo el pueblo. Es un funcionario del Ayuntamiento y, por su posición, se entera de los asuntos de todo el mundo y se dedica a extender rumores e insinuaciones con la rapidez de un rayo. Así discurría mi amigo: H. se atemorizaría del daño que iba a sufrir su reputación si se extendiera el rumor de que yo sospechaba un engaño; por tanto, cumpliría con el contrato en el acto para evitar un escándalo.

Al poco tiempo de haber comunicado todo esto a H., recibí una carta ciertamente conciliadora. Había reconsiderado la cuestión, y se atendría a nuestro acuerdo inicial, aunque no le satisfacía. La razón que adujo fue la siguiente: su reputación de «honrado» era para él más importante que el simple dinero. Para demostrarnos esta honradez tan cacareada a mí y a todo el pueblo, se conformaría de mala gana. Y así, su reputación de hombre de palabra, de hombre honorable, brillaría más que nunca. Dentro de la carta había un giro postal internacional.

Abastecer a la propia familia

La honradez es sumamente importante para la reputación de un hombre. Le relaciona, positiva o negativamente, con sus iguales. De gran importancia es también cómo cumple con sus responsabilidades familiares, como abastecedor. Esto le relaciona con sus parientes. Lo que cuenta es desempeñar adecuadamente el papel de trabajador masculino, lo cual se mide en términos del sacrificio que se hace para satisfacer las necesidades familiares. En Andalucía, esto por lo general significa realizar tareas sucias, peligrosas y desagradables, así como muy competitivas. Lo que ha de enfatizarse es el aspecto de sacrificio social que entraña este deber masculino de trabajar; y es que el hombre de campo andaluz desprecia el trabajo manual de cualquier tipo, que casi nunca le beneficia personalmente. Los andaluces dicen que el trabajo es un sacrificio y una «maldición» (Gilmore 1980: 55), porque nunca podrá hacerles ricos. Para el hombre pobre, trabajar significa estar contratado en condiciones humillantes por un jornal diario, luchar con los compañeros por conseguir efímeras oportunidades en el lugar de trabajo, realizando faenas que te parten los lomos en el campo, recogiendo algodón y pepitas de girasol, y trabajando bajo el brutal sol del sur, en jornadas que van *de sol a sol*. Trabajar significa darse la caminata hasta los campos, volver a casa a pie, con el azadón o la hoz a la espalda. El trabajo es miseria, humillación y sufrimiento. Es algo que prácticamente todos los hombres admitirían sin reservas que odian y evitarían si pudieran.

Y sin embargo, para el trabajador o el labrador, el trabajo es también una responsabilidad, la pesada carga que todos los hombres deben soportar para alimentar a su familia, la obligación del hombre —nunca cuestionada— de abastecer a los que de él dependen, aportando lo que tiene. Y en este sentido, la reputación del trabajador, como ciudadano y como hombre, está estrechamente relacionada con un servicio, claramente definido, hacia los que dependen de él: responsabilidades conyugales que definen la condición del hombre, moral y estructuralmente, como una serie de obligaciones sociales recíprocas. El hombre que elude estas obligaciones renuncia a su derecho al honor y a la hombría, pasando a formar parte de una categoría despreciada de «menos que hombre», negado, perdido, *gamberro*. Este último término describe al réprobo irresponsable que actúa como un niño inconsciente, o que vive de las mujeres como un parásito. Si bien es verdad que en Andalucía las mujeres también ganan un salario, el marido, para ser virtuoso como hombre «verdadero», debe contribuir económicamente con la «parte del león» para abastecer a su esposa y familia, y hacer así que la máquina femenina de producción doméstica siga funcionando sin problemas. Los hombres son intensamente conscientes de esta obligación, pues su propia identidad como hombres verdaderos depende de ella. Y así, un hombre trabaja con ahínco, a veces desesperadamente, por ser un buen abastecedor de su familia, porque, como ellos dicen, *se obliga* —como hombre, está obligado—, y no porque le guste hacerlo. En este sentido los hombres andaluces son,

como indica Brandes (1980: 210), como los hombres de cualquier otro lugar, que adoptan ávidamente el papel de «el que gana el pan» para demostrar su hombría. La única diferencia es que los andaluces no obtienen ningún placer o satisfacción personal del miserable trabajo que se les ofrece.

Protección

Aparte de ser honrado en los negocios y alimentar a su familia, hay otros modos por los que un hombre demuestra su valía. Ser un «verdadero hombre» en Andalucía, por ejemplo, también se basa en lo que la gente llama *hombría*. Desde el punto de vista técnico, esto significa sencillamente masculinidad, pero es diferente de los comportamientos expresamente económicos anteriormente descritos. La hombría es más bien la valentía física y moral, sin correlatos de conducta específicos, un concepto intransitivo. Significa defenderse a tí mismo, como un actor independiente y orgulloso, conservando lo que es tuyo. Los andaluces también llaman a esto la *dignidad* masculina. No está relacionada con la violencia, pues los andaluces deploran la agresión física, que consideran como algo grosero e incivilizado. La hombría significa más bien, en un contexto general, una conducta valerosa y estoica ante una amenaza; significa sobre todo defender tu posición propia y la de los tuyos.

Al fomentar la valiente defensa de uno mismo, y sobre todo, de la propia familia ante fuerzas hostiles, la *hombría* define el papel masculino, en una sociedad en la que la división de trabajo por sexos exige de los hombres una respuesta enérgica ante las amenazas contra unidades colectivas de identificación. Define las líneas de lealtad y los deberes, según se pertenezca a círculos concéntricos cuyas identidades se confunden: ego, familia, pueblo, asociación voluntaria, y por último, región y nación. Consecuentemente, la hombría en Andalucía, al igual que el concepto más completo de «honor», ha adoptado otros significados a consecuencia de la divisiva historia política de la región. Se trata de un concepto politizado en consonancia con su empuje varonil.

La hombría, y por tanto la masculinidad, han tomado marcados tintes políticos entre los obreros y labradores andaluces, debido al contexto histórico de oposición de clases sociales, lo que nos proporciona otro punto de referencia colectivo hacia el concepto de masculinidad: la lealtad hacia la clase social. En pueblos agrícolas, sacudidos por la pobreza y plagados de conflictos, como Ecija, Marchena y Fuentes de Andalucía, la hombría está politizada siguiendo la línea de antiguas tradiciones de clase obrera, empapada de una tradición de radical consciencia de clase. Entre labradores y obreros, la masculinidad se expresa por medio de la lealtad a la clase trabajadora y la participación activa en la lucha por los derechos de los obreros. Por ejemplo, la masculinidad viene expresada entre esos ardientes obreros y labradores, que defienden los derechos de los trabajadores, por un rechazo a ceder en las disputas laborales —acción especialmente valerosa bajo la Dictadura de Franco—, aunque sigue siendo muy admirada hoy día por los comprometidos en la lucha.

Los héroes de la clase trabajadora que desafían a la policía son los *valientes*, los valerosos. Se les elogia por ser *muy hombres*. A los líderes sindicales, sobre todo los que fueron encarcelados y golpeados por la policía de Franco, como Marcelino Camacho, dirigente en la clandestinidad de Comisiones Obreras, se les admira por ser muy hombres, muy masculinos. Han cumplido con sus obligaciones como representantes de su clase social, sus compañeros, sus familias, sus «electores». Han cumplido con su deber de

proteger los intereses políticos de aquellos con los que comparten una profunda identidad colectiva. En su sociedad de iguales, son Hombres Grandes con «pelotas» (cojones) (sic.), admirados por los hombres y atractivos para las mujeres. En este sentido, la manifestación política de la hombría es equivalente a la del «honor», en cuanto que es un comprometerse por la noble lucha de clases, por el bien de los propios camaradas, familiares dependientes y amigos.

Pero pongamos un ejemplo: ocurrió en Fuenmayor el famoso caso de un agitador militante apodado «Robustiano» («el robusto»), así llamado por su complexión atlética y su formidable valor. Después de la Guerra Civil, cuando su familia, con tendencias izquierdistas, fue diezmada por los Nacionalistas en las persecuciones de la postguerra, él había desafiado abiertamente a la policía de Franco, manteniendo sus compromisos revolucionarios. Las palizas, amenazas y demás intimidaciones no surtían ningún efecto en sus actividades. Cada vez que volvía de la cárcel, ensangrentado pero sin haber dado su brazo a torcer, volvía a recomenzar la lucha, ganándose así la admiración de todos. A pesar de las torturas y la coacción psicológica, nunca traicionó a sus camarada, y siempre daba por hechos los abusos de la policía, aguantando estóicamente. Robustiano se creó un inmenso grupo de fieles seguidores, convirtiéndose en el más carismático líder laborista. Hoy se le recuerda como el único hombre que mantuvo alto el ánimo de los trabajadores durante los días negros de la Dictadura. Pero sobre todo, la gente recuerda a Robustiano como un «hombre verdadero», una especie de apoteosis del modelo andaluz de masculinidad. Valiente e intrépido, protector de su gente, padre de ocho hijos: era «muy hombre», un hombre verdadero. Cuando murió en 1960, la gente decía: «este pueblo ha perdido a un hombre». Las mujeres lamentaban su pérdida, considerándola una merma para la masculinidad de la comunidad. Era un hombre verdadero, pero no por haber derrotado o humillado a otros hombres, sino por haber defendido a sus camaradas, aun a riesgo de su propia vida.

Evidentemente, el inherente atractivo de arriesgarse y adoptar una postura defensiva —base de esta acción valerosa—, no es exclusivo de Andalucía. Se encuentra a todo lo largo de la zona mediterránea, donde las protecciones burocráticas son muy débiles, el fraude es un mal endémico, y donde las alineaciones políticas, como el proteccionismo, son variables e inestables (Schneider, 1971; Black-Michaud, 1975). Por los caprichos de la fortuna y la escasez de recursos, es por medio de riesgos peligrosos y maniobras defensivas que un hombre se gana la vida a duras penas, y por tanto mantiene a los que se ha comprometido a proteger. Al mismo tiempo, el «varón Alfa» con éxito, hace que su nombre sea conocido por sus valerosas proezas, con las que gana renombre como persona. El hombre auténtico gana renombre interponiéndose entre su familia y la destrucción, asimilando con entereza y ecuanimidad los embates del destino, ahuyentando los animales de rapiña. La virilidad mediterránea es la recompensa que se da al hombre que trabaja para mantener a parientes y amigos. Esto no es egoismo, o «vicio social», sino, por el contrario, conciencia social de servicio.

Autonomía y política

Resumiendo hasta el momento: aparte del odioso apasionamiento del que Pitt-Rivers habla, la virilidad andaluza incluye tres imperativos morales. Primero, un hombre debe ser honrado en los contratos. Segundo, debe trabajar duramente para mantener a los que dependen de él. Tercero, debe proteger a su colectividad, grupo, clase o

parentela, de la amenaza exterior. Estos criterios son algo más que juegos simbólicos de auto-ascenso, algo más que actividades egoistas. Todo se ha de llevar a cabo implacablemente, como servicio leal a las identidades colectivas de *ego*. Mientras que el estatus varonil se confiere como cierto llamamiento a la vanidad personal, se vislumbra fácilmente el bien que esto supone a nivel social superior: por medio de estas acciones *responsables* y sacrificios, el hombre apuntala las unidades básicas de la sociedad, y contribuye a su continuidad estructural y a su unidad moral.

Todos estos esfuerzos dependen, a su vez, de una condición más profunda de la masculinidad andaluza, que consiste en su autonomía personal y libertad de movimientos, ya que poco pude hacer si tiene las manos atadas. Se ha hecho poco hincapié en algo que destaca con igual prominencia —como las agresiones de tipo económico o sexual— en la definición de la masculinidad andaluza. Se trata del llamamiento subyacente a la acción independiente como base operativa, o punto de partida de la propia identidad. Para ser un hombre bueno y verdadero, uno debe estar libre para actuar, para improvisar. Por ejemplo en Cazorla, como señala Brandes (1980: 210), el hecho de que un campesino orgulloso dependa de otro hombre, no es sólo algo vergonzoso, sino la negación misma de su imagen masculina. Brandes escribe que la «autonomía personal» es el objetivo y la base del orgullo masculino para todos y cada uno de los hombres. Sin esta autonomía, se derrumba la postura defensiva del hombre y se pierde su mobilidad estratégica, con lo que expone a su familia a la destrucción. Este amor por la autonomía se puede encontrar en todo el sur de España, llegando a ser como un manifiesto caracteriológico de la esencia masculina (Gilmore, 1987). Pero lo significativo de esta autonomía no es tanto el auto engrandecimiento, como la defensa de la familia. Este tema tiene también implicaciones políticas en una tierra dividida por los conflictos de clases y la lucha económica. El papel de la autonomía ayuda a explicar en gran parte, las pasiones que se dan en las relaciones entre las clases en Andalucía.

George Collier (1987:90), en su informe etnohistórico de la Guerra Civil española en un pueblo andaluz, destaca el papel que juega el orgullo masculino en los movimientos obreros protagonizados por campesinos y trabajadores. Describe las críticas connotaciones políticas de lo que el llama «los términos culturales en los que los andaluces relacionan la autonomía con el honor masculino», y las virtudes ligadas a la «afirmación de esta masculinidad» (Ibid: 96). La discusión que Collier presenta de los violentos conflictos entre terratenientes y trabajadores durante la Segunda República (1931:36) en «Los Olivos» (Huelva), demuestra que una de las fuerzas conductivas que están detrás de estas confrontaciones entre ricos y pobres, era precisamente este tópico de la autonomía personal. Los trabajadores y campesinos pobres defendían no sólo sus derechos políticos, sino también su propia imagen *como hombres*, de las tácticas dominadoras de los ricos y poderosos. Su autonomía masculina les permitía defender los intereses de sus familias; sin ello, no podrían proteger y abastecer a mujeres e hijos. Así pues, se les robaba algo de su virilidad. En muchos aspectos, su revolucionarismo, como señala brilantemente Collier, era tanto un producto de su afirmación como hombres —basado en esta feroz independencia personal—, como de sus reivindicaciones políticas y económicas. Aunque esto se refiera específicamente al sur de España, Collier ve esta mezcla de ideología política y propia imagen masculina como algo genéricamente mediterráneo.

> Los habitantes de Los Olivos se mantenían fieles al ideal de la autonomía masculina, característica de las relaciones de posesión y del código del honor en las sociedades agrarias mediterráneas (...). El prepo-

> tente desalentaba los desafíos a base de reafirmar contínuamente esta masculinidad y posibilidad de agresión física, a la vez que se protegía de los asaltos en virtud de sus mujeres, y resistían, para proteger el honor de su familia (...). El ideal de autonomía masculina, incrementaba especialmente la tensión entre las relaciones contratante-contratado. Al tener que aceptar órdenes de un tercero, el empleado reconocía implícitamente su falta de total autonomía y la vulnerabilidad a un posible deshonor (Ibid: 96-97).

Lo que hay que destacar es la relación funcional que existe entre autonomía personal, virilidad y mantener a la familia. Pese a que superficialmente pueda parecer así, ninguna de éstas se enfoca directamente hacia el propio provecho.

Conclusión

Es una lástima que Pitt-Rivers perdiera de vista su propio concepto de honor=virtud. Su énfasis en honor=precedencia le llevó a ciertas especulaciones que no son del todo relevantes en la cultura andaluza actual. Y, lo que es más importante, la masculinidad en Andalucía constituye un «peligro» socialmente aislado solamente en la medida que sea un llamamiento a la maliciosa vanidad personal. Pero su llamamiento exhortatorio paradójicamente aglutina a los hombres en rivalidades gregarias, que, a largo plazo, benefician a la familia, la comunidad y a la sociedad fomentando el desempeño de funciones, la honradez en los compromisos, la competencia cultural y la productividad. Más que un disolvente del tejido social, un «vicio», la virilidad masculina es un tipo de virtud social, un «aglutinante» social, que aúna centrípetamente a los hombres en el interminable baile por edificar la propia reputación.

NOTAS

(1) Los seguidores del modelo honor=agresión han elevado su argumentación a una teoría de los códigos morales mediterráneos. Consideran las competiciones por la precedencia sexual como sustituciones simbólicas de hostilidades materiales subyacentes. Así, Jana Schneider (1971:17), ve el honor como un «sustituto de la violencia física en la defensa de los intereses económicos». En un estilo parecido, Black-Michaud (1975:194), escribe: «Los conflictos sobre el honor hacen posible que los grupos hostiles agoten unos con otros sus energías económicas, sin comprometer a la sociedad en conjunto».

(2) Este artículo se basa en investigaciones llevada a cabo en Andalucía entre 1973 y 1980. Quiero agradecer a las siguientes entidades la generosa ayuda que prestaron a la investigación: El National Institue of Mental Heath, The National Science Foundation, la Fundación Wenner-Gren, el Comité Conjunto de Asuntos Culturales, The National Endowment for the Humanities, y The American Philosophical Society. Por lo que a España se refiere, mi agradecimiento a los siguientes informantes: Antonio Milla, Cristóbal Martín Lora, Sebastián Martín Lora, Manoly Fernández, Antonio Siria y José M. Conde Moreno. Mi agradecimiento también a los profesores Salvador Rodríguez Becerra y Alfredo Jiménez Núñez, de la Universidad de Sevilla, quienes proporcionaron continuo apoyo a mis investigaciones.

BIBLIOGRAFIA

Brandes, Stanley, H.: *Metaphors of Maculinity*. 1980. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Black-Michaud, Jacob: *Cohesive Force: Freud in the Mediterranean and the Middle East*. 1974. New York: St. Martin's Press.

Caro Baroja, Julio: «Honor and shame: a historical account of several conflicts». In *Honor and Shame*. 1965. (J.G. Peristiany, ed.). London: Weidefeld and Nicolson, págs. 79-137.

Collier, George: *The Socialists of Andalusia*. 1987. Stanford: Stanford University Press.

Driessen, Henk: «Male sociability and rituals of masculinity in rural Andalusia». *Anthropologial Quarterly*. 1983. 56:125-133.

Gilmore, David D.: *The People of the Plain*. 1980. New York: Columbia University Press.
«Honor, Honesty, Shame». In *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*. 1987. Washington: American Anthropological Association Special Publs. Nº 22, págs. 90-103.

Lison Tolosana, Carmelo: «Social factors in economic development (Spain)». In *Contributions to Mediterranean Sociology*. 1968. (J.G. Peristiany, ed.). The Hague: Mouton, págs. 325-338.

Murphy, Michael: «Emotional confrontations bewteen Sevillano fathers and sons». *American Ethonologist* 1983. 23:25-28.

Pitt-Rivers, Julian: *The People of the Sierra*. 1961. Chicago: University of Chicago Press.
Ed. 1963. *Mediterranean Countrymen*. París: Mouton.
«Honor and social status». In *Honor and Shame*. 1965. (J.G. Peristiany, ed.). London: Weidenfeld & Nicolson, págs. 19-78.
The Fate of Shechem. Cambridge: 1977. Cambridge University Press.

Schneider, Jane: «Of vigilance and virgins». *Ethnology*. 1971. 9:1-24.

El Folklore Andaluz. Revista de cultura tradicional, núm. 3 (1989)

LA GRACIA Y LA DESGRACIA

María CATEDRA
Universidad Complutense de Madrid

Introducción

Julian Pitt-Rivers es especialista en encontrar conceptos importantes, como el honor y la gracia, e incorporarlos al escrutinio antropológico relacionándolos de un modo artístico y magistral con otros de igual importancia. Su examen detallado de la lógica y uso potencial del concepto de gracia me ha permitido valorar en profundidad este concepto tal como aparece en el grupo que he estudiado, los vaqueros asturianos, aunque lo había registrado y analizado previamente a conocer su trabajo. En este ensayo y con la teoría y pensamiento de Pitt-Rivers como marco teórico voy a tratar de reformularlo.

Puesto que su análisis de la gracia en el momento de escribir estas líneas todavía no ha sido publicado voy a tratar de resumir su pensamiento al respecto (1). Pitt-Rivers se plantea el sentido general del concepto, su origen teológico y se refiere a la variabilidad del mismo y la importancia de reflejar las diferencias potenciales del significado del mismo con estas palabras: «The variations in the daily use of grace, as of honor, distinguish different national cultures, and to some extend regions and classes as well...» (p. 20) «the implications of the concept differ from place to place (...) and it is only by reflecting on all potential differences that one comes to understand the concept as a whole» (p.4).

Su trabajo consta de 6 apartados. En la Introducción indica que la gracia es hoy día —como fue el honor hace 25 años— un concepto ignorado en antropología a pesar de su importancia en relación a la noción de gratuidad y reciprocidad. Gracia se opone a Ley como el corazón a la cabeza, lo sentido y lo conocido, lo subjetivo y lo objetivo, lo misterioso y la racional, lo sagrado y lo profano. Bajo la etiqueta de la gracia se puede agrupar todo fenómeno que escapa el control de conducta consciente y racional. La gracia trata de explicar lo inexplicable (proporciona la razón de las injusticias en la suerte de las personas). La violencia es su contrario.

En el apartado II se señala el origen religioso de gracia: un regalo libre y puramente gratuito de Dios (y también inmerecido por el hombre) no predictible, arbitrario, misterioso. La voluntad individual es la esencia del honor y la voluntad de Dios la de la gracia, pero se necesita la cooperación de la voluntad humana para obtener la gracia y además los humanos la pueden producir y trasmitir. Se asocia con pureza («estar en estado de gracia») y con buena suerte y sobre todo concierne a la salvación individual. Tanto en el

plano teológico como en el social permanece la noción de gratuidad. Pero al igual que el honor la gracia es ambivalente: por ejemplo en la limosna y la posibilidad de dar diferentes interpretaciones del valor moral añadido a una transacción económicamente idéntica.

En el siguiente apartado (III) Pitt-Rivers analiza el concepto tal como se da en Grazalema: los significados de «estado de gracia» (por la confesión o el bautismo), su asociación a la mujer (gracia estética, la gracia individual de la curandera para curar, la posesión de gracias naturales —y por tanto el poder de operar sobre la voluntad de otros por los encantos de uno—). Se destaca el sentido de beneficio, regalo, demostración de benevolencia, gracia, perdón; por encima, más allá de lo que se debe económica, legal o moralmente. Gracia no permite el pago, la explicación, la justificación; se opone al cálculo, es suerte frente al control del destino, un regalo frente al contrato. Seguidamente (IV) Pitt-Rivers analizará algunas formas de intercambio en zonas campesinas con reciprocidad no especificada y abierta que vienen a ser seguros frente a la adversidad, formas morales de solidaridad en medios rurales.

En V Pitt-Rivers analiza la naturaleza del regalo. Según él —y ligado con el apartado anterior— la solidaridad de la comunidad prohibe el cálculo de lo mío y lo tuyo ante peligros y dificultades comunes. Pero un regalo en tiempo y trabajo es como otro regalo —el regalo es libre pero exige devolución—. Se plantea entonces en el tema de la devolución del regalo, sus reglas y relación con el honor. En este punto se aprecian diferencias cruciales con Mauss: para este último la gratuidad del regalo es un engaño, para Pitt-Rivers es la esencia del sacrificio y del favor. Mediante el concepto de gracia pues se trasciende la visión económica del regalo: la única obligación en el circuito de la gracia nos dice Pitt-Rivers es moral; la gracia sólo se paga con gracia.

La gracia es la esencia de la amistad. En términos religiosos la gracia se define como la amistad de Dios; el favor recíproco es la base de la amistad y el intercambio de regalos su marca. La amistad como el regalo y el honor tienen una naturaleza paradójica, poseen un aspecto subjetivo —lo sentido en el corazón, lo que determina la libre voluntad, lo sagrado— y un sentido objetivo que la relaciona con los intereses materiales, con los otros y con la sociedad. La amistad a la vez debe ser desinteresada y estar inspirada por el sentimiento pero también ser recíproca y provechosa.

Y finalmente Pitt-Rivers (VI) estudia el concepto y explica su coherencia y la relación entre sus diferentes significados. Pero además lo relaciona con el honor, señalando sus similaridades, —no sólo ambos tratan con problemas del mismo tipo (el destino del hombre y su relación con otros y con Dios) sino que también sus respectivos intercambios son muy similares, aunque en otros contextos hay complementaridad u oposición (el honor depende de la voluntad individual y se gana, la gracia de la voluntad de Dios y no se gana; el honor está asociado a la lucha y la gracia a la paz). Así pues gracia y honor son conceptos del mismo orden y conectados como sinónimos, paralelos o contrarios según el contexto. En conclusión honor y gracia son conceptos mediadores entre el mundo ideal y el mundo real, lo sagrado y lo profano, cultura y sociedad.

En las líneas que siguen además de la gracia voy a tratar de la desgracia, creo que este concepto es importante para entender el primero tal como lo entienden los vaqueiros. Pero antes unas líneas sobre este pueblo.

Los vaqueiros de alzada son un grupo de pastores de ganado vacuno que habitan las montañas bajas del occidente asturiano (2). Tradicionalmente conocidos por su adscripción a la categoría de pueblos marginados hasta hace muy poco han practicado una antigua forma de trashumancia aunque hoy la mayoría son estables. Su número ha sido estimado entre siete y quince mil individuos. Los núcleos de población en que viven, las

brañas, son comunidades que cuentan con alrededor de una decena de casas; en cada casa —la unidad básica de trabajo y convivencia— conviven dos o más generaciones. La casa la hereda generalmente el hijo mayor —el «mayorazgo»— a la muerte de su padre —el «amo»—; la mujer entra en la casa por su matrimonio con el heredero mientras los hermanos de éste o la abandonan o permanecen sin casarse en la casa.

La gracia

La gracia se define entre los vaqueiros por su ausencia. La expresión «pérdida de gracia» supone un complejo proceso que se asocia con preferencia a los ancianos. Aunque antes era más difícil de clasificar quiénes eran los «viejos» y por tanto referirse a un período cronológico concreto hoy día, gracias al subsidio de vejez, se puede fijar la frontera a partir de una determinada edad, la de jubilación. Voy a referirme a las características de este proceso.

Aunque no de un modo fijo, entre los 65 y 75 años, los vaqueiros sufren un paulatino y gradual cambio en su actividad, alimentación y capacidad de decisión. En esta etapa los viejos «amos», dueños legales de la casa, suelen «ceder el mando» de la administración de la misma a un heredero de la siguiente generación aunque reservándose al menos parte del dinero ahorrado y la propiedad legal de la casa. Tras el cobro del «retiro» o la «paga» los amos ceden el mando más temprano y más frecuentemente que antaño ya que una de las más importantes razones para retenerlo ha sido la inseguridad económica frente al futuro. Con esta medida se evitan muchos conflictos con los jóvenes herederos, antes tan frustrados por su nulo protagonismo, quienes adquieren de este modo no sólo obligaciones (como el trabajo en la casa) sino también derechos (manejar dinero o tomar decisiones). Por su parte los que no son amos, como por ejemplo la mujer o viuda del amo o el tío soltero, gracias a este subsidio ofrecen a sus familiares pequeñas sumas de dinero a cambio de sus atenciones y adquieren productos extras en su alimentación.

A lo largo de este período el anciano abandona paulatinamente las decisiones sobre la casa y aunque no cesa totalmente su actividad laboral ésta se reduce en gran medida. Los trabajos que realiza son aquellos que exigen poco esfuerzo físico y paciencia, como vigilar las vacas cuando pacen en los prados, tarea de niños y viejos. También se echa mano de su experiencia ya que como bien dicen los vaqueiros «El buey viejo, aunque no are, va por el riego». Además de la disminución del trabajo se aprecian ciertos cambios en su dieta. Aunque hay ancianos que se precian de tener un «buen estómago», ejemplos de «viejos duros y fuertes» o de la «gente de antes», la mayoría cesa de compartir a una cierta edad los fuertes alimentos cotidianos de los adultos activos —el pote, productos del cerdo, grasas, etc— para sustituirlos por otros considerados más delicados, «como a una criatura».

Aparte de los cambios en el trabajo y en la comida hay una tercera característica que aparece especialmente en esta edad, la pérdida de la «gracia». Se dice que el viejo «pierde la gracia» cuando la vida empieza a escapar y la muerte ronda alrededor, se pierde la ilusión de vivir y se comienza un poco a morir.

> Cuando tenga tantos años como tengo yo vé (va) a pensar, si llega a eso: «no, pues me falta poco ¿eh?». Desque llega uno a esa edad... ya no tá uno vivo como tenía que etar, etá uno medio atontao, sin... sin gracia, porque está uno pensando la... la muerte cuando vendrá...

La pérdida de la gracia se concreta en una etapa en que el viejo vaqueiro se concentra en sí mismo, se aisla paulatinamente del mundo que le rodea y de los demás, empieza a perder lazos humanos. En primer lugar reduce sus salidas a las grandes aldeas o villas del área donde se realizan las ferias de ganado y mercados a los que acude una buena parte de la población vaqueira por ser las más importantes ocasiones de intercambio e interacción social. Durante un cierto tiempo sin embargo continúa jinando por la braña y sus alrededores, charlando con vecinos y amigos pero finalmente se recluye en la casa. Este proceso se aprecia en las líneas que siguen.

> Ahora ya no tengo ganas de salir. Ahora yo ya no tengo gracia de ninguna cosa. Hay años que no fuí a N [aldea grande] ni fuí a L [villa], fuí seme la gracia de salir, parezme que no me atrevo a salir, que se yo, los años. Porque hace tres años o cuatro iba yo a L o a N a los mercaos lo mismo que el perro cuando sale de casa listo y a con gracia, metido en el coche [de línea] parecía que medraba yo p'arriba. Meterme en el coche...que yera el acabose para mi...venía mas contento... Y ahora no tengo ganas de salir de casa, llega ese tiempo. Porque yo tengo conocido, estoy jarto [harto] de ver hombres viejos en el pueblo que cuando iban [llegaban] a cierta edad no salían de la casa, por ahí... «¿Vas a N?» «No». Hay personas que llegan a muy viejas con muita [mucha] gracia... pero yo... tuve la gracia, pero habrá ahí dos o tres años que no tuve gracia de salir a los mercaos, con los amigos y a con todos, se me hizo muy pesao...todo. Salgo muy pocas veces, no me llega la gana de ir. Quítase la gracia mucho.

Cuando el viejo vaqueiro cesa sus salidas al exterior otros, los más jóvenes, la inician. Muy a menudo hay una inevitable competencia en las casas sobre quién tiene derecho a salir el día de feria, ocasión siempre muy deseada por todos pero que no todos pueden realizar ya que alguien tiene que ocuparse del cuidado del ganado. La preferencia la tienen los adultos que llevan la casa; los hombres que normalmente compran y venden ganado y por ello deben estar al tanto de los precios y oscilaciones del mercado y también las mujeres quienes se aprovisionan en ferias y mercados de alimentos y artículos necesarios para toda la familia. En cambio para los mozos y mozas solteras la feria es sólo el lugar de diversión, la ocasión para encontrar pareja en los bailes que tienen lugar en la mayoría de las ferias; ellos deberían ser pues los indicados para quedarse a cuidar el ganado puesto que su actividad en la feria no es directamente productiva para la casa. Sin embargo la pérdida de la gracia ayuda al anciano a ceder el protagonismo de la interacción social a los más jóvenes cumpliendo estas tareas necesarias en la casa. En la diversión, con la juventud ya no se «pinta» [queda bien].

> Antes si iba a las ferias... cuando tenía que comprar y vender [ganado]... Se ve a los amigos y ya charla uno... Ya no voy, ya no... Porque de vez en cuando voy a L a echar una partidita [de naipes] o dos entre los amigos también... pero ¡ay Dios! se va perdiendo la gracia y ya con la juventud no pinta uno.

En la vejez se producen nuevas alianzas. La diferencia en la dieta y el trabajo se traduce muy a menudo en una separación de los viejos frentes a los adultos activos y al mismo tiempo un acercamiento de los ancianos y los niños. El horario de las comidas de

estos últimos suele coincidir frente a los que trabajan fuera de la casa, adaptado al ritmo de las faenas del campo. Las más fáciles faenas son realizadas indistintamente por niños y ancianos quienes permanecen más tiempo en la casa, evitando ambos mientras pueden el mal tiempo o en su caso los traslados de los trashumantes. Los viejos vaqueiros, y especialmente las abuelas, son los encargados de educar y vigilar a los pequeños de la casa la mismo tiempo que atienden los pequeños animales domésticos, mientras los adultos trabajan en los prados y las tierras o se trasladan a distancias más regulares.

Con los años y la pérdida de gracia este esquema de ayuda de los viejos hacia los niños se invierte paulatinamente los ya adolescentes se encargarán del cuidado de los ancianos conservando el vínculo de solidaridad entre ambos grupos que el anciano suele agradecer con pequeñas cantidades de dinero cuando mozos y mozas salen de feria. En muchas ocasiones la gracia se mantiene y los años se notan menos frente a la nueva vida.

> Hoy la ilusión son los nietos. Primero era ese de Madrid, ahora es la que se está criando en casa. Siempre tienen que tener un móvil que te impulsa, que dices t:ú «coño, hoy si no fuera por esta chica pareme que...» por esa criatura, a ver si la viéramos un poco mayorcita.

La pérdida de la gracia no es sólo un estado sicológico sino que además tiene una causa fisiológica según opinión popular. La gracia se pierde junto con la sangre que se hace «pesada».

> Cuando vien[en] esos años que pesan tanto no sé que le pasa a la sangre, non ye sangre, vei desmoralizando la gracia, piérdese la gracia.
>
> Ochenta años son muy malos, muy pesados. Se vei terminando la sangre y a todo. Non tiene la sangre gracia. La sangre es la vida y el alma; acabándose la sangre acábase todo. Hay unos años que la sangre se vei gastando, vei uno perdiendo las fuerzas... eso es que la sangre non tá veloz, se vei decayendo uno... se queda uno seco.

El desinterés por la interacción social y la disminución de las fuerzas aparecen unidos a la pérdida del gusto por otros aspectos terrenos, como la comida por ejemplo o la propia posibilidad de supervivencia. El anciano que comenta a continuación aún se maneja por sí mismo, realiza pequeñas faenas y conserva la ilusión por el subsidio, a pesar de su pérdida de gracia. De él se dice que «tiene miedo a morir porque está cobrando la paga» y así dice:

> Yo no [tengo miedo a morir]. Yo pa qué vo a tener miedo, qué más da que lo tenga que no. Yo qué más me da. A la vejez, que no valgo para nada, ni hay gracia de... ninguna cosa,piérdese todo... Decía el libro segundo, cuando yo iba a la escuela —ahora ya no hay d'esos— que llegaba el tiempo en que se perdía el gusto de todas las cosas ¿eh? y qué razón tenía. Claro, piérdese el gusto hasta de la comida, no come uno y non... no hay salud y no hay nada. Bueno... mientras tanto que anda uno por ahí... y a después esa paga que nos dan, que vale una cosa grande...

Este último comentario sugiere que la pérdida de gracia está relacionada con la actividad del individuo y su situación. Mientras trabaja, aunque sea muy lentamente, o se

vale por sí mismo, anda y pasea por la braña, todavía conserva algo de gracia. Este no es el caso cuando el anciano no se puede mover; un paralítico me indicaba esta idea ante mi pregunta de si temía morir.

> Yo no querida, qué hago aquí. Qué se yo el tiempo [que hace] que no he salido al corral.

La desgracia

El contrario de la gracia es la desgracia y la mayor desgracia es sin duda la muerte. Pero no todas las muertes son «desgraciadas». Entre los vaqueiros hay una llamada «muerte feliz» o «muerte guapa» frente a la llamada «muerte desgraciada» una muerte sin gracia, «de cualquier manera» referida al accidente, suicidio y asesinato —estas dos últimas formas de muerte denominadas específicamente «violentas»—. Voy a referirme concreta y brevemente al suicidio, una forma de morir que se da con bastante frecuencia en las brañas.

La mayor parte de los suicidios que he estudiado (3) se cometieron por ahorcamiento lo que hace que la gente se refiera al suicidio por el instrumento empleado y su diminutivo afectivo «hechar mano al cordel» o «pescar el cordelín». Entre la relación de motivos que los vaqueiros indican como causa de suicidio aparece continuamente la referencia al «*aburrimiento*» y su asociado concepto de «*arrepentimiento*». Un juez local que investiga el tema del suicidio se sorprende ante este término pero lo desestima como explicación (4). Y sin embargo creo que el concepto es clave para entender el suicidio. Veamos por qué motivos la gente de la braña se «*aburre*», por ejemplo por una enfermedad física grave:

> Mire Vd., yo tenía un hermano que también, por desgracia... padecía cáncer (...) y antes de verse padecer tanto y que padeciera la mujer y un niño que quedaba y que quedarán sin nada... pues un día se arrojó de un 5º piso. Ya te he dicho bastante. Ese es el *aburrimiento*...

Otro motivo es no poder «defenderse» dentro de la institución de la casa, indefensión muy relacionada con las reglas de herencia y paso de la propiedad. Los ancianos sin herencia, por ejemplo hermanos y hermanas solteros del amo y las mujeres (en su doble posición de esposa y madre del amo), —ya que generalmente es el varón o el propio hijo el que hereda— son quizá los más desfavorecidos frente a tensiones y conflictos dentro de la casa como aquí se indica.

> ¿Vd. no sabe lo que les pasará a los que se cuelgan? Pues serán personas que se ven *aburridas*, y a no pueden... y a no pueden defenderse. Personas a lo mejor que hay por las casas, que tienen otras personas, personas de edad (...) y otros cuélganse y quién sabe por lo que se cuelgan, porque se ven *aburríos*, hay personas a lo mejor que les tiran, personas que se ven ya viejas y sin poder defenderse (...) puede haber una persona joven que se cuelgue, lo mismo se puede colgar una mujer por tener inconvenientes de la vida, que pasan bastantes, (...) hay personas que se ven *aburridas* y hay una casa de gente y todos lo tiran, y a fai a lo mejor un atentao. Y a otros lo hacen jóvenes, por cualquier disgusto que tengan... Esas cosas vienen

fáciles a lo mejor, siempre hay disgustos y mal vivir... vienen cosas encima de las personas.

Otras víctimas del aburrimiento pueden ser los amos que no pueden cumplir adecuadamente con su rol, los que originan deudas que terminan con la casa o tienen graves problemas económicos y los que se quedan solos o bien por no tener familia o porque ésta abandona la casa. Todas estas situaciones negativas de la vida del vaqueiro producen por sí solos o como generalmente ocurre, combinados, un estado que culmina en la muerte.

> Muchos se ahorcan. Muchos es que tienen un débito de diez mil duros y les parece que en toda la vida pueden llegar a desempeñarse y entonces se ven ya *aburríos*.
>
> (...) Y vióse solo ahí y *arrepentío* y estaba también algo enfermo pues... «Bueno, quito la vida» y ialal, *aburriolo* el verse así. Se echó el lazo al cuello.

También se alude al *aburrimiento* en aquellos casos de enfermedad de «nervios» ya sea transitoria o permanente. Esta enfermedad se supone conduce al suicidio ante dificultades que normalmente no serían causa de este tipo de muerte. Los «nervios» están relacionados con la sangre:

> [Los que se cuelgan] pues eso es de gente *arrepentida* o que no está bien de la cabeza o que se ve *arrepentida* y dicen: «Oy, me cago en la madre, ¡bah!, vale más quitarse de delante que vivir». Algo les da a la cabeza porque muy mal tiene que se ver uno para hacer una cosa de esas. Debe ser algún ramo que les da a la cabeza, o que debe ser la sangre muy violenta...
>
> (...) porque las venas, los nervios salen de esa sangre que tiene en la cabeza, si se pone mal o se paraliza debe ser eso, deben de saltar... Si te dan atques de nervios te dan a la cabeza, se complica la sangre con la enfermedad esa que te da. ¿Tu no te pones nerviosa alguna vez? Que a lo mejor estás enferma o te aburres o eso y a lo mejor eso son los nervios y eso date por alguna cosa mala, te da por matarte o tirarte al mar (...).

¿De qué se arrepiente el vaqueiro? obviamente de la vida. Esta idea es explícita en los comentarios que siguen.

> Pues eso (del suicidio) que se ven *aburrios* de la vida. No están mal de la cabeza, no, yo creo que se ven *aburrios, aburrios.*
>
> Que se ven *aburrios* de la vida. Que se ven *aburrios* y dicen ya: «Pues hago esto para terminar», ¡Ay Dios!, se verán bien mal, bien mal pa hacerlo.

Mientras el *aburrimiento* es un proceso, el *arrepentimiento* parece ser la culminación del mismo ya que si bien a veces se usan ambas palabras como sinónimos más frecuentemente *arrepentirse* significa la expresa renuncia a vivir. Uno puede estar *aburrido* por alguna cosa y no suicidarse necesariamente, pero el *arrepentido* no encuentra otra solución.

No, el que lo hace (suicidio) está arrepentío bastante. Arrepentío es que se ve agotao, aburrío, que no es capaz de salir pa otro sitio, ni de hacer otra cosa, que piensa eso, que le oprime eso, que le paez que eso es la solución que tiene mejor de... que se ve obligao ya a eso...

Eso es que estarán *arrepentíos*, no deben tener otra solución y se encuentran a lo mejor socios y se aburren y se vienen a eso. Hombre, yo creo que no tienen otro remedio porque para colgarse ya tienen que estar bien *arrepentios*.

La gracia y el aburrimiento

La gracia, tal como la entienden los vaqueiros, resume el placer por sus sencillas actividades festivas, el entusiasmo por salir y viajar, ver a los amigos, asistir al mercado y jugar una partida de naipes. Esta expansión social se expresa también a través de la metáfora de la expansión corporal en los comentarios populares («parecía que medraba yo p'arriba») y por el contrario la pérdida de gracia supone recogimiento («se va decayendo uno»). Perder la gracia significa perder el interés por la interacción social en sus diferentes niveles, el exterior, la braña y la propia casa, la ilusión por las cosas, por el trabajo e incluso de algo tan básico como la comida. Pero además existe un contraste entre la «ligereza» de la persona con gracia expresada en una metáfora animal («el perro cuando sale de casa ¡listo y a con gracia!) y la «pesadiez» de la persona sin gracia («se hizo muy pesao todo»). Parece que serían los propios años lo que «pesan» («cuando viene esos años que pesan tanto ») pero la causa principal, —puesto que hay algunos muy ancianos con «muita gracia»— es la «pesadez» de la sangre. La sangre que es «la vida y el alma» pierde su gracia y ligereza («la sangre non tá veloz»); cuando la gracia se pierde la sangre se hace pesada («non tiene la sangre gracia») y finalmente «acabándose la sangre acábase todo». La ausencia de movimiento en la sangre —signo metonímico de la vida— y en el propio ser humano, caracteriza a la muerte. Muy significativamente también se asocia la sangre al aburrimiento, al menos el producido por la enfermedad de «nervios», pero en este caso el signo de la velocidad se invierte («que debe ser la sangre muy violenta»).

Saber morir es un proceso que se aprende del mismo modo que se aprendió a vivir. El niño que nace en la braña permanece en la casa al menos hasta su escolarización, momento que marca su salida formal al exterior. Muy gradualmente se empieza a interesar en las relaciones extrafamiliares y la creación de distintos lazos con los demás. En la vejez se produce un movimiento a la inversa mediante el desinterés paulatino por esos aspectos que definen la vida social —comer y trabajar, la fiesta y la diversión, la relación con los vecinos y el intercambio con los amigos—. En cierto momento niños y viejos coinciden en su reclusión en la casa, similaridad que se expresa con la afirmación de que «se es niño dos veces», remachado además con la creación de un mútuo vínculo de afecto y solidaridad y en la semejanza de los servicios que ambos realizan en la casa.

La gracia significa la ilusión de vivir. Obsérvese que esta ilusión se mantiene mientras el vaqueiro puede «defenderse», es decir contribuir al trabajo de la casa, mantener el apetito, moverse por la braña o cuidar a los nietos. El subsidio de vejez es hoy otro de los motivos que ayudan a mantener la ilusión por cuanto le permite una independencia económica evitando ser una carga para la casa. Los demás vaqueiros valoran muy positivamente al anciano que a pesar de su edad, se «defiende» con dignidad y alaban su

disposición para realizar pequeñas labores apropiadas a su condición. La pérdida de la gracia sin embargo supone la entrada en una etapa de indefensión que culmina con la muerte.

Por su parte el aburrimiento resume las circunstancias que hacen a los vaqueiros abandonar esta vida: la gente de la braña se aburre por la enfermedad, por no poder «defenderse», los viejos por el trato que reciben, los jóvenes, las mujeres por «los inconvenientes de la vida», «disgustos y mal vivir», por la soledad, la falta de dinero o deudas, por los «nervios». Todas estas circunstancias no se pueden separar de la situación social en que tienen lugar y el marco de la casa (incluida la enfermedad grave o la de «nervios» por cuanto tienen importantes consecuencias en el plano del comportamiento) y ponen de manifiesto la existencia de conflicto en la sociedad vaqueira. El aburrimiento es evidencia de la existencia de tensiones, desigualdades y enfrentamientos motivados por el sistema de herencia y su correspondiente distribución de roles dentro de la casa. Pero también, en cierto modo la violencia es inevitable; la familia soluciona bastantes problemas pero crea otros. El conflicto está tanto en el exceso como en el defecto de posibles herederos, la herencia es siempre una solución parcial.

Si en el caso de la pérdida de gracia se produce paulatinamente el desinterés y desilusión por la vida, siguiendo un proceso natural, con el aburrimiento este proceso se acelera: la vida se aborrece y el individuo se «arrepiente» de vivir. La gracia es vida, ilusión por las cosas, actividad y relación; la pérdida de la gracia es la desilusión de la vida, el cansancio, la pesadez y la pasividad; el aburrimiento supone un paso más en el tedio del vivir, el arrepentimiento es la expresa renuncia de la vida. Quizá ciertos vaqueiros, a pesar de vivir físicamente estarían social y cognitivamente muertos al perder la gracia. Es posible también que muchos de los suicidas que en realidad «aceleran» su propia muerte pertenezcan a esta clase de «muertos vivientes». Puesto que la gracia es en verdad un regalo de los dioses, como nos ha indicado Julián Pitt-Rivers, la desgracia también lo es. El suicidio desde este punto de vista se relativiza; no es el acto anti-natural, extraño y aberrante que se acostumbra a considerar sino más bien una decisión humana a la que, en determinadas circunstancias, todos podemos llegar; como indica más arriba un informante refiriéndose a las situaciones del aburrimiento: «Esas cosas vienen fáciles a lo mejor, siempre hay disgustos y mal vivir... vienen cosas encima de las personas».

Pitt-Rivers finaliza su ensayo indicando cómo la gracia y el honor son conceptos mediadores entre el mundo ideal y el mundo real, lo sagrado y lo profano, cultura y sociedad (5). En estas líneas he tratado de señalar que la gracia —y el aburrimiento— median además entre la vida y la muerte. Este significado inclusivo de gracia creo que aporta un matiz distintivo y en cualquier caso corrobora la importancia del concepto y su transcedencia. El escrutinio tanto de las circunstancias de la gracia como los motivos que conducen al arrepentimiento ponen de manifiesto un sistema de valores sobre la vida y la muerte; cuándo merece la pena vivir y cuándo morir.

NOTAS

(1) Se va a publicar, según mis noticas, en Cabridge Univesity Press. Además de asistir a alguna conferencia sobre este tema, y de conversaciones con el autor, he manejado el manuscrito titulado *Postcript to Honor and Grace. The Place of Grace in Anthropology*. En castellano véase la versión reducida «La Gracia en Antropología», en *La Religiosidad popular*. Vol. 1. Ed. Anthropos. Fundación Machado. Barcelona, 1989.

(2) Para más información sobre los vaqueiros véase M. Cátedra y R. Sanmartín, *Vaqueiros y pescadores. Dos modos de vida*. Akal 1979 y M. Cátedra, *La vida y el mundo del vaqueiro de alzada* (en prensa) CIS/ Siglo XXI. Sobre el tema concreto de estas líneas he escrito *La muerte y otros mundos*. Júcar Universidad, 1988, concretamente la parte II («La muerte») de este volumen.

(3) He analizado concretamente 39 casos en el capítulo III, «El suicidio» de *La muerte y otros mundos* (ob. cit.)

(4) Es Rodolfo Soto Vázquez, quien publica su trabajo titulado «El suicidio entre los Baqueros de Alzada asturianos» Bol. IDEA LIV y LV. 1965: 167-182 y 69-88. Sobre el aburrimiento dice así: «...hasta inexplicables manifestaciones de «aburrimiento» en los otros dos casos [suicidas frustrados] (...) en los que ni siquiera se intentó ofrecer una explicación comprensible, limitándose a alegar «porque les había dado por hacerlo».

(5) Ob. cit. pág. 51.

El Folklore Andaluz. Revista de cultura tradicional, núm. 3 (1989)

«ETNOLOGIA DE ANDALUCIA OCCIDENTAL»: UN PROYECTO DE INVESTIGACION VEINTE AÑOS DESPUES

José ALCINA FRANCH
Universidad Complutense de Madrid

En 1962, el Ministerio de Educación Nacional convocaba un concurso para Ayudas de Equipos de Investigación que realizasen trabajos de interés nacional. El autor presentó entonces un proyecto que fue aprobado a comienzos de 1963 y que se desarrolló durante ese año y el siguiente y para el que se solicitó una prórroga de dos años más que no fue concedida. El título del proyecto era: «Etnología de Andalucía Occidental». De él no se ha derivado ninguna publicación definitiva; sin embargo ha sido citado en varias ocasiones, ya que de la *Memoria* final quedó una copia en la biblioteca del Departamento de Antropología y Etnología de América de la Universidad de Sevilla y allí se ha podido consultar por más de una persona y ha sido citado en algún caso, como digo, como obra inédita.

La ocasión del centenario de la aparición de «El Folklore Andaluz», de Don Antonio Machado y Alvarez creo que es una buena circunstancia para analizar lo que significó aquel proyecto de investigación en la reinstalación de los estudios de carácter antropológico en Andalucía. El hecho de que el proyecto mismo no pudiese llegar a concluirse, al denegarse la prórroga de la Ayuda y de que, en consecuencia, no se publicase ningún informe definitivo del mismo podría parecer apuntar a que el mismo fuese un fracaso. En realidad, la intención del proyecto de investigación iba mucho más allá de él mismo, como veremos a continuación; de ahí que, desde la perspectiva que proporcionan las dos décadas transcurridas desde entonces, podamos hoy enjuiciarlo en el sentido de que, como acabo de decir, para mí ha significado el punto de partida que ha permitido la reinstalación en Andalucía de los estudios de carácter antropológico que tan brillantemente se iniciasen hace un siglo con el esforzado entusiasmo de Guichot, los Machado y tantos otros.

De esa pequeñas «historia» en la que yo he jugado un determinado papel, me gustaría escribir en esta especialísima ocasión que es la del Centenario de «El Folklore Andaluz» de Antonio Machado y Alvarez. Sin embargo, antes de entrar a explicar la razón de mi presencia en Andalucía debo hacer referencia a mis propias raíces que son, en sentido estricto, de carácter americanista. Más de una vez he dicho que una parte al menos de la reinstauración de la Antropología en España después de nuestra guerra civil, se debe al Americanismo, de manera que, por eso, venía a darse la paradoja de que un tronco —la Antropología— naciese de una rama —la Antropología americanista— lo que, a la larga, iría a provocar —¡cómo no!— problemas, tensiones e incompresiones. Por eso, para evitar que se busquen explicaciones allí donde no las hay, escribo en esta ocasión cosas que

he comentado en privado, pero de las que nunca di noticia expresa por escrito. Quizás en alguna próxima ocasión escriba más extensamente sobre la historia de la antropología americanista española en los últimos cincuenta años, con lo que quedarán aclaradas algunas circunstancias sobre las que ahora puedo aludir muy brevemente.

Los estudios antropológicos españoles entre 1930 y 1950, y salvando la excepción que desde muchos puntos de vista significa Julio Caro Baroja está ligada, de un lado a la Prehistoria y de otra parte al Americanismo. En esta ocasión me referiré exclusivamente a la segunda de estas relaciones, aunque en definitiva ambas confluyen en las figuras de Don Pedro Bosch Gimpera.

La obra de Luis Pericot, «América indígena», primer volumen de la *Historia de América y de los Pueblos Americanos*, que bajo la dirección de Don Antonio Ballesteros Beretta publicara la editorial Salvat, en Barcelona, apareció en su primera edición en 1936 y aunque su primera versión es de casi diez años antes, es esa la forma en que dió prestigio a su autor en el mundo americanista, de manera que Pericot sería años más tarde el indiscutido Presidente del XXXVI Congreso Internacional de Americanistas celebrado en España en 1964, al tiempo que yo actuaría como Secretario General del mismo. Por los años en que se publicó la *América Indígena* de Pericot varios jóvenes fueron becarios de la Junta para Ampliación de Estudios de Alemania y Francia, con el fin de especializarse en estudios sobre las culturas prehispánicas de América. Mientras Angel de Tuya moriría durante nuestra guerra civil, Manuel Ballesteros, ya doctorado en Alemania, llegaría a Valencia en 1941 como Catedrático de Historia Universal. La actividad de M. Ballesteros en Valencia, con la fundación del Seminario «Juan Bautista Muñoz» fue la reiniciación de los estudios sobre temas prehispánicos de América, en los que, primero como estudiante y luego como profesor, me inicié.

En 1945 se crearía la Sección de Historia de América en las Universidades de Madrid y Sevilla y el Instituto «Gonzalo Fernández de Oviedo» en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Ocupada la cátedra de Historia de América Prehispánica y Arqueología americana de la Universidad de Madrid en 1950 por Manuel Ballesteros, no sería hasta 1959 cuando se cubriese la de la Universidad de Sevilla por el autor de este ensayo. Entre tanto yo había disfrutado de dos becas que me permitieron ampliar estudios en París —con Paul Rivet y Henri Lehmann— y en México —con don Pablo Martínez del Río, Alfonso Caso y otros— y tuve ocasión de escribir una especie de segunda Tesis Doctoral, ya que la primera había sido de Historia del Arte —«La Biblioteca de Alfonso V de Aragón en Nápoles: fondos valencianos» (1948)— esta vez sobre un tema de arqueología americanista: «Las pintaderas mexicanas y sus relaciones» (1952).

Con el bagaje al que me he referido brevemente en los párrafos anteriores, llegaba yo en Marzo de 1959 para incorporarme a la Cátedra de Historia de América Prehispánica y Arqueología americana de la Universidad de Sevilla. Ese mismo curso, 1959-1960, se fundaría el Seminario de Antropología Americana, que fue el centro de investigación en el que se desarrollarían todas las actividades de este tipo hasta 1967 en que se crearía el Departamento de Antropología y Etnología de América, tanto en la Universidad de Sevilla como en la de Madrid.

A pesar de que el campo de mi especialización anterior había sido la Arqueología, durante el tiempo de mi permanencia en Sevilla, al frente del Seminario de Antropología Americana, la actividad investigadora del mismo se orientó en dos sentidos: de una parte a desarrollar una nueva metodología que por aquellos años se estaba consolidando tanto en México como en los Estados Unidos: la Etnohistoria de América, para lo que se contaba con el inagotable fondo documental del Archivo General de Indias que, si bien había sido

estudiado ampliamente por generaciones de historiadores, nunca había sido objeto de análisis por parte de verdaderos etnohistoriadores o lo había sido en muy raras ocasiones. Con el fin de desarrollar esa nueva metodología se inició un proyecto que llevaba por título: «Etnohistoria, varias tesis doctorales, memorias de licenciatura y artículos diversos» (Alcina, 1963, Eguilaz, 1964, 1965 y 1966; Jiménez, 1967; Sanchiz, 1972; Medel, 1966 y Vila, 1966).

La segunda orientación o línea de trabajo del Seminario de Antropología Americana fue de carácter etnológico en el ámbito de Andalucía. Las razones para iniciar ese tipo de investigaciones desde una perspectiva americanista eran clara: para conocer la realidad etnográfica de América, uno de los componentes a tener en cuenta era el hispano; por consiguiente, se requería multiplicar los estudios en la península ibérica, para poder establecer comparaciones rigurosas con los datos americanos. Ese mismo había sido el planteamiento de Foster en su libro *Cultura y conquista: la herencia española en América,* cuya traducción española se publicaría en Xalapa (Veracruz) en 1962, pero cuya edición inglesa era de 1960. Por otra parte la antigua tradición folklórica andaluza de finales del siglo XIX había quedado interrumpida por razones en las que no vamos a insistir aquí (Moreno, 1971) y era necesario interesar a los andaluces por su propia cultura, ya que hasta entonces sólo se contaba con una única monografía antropológica sobre la región, la de Julián Pitt-Rivers, *The People of the Sierra,* publicada en 1954. Para desarrollar esta segunda línea de investigación se montó el proyecto al que nos referimos en este ensayo, «Etnología de Andalucía Occidental», que, como ya hemos dicho, sería subvencionado por el Ministerio de Educación Nacional durante los años 1963 y 1964.

No debemos olvidar que, por aquellos años, el interés de los antropólogos estaba orientándose hacia el Mediterráneo como área cultural en la que se integrarían los pueblos ribereños, tanto del Sur de Europa, como del Norte de Africa. De ahí, sin duda, que se recibiesen las primeras visitas de antropólogos norteamericanos (Guidera, 1967; Price-Price, 1966-a, 1966-b y 1967) y alemanes (Weidmann, 1968) a los que seguirían los franceses (Chevalier, 1970; Jamard, 1972), etc.

El proyecto de «Etnología de Andalucía Occidental»

El proyecto de investigación sobre «Etnología de Andalucía Occidental» se organizó como un estudio de área, de carácter interdisciplinario, en el que intervendrían varios licenciados y estudiantes, los que se iniciarían en varios métodos de trabajo de campo: etnográfico y sociológico, con aplicación de algunas técnicas específicas de análisis.

Formaron parte del equipo: Isabel Eguilaz, Mª Teresa Garrido, Cristina Zilbermann, Asunción Medel, Mª Luisa Vila Vilar, Cristina Durbán, Pilar Sanchiz, Manuel Hernández Crespo, Mª Teresa López Narvaez, Mª Isabel González Alonso, Isidoro Moreno y algunos otros que colaboraron en el proyecto de manera más o menos parcial. Complementariamente a los trabajos propios del proyecto se utilizarían algunos resultados de investigaciones parciales que estaban realizando en la misma época Angélika Menning (Weidmann, 1968), de la Universidad de Bonn y el matrimonio Jorge y Juana Collier, de la Universidad de Haeward; la primera realizaba su Tesis Doctoral en Puerto Moral (Huelva) y los segundos hacían algunos estudios comparativos con materiales mexicanos para sus respectivas tesis doctorales, en Linares de la Sierra (Huelva).

El estudio de la región o subárea a la que definimos con fines prácticos de trabajo Andalucía Occidental, iba a implicar numerosos aspectos, tales como la población y su

movilidad, los tipos de vivienda con sus ajuares ordinarios, el transporte utilizado y las comunicaciones empleadas dentro de la localidad, en el término municipal, en la comarca y en la región; las técnicas de adquisición tales como la agricultura, con las múltiples repercusiones de carácter socio-económico, la ganadería, especialmente importante en esta región, la pesca, igualmente de valor muy destacable dentro de la economía de grandes franjas de territorio de nuestro interés, la caza, etc.; las técnicas de consumo, tales como el vestido y el adorno de carácter ordinario, y en relación con las festividades; los instrumentos de trabajo, las formas económicas de carácter comercial e industrial, así como sus costumbres tradicionales en muchos aspectos; la estructura social, el parestesco y la estructura familiar; las relaciones familiares o extrafamiliares, como el *compadrazgo*, las creencias religiosas y sus formas particulares, las prácticas de medicina popular, la artesanía tradicional, los conocimientos técnicos, la educación y la instrucción en el medio rural, las manifestaciones colectivas más destacadas, las fiestas y reuniones populares, la música y la danza, la poesía, el cuento y la canción populares, etc. En suma, todo los que representa el complejo cultural andaluz, dentro de un marco estrictamente popular y campesino.

La determinación del área resultó ser una de las primeras dificultades del proyecto, ya que, si por una parte se manejaban los conceptos tradicionales de Baja Andalucía y de Andalucía Occidental, lo que pretendíamos definir era un subárea cultural dentro del área andaluza. Se optó finalmente por aplicar criterios objetivos y sistemáticos a una región arbitraria compuesta por las provincias de Huelva, Cádiz y Sevilla, ya que el campo cordobés no parecía tan homogéneo en relación a las otras provincias. Del hecho mismo de las dificultades para fijar el área se derivó un tema de investigación que finalmente no podría desarrollarse, el estudio de las fronteras: la serranía de Ronda, la frontera con el Algarve y con Extremadura.

Dentro de un área tan extensa y no tratando de aplicar una metodología de encuestas sino un método de observación y participación a la manera en que tradicionalmente lo realiza la Etnografía, y contando, por otra parte, con un tiempo limitado, se debía aplicar un sistema de cateo en toda la región de manera que cada comunidad seleccionada representase un «tipo» o un ejemplo de otras comunidades relativamente parecidas.

Para seleccionar tales comunidades se tuvieron en cuenta los siguientes criterios:

Criterios: Las comunidades a investigar no debían ser excesivamente grandes, dado que tales poblaciones no podrían ser estudiadas íntegramente por un investigador. Teniendo en cuenta, por otra parte, que la población andaluza se concentra, por lo general, en grandes núcleos, se consideró que las poblaciones a seleccionar debían encontrarse entre los 500 y los 5.000 habitantes.

Economía: El tipo de economía desarrollado por una comunidad viene a marcar la estructura de toda la población. En este sentido, el económico fue un factor que tuvimos muy en cuenta a la hora de hacer la selección de las comunidades, de tal manera que cada una de ellas reuniese aspectos que esencialmente no presentasen las restantes, al mismo tiempo que, según hemos dicho, fuesen característicos de un número más o menos elevado de poblaciones del área.

Reparto de la propiedad: En la selección de comunidades, definidas por un determinado signo económico, se procuró que hubiese un marcado contraste entre poblaciones con un gran número de braceros y escasos propietarios que nos mostrasen el típico latifundismo andaluz y otras, en las que la propiedad estuviese bien distribuida e incluso excesivamente atomizada y parcelada en un gran número de pequeños propietarios.

Incomunicación: Las poblaciones seleccionadas lo fueron también en función de que se hallasen próximas a grandes núcleos urbanos, como en el caso de la Puebla del Río, o extremadamente alejadas de esas ciudades, tal como en el caso de Benaocaz o de Zahara de los Atunes; de este modo la cultura muy tradicional de los segundos estaría compensada por la más evolucionada y en proceso de cambio de los primeros.

Situación fronteriza: Como indicábamos antes, éste es un factor que se tuvo también en cuenta para los fines a que nos hemos referido. Así, Alanís, Benaocaz y Linares de la Sierra, tendrían el doble carácter de representar un tipo económico dentro del área y de ser lugares de posible tránsito entre la cultura del área que nos interesa y las vecinas.

De acuerdo con los criterios mencionados se seleccionaron ocho comunidades: tres en la provincia de Huelva, tres en Sevilla y dos en Cádiz, quedando compensada esta última provincia con el estudio ya publicado de Pitt-Rivers, sobre Grazalema. Los pueblos seleccionados fueron los siguientes:

Gibraleón (Huelva): Pueblo agricultor muy típico de la llanura de Huelva. Esta comunidad reunía además otro carácter de interés: incluir en su población una minoría negroide, relativamente segregada, que se extiende por toda la costa incluyendo las poblaciones de Niebla, Palos, Trigueros y Moguer. Este componente negro era interesante, además, desde un punto de vista histórico, para estudiar los diferentes elementos étnicos andaluces diluidos en la población actual.

El Cerro de Andévalo (Huelva): Esta población fue seleccionada por ser el centro de una comarca conocida bajo el nombre de *El Andévalo*, pero sobre todo por poseer un complejo minero que se repite en numerosas poblaciones de la misma provincia. De otra parte, ese complejo minero presentaba problemas de readaptación en la época del estudio, lo que tenía incidencia económica y social.

Villamanrique de la Condesa (Sevilla): Pueblo agrícola que se halla en el mismo borde entre dos comarcas de gran interés, el Aljarafe y las Marismas. Los cultivos del trigo y la aceituna característicos de esa zona son típicos de una multitud de otros pueblos. Por otra parte, Villamanrique es un punto de paso importante en el camino del Rocío, otra de las grandes tradiciones de la región y que puede servir de ejemplo, entre otras muchas devociones semejantes de todo el área.

La Puebla del Río (Sevilla): La Puebla del Río representa un núcleo de población extraordinariamente extenso, en contraste con las otras comunidades seleccionadas, pero con numerosos puntos de interés para el estudio de conjunto: ganaderías bravas, típicas de todo el área, han podido ser estudiadas aquí; nuevos cultivos como el del arroz; la pesca en el río Guadalquivir, especialmente en la población inmediata de Coria del Río y algunas industrias derivadas de esta pesca, son las características más sobresalientes que nos impulsaron a seleccionar esta localidad. Por otra parte, su proximidad a Sevilla nos podría servir de contraste con las restantes poblaciones en el sentido de comprobar hasta qué punto un núcleo rural depende y vive en relación con una urbe del tamaño y la importancia de Sevilla.

Alanís (Sevilla): Esta localidad fue seleccionada por ser un centro característico de la Sierra Morena, con población agrícola y ganadera que no alcanzaba los 3.000 habitantes.

Zahara de los Atunes (Cádiz): Pequeña población cuya característica más sobresaliente era la de poseer una economía pesquera, muy decaida actualmente, pero de gran tradición, ya que desde el siglo XV se realizaba en sus costas de las grandes almadrabas de la zona del Estrecho.

Benaocaz (Cádiz): Otro pequeño núcleo de población de la Serranía de Cádiz, en

la que se da una ganadería de montaña muy típica, con industrias derivadas de esa ganadería: cueros y embutidos.

Linares de la Sierra (Huelva): Población agrícola pero con propiedad de la tierra muy dividida y agricultura fundamentalmente de huerta. Esta población que viene a ser característica de la Sierra de Aracena fue investigada por Jorge y Juana Collier quienes cedieron amablemente una copia de sus materiales para incluirlos en el estudio de conjunto.

El proyecto como un estudio de área

El proyecto de investigación al que nos estamos refiriendo en estas páginas fue concebido como un estudio de área, tal y como poco tiempo antes había sido planteado por Julián H. Steward (1955), lo cual resultaba una novedad para España, donde nunca antes se había realizado un estudio de este género, pero donde todavía hoy, a pesar del tiempo transcurrido, no se ha realizado ningún otro intento semejante.

Es bien sabido que los estudios de área son muy característicos de la Antropología norteamericana, donde tiene una gran tradición; no así en Europa, o mucho menos en España, donde este tipo de investigaciones, como hemos dicho, no se ha desarrollado todavía. Por el contrario, los estudios de comunidad son los únicos que se han realizado hasta el momento y resulta ya urgente que se planteen investigaciones de área tal y como se concibió el proyecto al que nos estamos refiriendo.

Por otra parte, los estudios de área implican un planteamiento esencialmente interdisciplinario, ya que se trata de analizar un área extensiva e intensivamente. «La acumulación de un cuerpo de conocimientos de valor práctico sobre las áreas requiere investigaciones de todo tipo. Resulta claro, sin embargo, que es imposible predecir todas las clases de conocimientos físicos, biológicos, sociales y culturales que pueden necesitarse en el futuro. Al mismo tiempo es evidente que una investigación exhaustiva de todas las posibilidades de conocimientos utilizables está fuera de alcance por limitaciones de orden económico y aún de planeamiento. Los temas de las investigaciones tienen que ser escogidos de entre varias o muchas posibilidades. Los programas de investigación de áreas, deben ceñirse a un propósito central porque no pueden atender a todos los propósitos» (Steward, 1955:1).

Uno de los más difíciles objetivos a cumplir en el proyecto de investigación que comentamos fue precisamente este equilibrio inevitable pero siempre dificultoso entre el carácter *universal* de la investigación misma y el objetivo siempre selectivo y central en cada investigación parcial, ya que, en definitiva, todo estudio es, inevitablemente, selectivo. El que los colaboradores del proyecto comprendiesen esa contradicción, permitiría, como luego veremos, que la investigación, al término de su planeado desarrollo —dos años y la posible prórroga de otros dos— no terminase. Que no terminase en sí misma la investigación, sino que se transformase en una preocupación contínua y, por lo tanto, en una investigación inconclusa siempre; siempre en marcha, hacia unos objetivos realmente inalcanzables.

El segundo aspecto que señala Steward (1966: 1-2) en relación con el estudio de área es que «la formación del sentido de la relatividad cultural implica que hay que saber y comprender que cada cultura posee un patrón distintivo y coherente, que ha desarrollado sus soluciones ante la vida a partir de un pasado propio y que ninguna cultura es absoluta, inherentemente superior a las demás. Semejante comprensión incrementa la tolerancia del

hombre común hacia otros grupos y da al científico la objetividad que debe ayudarle a evitar el error metodológico del etnocentrismo, o sea, de usar los supuestos de su propia cultura cuando estudia otras culturas».

En este sentido, la investigación proyectada debía servir de ejemplo, si se quiere docente, para los miembros que formaban parte del equipo; pero al mismo tiempo era un instrumento de búsqueda de la propia identidad andaluza en manos de andaluces, una recuperación de los propios métodos de identificar a su propia cultura en contraste con la castellana imperante hasta ese momento. El hecho de que se hablase de *cultura andaluza*, con criterios científicos, era una manera de rafirmar la propia personalidad de un pueblo que aún no se cuestionaba conscientemente su pertenencia o no a una cultura nacional.

El tercer objetivo de un estudio de área según Julián H. Steward era el de fijar «la comprensión de los conjuntos sociales y culturales, tal como existen en sus respectivas áreas (...). El concepto de que cada área está organizada como un conjunto, es un corolario necesario del concepto de la relatividad cultural. Cuando se contemplan las culturas de diferentes áreas con sentido de relatividad, cada una de ellas aparece como una entidad que defiende nuestra propia cultura y de otras.

El carácter interdisciplinario, que a lo largo de mi vida intelectual ha sido una constante, trató de inaugurarse en el proyecto de investigación de que estamos tratando, pero ello fue por diversas razones, imposible de llevar a cabo; no obstante, la coordinación necesaria en tal tipo de investigaciones ya fue una primera necesidad, al tener que integrar conocimientos que procediendo de diversas comunidades tenían que formar parte de un todo coherente e integrado. El trabajo en equipo, las necesarias reuniones de coordinación y de trabajo, los seminarios preparatorios, se conviertieron en tareas ordinarias a lo largo de los dos años en que duró el trabajo. Ello fue un aprendizaje de primera calidad para todos los integrantes del equipo, empezando por mí mismo.

Problemas metodológicos y técnicos

Ya hemos indicado más arriba que el método que íbamos a aplicar, por regla general, en la investigación, iba a ser el método de observación participante y la entrevista con informantes. Para la aplicación de este método en un área relativamente extensa como la indicada, en un número de comunidades relativamente abundante y por un crecido número de investigadores, planteaba importantes problemas de coordinación y de homologación de los datos. Por otra parte, no era posible la aplicación indiscriminada de cualquiera de los dos sistemas de clasificación de los datos culturales disponibles en aquel momento: el de Murdock y otros (1960) y del del Comité del Real Instituto de Antropología de Gran Bretaña e Irlanda (1957-60).

Teniendo en cuenta que estos *manuales* estaban orientados principalmente para el estudio de «pueblos primitivos» y que nuestra investigación planteaba problemas concretos tanto por el nivel de desarrollo sociocultural de la región, como por aspectos específicos del ambiente natural del área, se decidió hacer un «Guión preliminar para la clasificación de los datos culturales» que sirviese, por una parte como *guía* de los colaboradores en el campo, a la hora de preparar las entrevistas y de orientar las conversaciones con los informantes, o de buscar a los *especialistas* en cada aspecto de la cultura a estudiar; al mismo tiempo que, por otra parte, esta *Guía* serviría para elaborar y clasificar las papeletas conteniendo los datos que deberían ser comparados posteriormente, al elaborar el estudio de área que se estaba planeando.

Este Guión preliminar se elaboró en equipo por los participantes en la investigación, a través del trabajo de un Seminario que se constituyó al efecto y en el que se sintetizaron los datos contenidos en los dos manuales antes citados, además de partes más o menos importantes de las obras de Lebret (1961), Montandon (1934), Leroi-Gourhan (1948-1950), Imbelloni (1953), Carvalho Neto (1963) y Caro Baroja (1949).

El Guión se dividió en tres grandes secciones: Ergología (E); Sociología (S) y Animología (A), cada una de las cuales se subdividió en hasta ocho niveles, cada uno de los cuales tenían denominaciones de letras o números diferentes. El orden de mayor a menor categoría era el siguiente: (1) Letra mayúscula de gran división o sección; (2) Números romanos; (3) Letras mayúsculas; (4) Números arábigos; (5) Letras minúsculas; (6) Números arábigos entre paréntesis; (7) Letras minúsculas entre paréntesis; (8) Números arábigos con un paréntesis y (9) Letras minúsculas con un paréntesis.

De este modo una expresión tan breve como la siguiente: E-IV-B-1-b-(1)-(a)-4)-a), podría traducirse, de acuerdo con el *Guión* de la forma siguiente:

E = Apartado general de *Ergología*.
IV = Habitación.
B = Habitación en el campo.
1 = Construcciones para el hombre.
b = Tipos de vivienda en el campo.
(1) = Viviendas permanentes.
(a) = Según materiales de construcción.
4) = El cortijo.
a) = Plano y distribución.

El Guión preliminar una vez concluido, tuvo una extensión de 86 páginas mecanografiadas, en las que se daba el esquema general, con algunos ejemplos en cada caso, de manera que los colaboradores comprendiesen con claridad la aplicación y pudiesen ampliarlo con más ejemplos particulares, propios de cada localidad; sin embargo, el esquema estaba abierto para que, en caso necesario, cada colaborador pudiese agregar un nuevo aspecto no tenido en cuenta originalmente en el Seminario. De este Guión se hizo una edición a ciclostil que se repartió a cada uno de los colaboradores. Este Guión no sólo cumplió su función en la investigación de que estamos tratando sino que, según me consta, ha sido utilizado por varias personas en trabajos diversos, generalmente sin citar la procedencia.

Para que el lector tenga una idea más precisa de este trabajo, reproduciré una parte de la sección de *Ergología*.

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, quesos, 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, descuatizar, lavar, limpiar, mondar, deshuesar, cortar, mejar, moler, batir, meclar, etc.
(2) Segunda fase: chamuscar, asar, tostar, freir, cocer, hervir, ahumar (distinguir directa o indirectamente, a fuego lento o no, etc.).
(3) Tercera fase: adorno, presentación, servicio.
b. Sistema 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) Condimentados (aliños, adobos, etc.)
(a) Clases de condimentos:
1) Grasas animales (manteca) y vegetales (aceites)
2) Vegetales: vinagre, hierbas, aromáticas, etc.
3) Especias.
(b) Uso del condimento:
1) Según cantidad
2) Según calidad
3) Según momento (ej.: pepinillos en vinagre y vinagre en la ensalada)

No es preciso insistir en el hecho de que los colaboradores del proyecto, al participar en la elaboración del Guión preliminar actuaron como verdaderos informantes, ya que muchos de los aspectos no desarrollados en la bibliografía consultada o muchos de los ejemplos incluidos en le Guión se debiera a su personal experiencia en la cultura andaluza y en la vida rural.

Aunque el método de observación participante fue, según hemos dicho, el utilizado con carácter general, no dejó de emplearse el método de encuesta para el tratamiento de algunso temas; tal, por ejemplo, los de emigración, géneros de vida, vivienda rural, alimentación, religiosidad y cultos.

La investigación en conjunto implicó la utilización de técnicas específicas como: dibujo, fotografía, cinematografía, grabación de cintas magnetofónicas, elaboración estadística, gratificación de resultados, etc., como es habitual en un trabajo de este género.

Veinte años después

Como hemos dicho más arriba, lo más importante de este proyecto de investigación no es lo que se hizo en aquellos dos años de trabajo, sino lo que se ha hecho en los 20 años

siguientes. Algunos de los primeros colaboradores del proyecto, ya licenciados o los estudiantes que apenas se incorporaron a las tareas del mismo, pudieron ampliar estudios en las Universidades de Chicago (Prof. Alfredo Jiménez) o de Pennsylvania (Prof. Salvador Rodríguez Becerra), o en la Escuela de Estudios Antropológicos que durante varios años dirigiera en Madrid, el Prof. Claudio Esteva Fabregat, como los Profesores Isidoro Moreno, Pilar Sanchiz y Salvador Rodríguez.

La obra de esta primera generación de etnólogos andaluces es ya importante en este momento y estoy seguro de que lo será aún más en un futuro inmediato. Sin pretender agotar el tema, quisiera destacar aquí la producción de los tres antropólogos a los que acabo de mencionar. Alfredo Jiménez, a pesar de que su orientación ha sido principalmente etnohistórica en cuanto al método y americanista en cuanto a la región, ha sabido encontrar tiempo para desarrollar investigaciones en el campo andaluz, especialmente en Villamanrique de la Condesa, allí donde se iniciaron sus primeros trabajos dentro del proyecto del que hemos tratado en estas páginas. A un primer ensayo firmado en colaboración con su mujer, Beatriz Suñe (1978), también de aquella primera generación, siguió inmediatamente un extenso libro en el que se hace por primera vez en España un ensayo de antropología biográfica o de historia oral (Jiménez, 1978) y un ensayo sobre el estudio interdisciplinario en relación con Andalucía (Jiménez, 1980) y ahora mismo se halla entregado a una tarea de carácter muy amplio sobre antropología de la educación.

Isidoro Moreno realizó su Tesis Doctoral sobre el tema de las típicas *hermandades* andaluzas, lo que le ha servido para profundizar en la estructura social y el sistema de propiedad de la tierra de una localidad del Aljarafe (Moreno, 1972), punto de partida, por otra parte, para una serie de investigaciones en el área, investigaciones desarrolladas por él mismo o por algunos de sus discípulos, y aún para posibles aplicaciones en áreas muy alejadas, como Mesoamérica, etc. (Moreno, 1974 y 1975). Aunque sus preocupaciones le han llevado a ocuparse de temas teóricos o de otras regiones del mundo, como fue su participación en el proyecto de investigación sobre Esmeraldas (Ecuador), siempre ha vuelto y sigue ocupándose de manera preferente y casi absoluta de la problemática antropológica de Andalucía (Moreno, 1973, 1978-a y 1978-b).

Salvador Rodríguez Becerra, por último, ha cultivado durante algunos años y casi con igual intensidad, el enfoque etnohistórico en temas americanistas, habiendo participado activamente en el proyecto sobre «Etnohistoria de Guatemala en el siglo XVI» y en el que sobre «Cambio cultural en el Suroeste de Guatemala» se inició en 1976. Sin embargo, su atención a los temas etnográficos de Andalucía han constituido una línea contínua desde su estudio de la vivienda popular del Aljarafe (Rodríguez, 1973), pasando por el de las fiestas (1978), los exvotos (Rodríguez-Vázquez, 1980) o las creencias populares (Rodríguez, 1981).

La labor realizada o que se halla en vías de realización, por estos tres profesores de la Universidad de Sevilla y por otras personas que aún sin pertenecer al círculo de los colaboradores del proyecto sobre «Etnología de Andalucía Occidental» están trabajando en el campo de la antropología andaluza (Limón, 1978), han dado como resultado no sólo una impresionante acumulación de materiales nuevos y de nuevas e inteligentes interpretaciones, sino lo que yo considero más importante, una serie de profesionales —sus discípulos y colaboradores— muy numerosos y bien preparados que están produciendo ya o apuntan para un futuro inmediato una prometedora cosecha de investigaciones, todo lo cual se puso en evidencia en el Primer Encuentro de Antropólogos Culturales, celebrado recientemente en Jerez de la Frontera (Rodríguez, 1984).

Esas varias generaciones de antropólogos andaluces, cuya fecunda labor se

anuncia creciente y próspera, confirman la idea antes apuntada de que los resultados últimos del proyecto de investigación, «Etnología de Andalucía Occidental» son inalcanzables: se han transformado en realidad, en una meta hacia la que se orienta el trabajo de las generaciones de antropólogos actuales y venideras.

BIBLIOGRAFIA

Alcina Franch, José: «Etnohistoria del Norte de México: un proyecto en marcha». *Runa*. 1967. Vol. 10: 97-122. Buenos Aires.

Caro Baroja, Julio: *Análisis de la Cultura*. 1949. Barcelona.

Carvalho Neto, Paulo de: *Folklore del Paraguay*. 1962. Quito.

Chevalier, François: «L'équipe interdisciplinaire de la Casa de Velázque en Andalousie». *Melanges de la Casa de Velázquez*. 1970. vol 6: 457-468. París.

Comité del Real Instituto de Antropología de Gran Bretaña e Irlanda. *Guía de campo del investigador social*. 1957-1960. Unión Panamericana. Manuales Técnicos. Vols. 3, 4 y 5. Washington.

Eguilaz, Isabel: «Nuevos datos sobre los Olives». *Homenaje a Fernando Marquez Miranda* 1964, 153-158. Madrid.

Los indios del Nordeste de México en el siglo XVIII. 1965. Publicaciones del Seminario de Antropología Americana. Vol. 7. Sevilla.

«Los indios del Nordeste de México en el siglo XVIII: áreas de población y áreas culturales». *Actas del 36 Congreso Internacional de Americanistas*. Vol. 2: 177-194. Sevilla.

Foster, George M.: *Culture and Conquest: America's Spanish heritage*. 1960. Viking Fund Publications in Anthropology. Vol. 27. New York.

Cultura y Conquista: la herencia española en América. 1962. Universidad Veracruzada. Xalapa.

Guidera, Gerald D. *Implicaciones socio-antropológicas al toro de lidia en la Baja Andalucía. «Fontanillas»: estudio de un cortijo*. 1967. Tesis Doctoral inédita. Universidad de Sevilla.

Imbelloni, José: *Epítomo de Culturología*. 1953. Biblioteca Humanior. Buenos Aires.

Jamard, Jean Luc: «Confrèries religieuses et dichotomie sociales». *Melanges de la Casa de Velázquez* 1972. Vol. 8: 475-488. París.

Jiménez Nuñez, Alfredo: «Etnohistoria de la Nueva Vizcaya». *Anales de la Universidad Hispalense*. 1967. Vol. 27: 37-91. Sevilla.

Biografía de un campesino andaluz. La historia oral como etnografía. 1978. Universidad de Sevilla. Colección de Bolsillo: 66. Sevilla

«La colaboración interdisciplinaria ante el estudio de las regiones: el caso de Andalucía.» *Actas del Primer Congreso Español de Antropología*. 1980. Vol. 1: 489-508. Barcelona.

Jiménez, A. y Suñé, Beatriz: «Comunicación y dependencia del exterior en un pueblo andaluz». *Perspectivas de la Antropología española*. 1978. 237-255. Madrid.

Lebret, C.J.: *Manual de encuesta social*. 1961. 2 vols. Madrid.

Leroi-Gourhan, Herni: *Culture et Technique*. 1948-50. Albin Michel. 2 vols. París.

Limón, Antonio: «Las danzas religiosas masculinas en el Andévalo (Huelva)». *Perspectivas de la Antropología española*. 1978. 293-320. Madrid.

Medel, Mª Asunción: «Los indios de la Baja California en el siglo XVIII». *Actas del 36 Congreso Internacional de Americanistas*. 1966. Vol 2: 167-175. Sevilla.

Montandon, G.: *Ergologie Culturelle*. 1934. Payot. París.

Moreno Navarro, Isidoro: «La antropología en Andalucía. Desarrollo histórico y estado actual de las investigaciones». *Ethnica*. 1971. Vol. 1: 107-144. Barcelona.

Propiedad, clases sociales y hermandades en la Baja Andalucía . 1972. Siglo XXI. Madrid.

Las hermandades andaluzas. Una aproximación desde la antropología. 1974. Universidad de Sevilla. Colección de Bolsillo; 24. Sevilla

«Adscripción y endogamia de mitad en la Baja Andalucía: la aplicación del modelo al caso de Albaida». *Primera Reunión de Antropólogos españoles*. 1975: 201-209. Sevilla.

«Familia y estratificación social en un pueblo de la Baja Andalucía: composición del grupo doméstico». *Revista de Estudios Sociales*. 1973. Vol. 8: 223-250. Madrid.

«Clases sociales, problemas del campo y actitudes hacia la emigración en una comarca de la sierra norte sevillana». *Perspectiva de la Antropología española*. 1978a: 257-281.

«Actitudes y valores ante la emigración en una comarca de la sierra sevillana». *Homenaje a Julio Caro Baroja*. 1978b: 787-802. Madrid.

Murdock, G. y otros: *Guía para la clasificación de los datos culturales*. 1960. Unión Panamericana. Manuales Técnicos: 1. Washington.

Pitt-Rivers, Julian: *The People of the Sierra*. 1960. Introducción de E.E. Evans-Prithchard. London.

Los hombres de la Sierra. Estudio sociológico de un pueblo andaluz. 1971. Ed. Grijalbo. Barcelona.

Price, Richard y Sally: «Noviazgo in a Andalusian pueblo». *Southwestern Journal of Antrhorpology*. 1966a. Vol 22: 302-322. Alburqueque.

«Stratification and coutship in an Andalusian Villlage». *Man*. 1966b. n.s. Vol. 1: 526-533. London.

Un barbier-arracheur de dents en Andalusie. *L'Homme*. 1967. vol. 12: 97-102. París.

Rodríguez Becerra, Salvador: *Etnografía de la vivienda. El Aljarafe de Sevilla*. 1973. Publicaciones del Seminario de Antropología Americana. Vol. 11. Sevilla.

«Las fiestas populares: perspectivas socio-antropológicas». *Homenaje a Julio Caro Baroja*. 1978. 915-929. Madrid.

«Aproximación a las creencias populares en Andalucía». *Boletín de la Asociación Europea de Profesores de Español*. 1981. XIV, nº 24: 21-29. Madrid.

Antropología cultural de Andalucía. 1984. Consejería de Cultura. Junta de Andalucía. Sevilla.

Rodríguez Becerra, S. y Vázquez, Jose Mª: *Exvotos de Andalucía. Milagros y promesas en la religiosidad popular*. 1980. Argantonio. Ediciones Andaluzas. Sevilla.

Sanchiz Ochoa, Pilar: «La población indígena del Noroeste de México en el siglo XVIII: algunas cuestiones en torno a la demografía y aculturación». *Revista Española de Antropología Americana*. 1972. Vol. VII: 2: 95-126. Madrid.

Steward, Julian H.: «Aculturación de los grupos indígenes de Texas, según la documentación española del siglo XVIII». *Actas del 36 Congreso Internacional de Americanistas*. 1966. Vol. 2: 161-165. Sevilla.

Weidmann, Angelika: *Puerto Moral, Monographie eines andalusisches Dorfes*. 1968. Universität zu Köln.

El Folklore Andaluz. Revista de cultura tradicional, núm. 3 (1989)

PALIMPSESTO DE UNA FIESTA POPULAR: LOS PALMITOS*

Pedro GOMEZ GARCIA
Universidad de Granada

Toda fiesta funciona como dispositivo activador de azar en las relaciones sociales, en el marco de la potenciación del proyecto colectivo de la comunidad. Lo conmemora reproduciendo la grabación del pasado, registrada en la memoria social, y proyectándolo hacia adelante. De algún modo condensa en acción simbólica la vida, reiterando experiencias primordiales, que vinculan con hechos ejemplares de la historia, la leyenda o el mito, que aportan claves de sentido al tiempo presente y al futuro. Puede verse como un lenguaje complejo, que se sirve de códigos diversos, que ya tienen significación de por sí, pero que, combinados en la celebración, producen, recuerdan o reinterpretan mensajes importantes para el grupo humano. Su puesta en acción induce una experiencia gratificadora de valores compartidos, colmando simbólicamente el vacío de una identidad común nunca del todo real.

Las raíces de una festividad suelen perderse en la estratigrafía de las simbólicas que en ella convergen y a veces se amalgaman. Así, al indagar la romería popularmente conocida como de «Los Palmitos», me he visto llevado hasta el mito de Caín y Abel, y al de Noé, pasando por las leyendas de Abrahán y Moisés, las historias de David y Salomón, los alegatos de los grandes profetas de Israel y Judá, el evangelio de Jesús y la iglesia medieval. De vuelta al análisis de la fiesta, han surgido preguntas extrañas; tales como: ¿Por qué se soltaban pichones en la procesión del día de la Candelaría? ¿Qué tiene que ver la Presentación de Jesús en el templo con el comer palmitos, el sacrificar el choto, o el cortejarse las parejas de novios? ¿Por qué no aparecen las autoridades en esta celebración? ¿Qué significa el dicho de que el que se coma el roba del choto será alcalde? ¿En qué circunstancias mueren las fiestas populares?

Espero que, a lo largo de estas páginas, se vaya dando luz a las respuestas.

La fiesta actual de «Los Palmitos»

En Guájar Faragüit (Granada), lo mismo fue en la vecina Guájar Fondón, el día 2 de Febrero, se celebra la fiesta de los Palmitos, como se dice vulgarmente. Es la festividad

*Investigación parcialmente subvencionada por la Fundación Machado

católica de la Candelaria, o, según la denominaba oficialmente el calendario litúrgico, antes de la última reforma, «La Purificación de la Santísima Virgen María». Hoy, el vigente misal romano posconciliar la trae como fiesta de «La Presentación del Señor».

Estos últimos años ya no hay misa en la parroquia, ni tampoco procesión, como hubo en otro tiempo. El cura párroco no viene al pueblo ese día. El ayuntamiento, por su parte, ha declarado no laborable la fecha. Los niños no van a la escuela. La gente lo tiene por un día «sagrado» y como tal lo celebran.

A partir de las nueve de la mañana, grupos de vecinos, formados por una o varias familias, y entre la gente joven por amigos y amigas (algunos venidos de fuera para esta ocasión), van saliendo del pueblo, informalmente, por la carretera que lleva a Pinos del Valle. Unos van andando, otros sobre cabalgaduras y otros en vehículos de motor. Todos se dirigen hacia un paraje situado a unos cuatro kilómetros. Allí, cada grupo busca un asentamiento, por los alrededores de un gran estanque de agua, dedicado al regadío. Escogido el sitio, juntan leña. Las mujeres encienden una hoguera, con unas trébedes de hierro, o entre piedras convenientemente dispuestas, preparan una gran sartén y los aliños necesarios. Los varones atienden al sacrificio del choto o cabrito. En varios grupos lo ejecuta un mismo matarife: cortada la yugular, extraen la sangre del animal, lo cuelgan de una pata trasera para desollarlo, destriparlo y descuatizarlo. Luego las mujeres hace la fritada: cuece la sangre en agua y la aparta. Echa aceite en la sartén y fríe un pedazo de asadura y la saca. Echa la carne del choto picada y la marea, añadiendo un vaso de vino. Aparte, en el mortero, prepara el aliño, majando la sangre y la asadura con ajos, pimiento molido, orégano y un picante, a lo que agrega un poco de agua. Cuando ya está frita la carne, se vierte el aliño y se deja un rato haciéndose. Al terminar, se rocía con zumo del limón, y a comer. Mientras se está friendo la carne, se fríen también trocitos de sangre cocida que se sirven como tapa o aperitivo.

Entre tanto, gente de distintos grupos, en particular los niños, se junta en torno al que extrae los palmitos, por los alrededores, cavando con un contundente pico. El palmito es una planta que crece con el tronco bajo tierra, a cuyo ras salen las verdes hojas palmiformes. Una vez arrancado el tronco, lo van pelando y lo primero que sacan son unas hijuelas (especie de penca, parecida a la de las alcachofas, que tiene un bocado gustoso), que reparten entre los presentes, dando preferencia a las niñas o mocitas; luego, el bulbo o corazón, blanco y tierno, del palmito —que es comestible en crudo— se comparte.

A la hora del almuerzo, cada grupo se reúne en torno al choto frito, lo reparten y lo comen, a la par que beben vino a granel, de la bota o la garrafilla, traído de poblaciones no muy lejanas. En tono burlón repiten el refrán de que «el que se come el rabo es alcalde». Si se acerca alguien que no pertenece al grupo, lo convidan generosamente.

Antes y después de la comida, cada pandilla se las ingenia para divertirse. Conversan y observan, evocan lo que ocurrió en años pasados. Hay jóvenes que juegan a la pelota; niñas que saltan a la comba; mujeres mayores sentadas al sol, que charlan, bromean, comen palmitos y mandarinas, y se arrancan a cantar y bailar el vito, entre risas.

El entorno es un paisaje montañoso, ampliamente abierto. A lo lejos se vislumbra el mar Mediterráneo. A otro lado, de donde corren rachas de aire frío, está Sierra Nevada. En lo llano, naranjos y limoneros todavía cargados de fruta, rodean el cercano cortijo de El Cañuelo. Sobre la falda del monte, almendros en flor.

Cuando cae la tarde, van regresando al pueblo. Pero aún no ha terminado la fiesta. Es tradición reunirse al anochecer, en ciertos sitios, a bailar, momento que antiguamente daba ocasión a las parejas para conocerse, enamorarse, ennoviarse. Y, como desvela, con maliciosa sonrisa, una viejecita: "«¡Más de un niño ha habido de los Palmitos¡»".

El chivo que se inmola, el retoño de palmito que se arranca, como el conocimiento de otro sexo, y todo lo que anima la celebración este día, hacen del festejo, en mitad del invierno, una evocación anticipadora de la primavera, un símbolo de la vida renaciente y de su relación con la vida del hombre, con el sentido de la vida del pueblo, como comunidad celebrante.

Ninguna institución organiza, actualmente, la fiesta de los Palmitos, en Guájar Faragüit, ni el ayuntamiento ni la iglesia. Pero la gente del pueblo, de modo espontáneo y puntual, conserva la costumbre de salir al campo ese día, todos los años, y repetir esos rituales que les infunden una destellante alegría de vivir.

El análisis de esta fiestecilla de los Palmitos lo acometemos como si fuera un *palimpsesto* («manuscrito antiguo que conserva huellas de una escritura anterior» —según el diccionario—), un texto bajo el cuál o detrás del cuál se encuentran otros anteriores, un ritual que evolucionó a partir de otros más antiguos. De modo que cabe hacer no sólo una lectura contemporánea, sino también otra más profunda, transversal, como raspando cada «capa» del palimpsesto múltiple, para remontarnos a los «substratos» o escrituras subyacentes y, desde esta genealogía, releer y reinterpretar lo dado a nuestra directa observación.

Procesión de La Candelaria (substrato 1)

Igual que en tantos otros pueblos y parroquias católicos, en Guájar Faragüit, era tradicional (aunque hoy ha desaparecido la costumbre) sacar en procesión la imagen de la Virgen María, el 2 de febrero, día de la Candelaría.

El apelativo de «La Candelaria» atribuido a la Virgen deriva de las velas o *candelas* (en primera acepción recogida por el diccionario, pero hoy en desuso), que se bendecían ese día. En efecto, el antiguo misal romano prescribía, antes de la misa, la «bendición de las candelas» y la «procesión» con velas encendidas, ambas de carácter litúrgico; procesión que el pueblo solía completar paralitúrgicamente llevando en andas la imagen de la Virgen con el niño Jesús en brazos.

Hasta no hace muchos años, a la hora temprana y al toque de campanas, los feligreses faraguleros acudían a la iglesia. El sacerdote celebrante, revestido con estola y capa pluvial de color morado (blanco, desde 1965) llevaba a cabo la *bendición de las candelas*, es decir, de las velas puestas al lado de la epístola (izquierda del altar). El sacerdote recitaba cuatro oraciones. Ponía incienso en el turíbulo, diciendo el asperges, rociaba tres veces con agua bendita las velas de cera y las incensaba. Luego las distribuía entre los fieles, cada uno de los cuáles las recibía de rodillas, besando la vela y la mano del oficiante. Mientras tanto, se debía cantar el *Nunc dimittis* (himno puesto por el evangelista Lucas en boca de Simeón, en la escena evangélica que rememora esta festividad), para terminar con otra antífona y otra oración.

Entonces se ponía en marcha la *procesión*, llevando todos las velas encendidas y entonando cánticos en honor de la Virgen. Al pie de la imagen iban atados dos pichones. A otros muchos se les daba suelta, de bandada, en el momento de salir la Virgen por la puerta del templo, entre el repiqueteo de las campanas y el estallido de los cohetes. Este rito de soltar palomas todavía es muy encomiado por quienes lo conocieron. La disposición de la comitiva procesional era la habitual: unos niños o monaguillos portando la cruz de guía, las filas de las mujeres con los niños, la imagen de la Virgen, detrás las filas de los hombres y, entre ellas, el sacerdote revestido de pluvial.

De vuelta a la iglesia, se celebraba la misa, que presentaba la peculiaridad de que, durante la lectura del evangelio y desde el «santo» a la comunión, todos sostenían las velas encendidas en la mano. Estas velas se las llevaban a sus casas, para utilizarlas como sacramental. Decía un misal preconciliar «para uso de los fieles»: Guárdanse en casa las velas benditas; en la mano del agonizante, la candela encendida es una protesta de fe en la inmortalidad gloriosa que Cristo nos ha merecido» (Valentín M. Sánchez Ruiz, Madrid, 1960).

Después de la misa, y con el mismo motivo, se organizaba la jornada campestre o romería —más arriba descrita—, que aún subsiste bajo el hombre de «fiesta de los Palmitos», que debió concer su auge mayor que el actual.

Esa procesión de la Virgen María en la festividad de la Purificación, extinguida hace unos años en Guájar Garagüit, tiene un gran arraigo en la iglesia católica, ya que el origen de su inclusión en la liturgia se remonta a la antigüedad. Mientras que el rito de bendecir velas data, al parecer, del siglo X, de la cristiandad medieval.

El texto evangélico de Lucas 2: escena en el Templo de Jerusalén (sustrato 2)

La misa del 2 de febrero, día de la Candelaría, día de los Palmitos (en los Guájares), presenta en sus lecturas un texto del evangelio que recoge parcialmente la escena de la vida de Jesús que está en el origen de la liturgia y la paraliturgia eclesial de ese día. Se trata de Lucas 2, 22-39, donde narra la presentación de Jesús y la purificación de su madre, María, en el templo de Jerusalén:

> «Cuando llegó el tiempo de que se purificaran, conforme a la Ley de Moisés, llevaron a Jesús a Jerusalén para presentarlo al Señor (así lo prescribe la Ley de Señor: "Todo primogénito varón será consagrado al Señor") y para entregar la oblación (conforme a lo que dice la Ley del Señor: "Un par de tórtolas o dos pichones").
>
> Vivía entonces en Jerusalén un cierto Simeón, hombre honrado y piadoso, que aguardaba el consuelo de Israel; el Espíritu Santo estaba con él y le había avisado que no moriría sin ver al Mesías del Señor. Impulsado por el Espíritu, fue al templo. Cuando los padres de Jesús entraban para cumplir con el niño lo previsto por la Ley, Simeón lo tomó en brazos y bendijo a Dios diciendo: "Ahora, Señor, según tu promesa, despides a tu servidor en paz, porque mis ojos han visto a su Salvador; lo has colocado ante todos los pueblos como luz para laumbrar a las naciones y gloria de tu pueblo, Israel".
>
> Su padre y su madre estaban admirados por lo que decía el niño. Simeón los bendijo, y dijo a María, su madre: "Mira, éste está puesto para que todos en Israel caigan o se levanten; será una bandera discutida, mientras que a ti una espada te traspasará el corazón; así quedará patente lo que todos piensan".
>
> Había también una profetisa, Ana, hija de Fanuel, de la tribu de Aser. Era una mujer muy anciana: de jovencita había vivido siete años casada, y luego viuda hasta los ochenta y cuatro; no se apartaba del templo y servía a Dios día y noche con ayunos y oraciones. Acercándose en aquel momento, daba gracias a Dios y hablaba del niño a todos los que esperaban la liberación de Jerusalén. Cuando cumplieron todo lo que prescribía la Ley del Señor, se volvieron a Galilea, a su ciudad, Nazaret».

Los textos bíblicos antiguos: tradiciones de los sacrificios rituales (sustrato 3)

El texto del evangelio de Lucas inserta dos citas de la «Ley de Moisés» que prescriben respectivamente la presentación al Señor de los primogénitos varones (*Lucas* 2,23 = *Exodo* 13,2 y 11) y la purificación de las mujeres que han parido un hijo varón (*Lucas* 2,24 = *Levítico* 5,7; ´0 12,8).

El libro del *Exodo*, en efecto, estipula: «El Señor dijo a Moisés: Conságrame todos los primogénitos israelitas: el primer parto, lo mismo de hombres que de animales, me pertenece» (13,2); y en el mismo capítulo, un poco más adelante, lo repite: «Dedicarás al Señor todos los primogénitos: el primer parto de tus animales, si es macho, pertenece al Señor» (13,12). La razón que se aduce es en recuerdo y señal de que el Señor los sacó de la esclavitud de Egipto (los primogénitos egipcios fueron exterminados, y los primogénitos israelitas salvados). Así se reitera en otros pasajes, por ejemplo: «...porque me pertenecen los primogénitos. Cuando di muerte a los primogénitos en Egipto, me consagré todos los primogénitos de Israel, de hombres y de animales. Me pertenecen» (*Números* 3,13). Pero por la misma razón no se sacrificarán los primogénitos humanos: «Los primogénitos de mis hijos los rescato» (*Exodo* 13,6). Y el rescate se efectuaba pagando 5 ciclos de plata al templo. El sacrificio de primogénitos humanos era también sustituido por el sacrificio de animales (salvo los primogénitos de la tribu de Leví, que debían sacrificarse/consagrarse/dedicarse al servicio del templo como sacerdote).

A esa norma de la consagración del primogénito es a la que obedece la presentación de Jesús niño en el templo jerosolimitano, consagración simbólica. Como no era levita, tampoco tenía que ser sacerdote.

Por otro lado, en el *Levítico* se establece un sacrificio expiatorio por la impureza contraída por la mujer en el parto; sacrificio que, en caso de que el hijo fuera varón, debía ofrecerse a los cuarenta días: «En penitencia ofrecerá al Señor una hembra de ganado menor, oveja o cabra, por su transgresión. Si no tiene lo suficiente para una cabrita, por la transgresión cometida ofrecerá al Señor dos tórtolas o dos pichones» (5, 6-7). En el capítulo 12 del mismo libro, al legislar sobre los partos, vuelve sobre el tema; la mujer tiene que «purificar su sangre»: «Al terminar los días de su purificación (...) llevará al sacerdote (...) un cordero añal en holocausto y un pichón o una tórtola en sacrificio expiatorio» (12, 6). «Si no tiene medios para comprarse un cordero, que tome dos tórtolas o dos pichones: uno para el holocausto y el otro para el sacrificio expiatorio» (12, 8). Este último precepto es el que se aplicó en el caso de la purificación de María, lo que prueba su condición de pobre.

Todos esos preceptos y normas pertenecen a la codificación por escrito de la llamada Ley de Moisés, que debió llevarse a cabo fundamentalmente en dos períodos de la historia del antiguo Israel. Primero, los sabios del imperio de David y Salomón (siglo X a.C.) recogieron tradiciones anteriores de las tribus hebreas y reescribieron la historia y el derecho, en torno a la corte y al templo edificado por Salomón en Jerusalén. Más tarde, en el siglo VII a. C., fueron los sabios sacerdotes del reino de Judá, poco antes de la deportación a Babilonia, los que de nuevo reelaboraron la Ley y la interpretación de la historia anterior, sin duda influidos por las nuevas tradiciones proféticas, pero afectos principalmente a la institución religiosa y política.

Al reescribir la historia del «pueblo elegido», recogen también la historia de los ritos sacrificiales, retrotrayéndolos a la época crucial de la historia de las tribus hebreas —antes de la formación del estado, con Saúl y David—; época del éxodo de Egipto y del mandato carismático de Moisés (a mediados del siglo XIII a C.). A partir de este momento, plenamente histórico, continúan remontándose a los orígenes, a la ascendencia en el tiempo,

para reconstruir la leyenda de Abraham (siglo XIX) y para adoptar o adaptar el mito de Noé y el diluvio, el de Caín y Abel en el ciclo de la creación del hombre con Adán y Eva.

De los relatos se deduce que la humanidad, que ha roto la armonía natural primigenia («expulsada del paraíso»), trata de recomponer sus vínculos con la totalidad, con Dios: esta pretensión es la que se halla siempre presente en el *sacrificio* ¿Cómo resolver o restablecer la relación con el todo (el misterio, Dios) que da sentido a la existencia? En la Biblia, la respuesta será la *alianza* entre Dios el pueblo; alianza que conlleva una *promesa* por parte de Dios y una *ley*, mandatos o condiciones que ha de cumplir el pueblo, entre las cuáles aparecen los sacrificios.

No obstante, el rito sacrificial se proyecta sobre los orígenes, antes de que se formalice el esquema alianza-promesa-ley. En el mito de Caín y Abel ya se cuenta: «Abel era pastor de ovejas; Caín cultivaba el campo. Pasado un tiempo, Caín ofreció al Señor dones de los frutos del campo, y Abel ofreció las primicias y la grasa de sus ovejas. El Señor se fijó en Abel y en su ofrenda más que en Caín y en su ofrenda» (*Génesis* 4, 2-5).

El simbolismo hace ver, posiblemente, una sobrevaloración del modo de subsistencia basado en el pastoreo (ocupación de Abel), por su especial vinculación de preferencia con la divinidad, con respecto al modo de subsistencia basado en la horticultura (representado por Caín, el primogénito). También refleja una predilección por la proteína animal frente a la vegetal. Esto significa que el mito sanciona simbólicamente valores culturales plasmados en la sociedad real, sirviéndose para ello del lenguaje sacrificial. En aquel contexto, vivir del pastoreo tiene más sentido que sobrevivir con una horticultura —siempre de baja productividad—. Hay cifrado un sentido de la vida.

El siguiente episodio lo protagoniza Noé (adaptación del mito sumario y babilonio de Gilgamés). Lo relata el mismo libro del *Génesis*: La tierra estaba corrompida y llena de crímenes; pero «Noé fue en su época un hombre recto y honrado» (6,9). Por eso, Dios lo salvó del diluvio en el que perecieron todos los seres vivos; de manera que «sólo quedó Noé y los que estaban con él en el arca» (7, 23). Una vez que descendió el nivel de las aguas y salieron de la nave, el narrador introduce un rito sacrificial: «Noé construyó un altar al Señor, tomó animales y aves de toda especie pura y los ofreció en holocausto sobre el altar. El Señor olió el aroma que aplaca y se dijo: «No volveré a maldecir la tierra a causa del hombre (...). Mientras dure la tierra no han de faltar siembra y cosecha, frío y calor, verano e invierno, día y noche» (*Génesis* 8, 20-22). Aquí aparece ya con claridad el esquema de la alianza que funda la nueva humanidad a partir de Noé. Dios hace un pacto (*Génesis* 9, 11-13) simbolizado por el arco íris, con la promesa de que no habrá otro diluvio, que la alternancia y el equilibrio en la naturaleza asegurarán las condiciones para la renovación de la vida, necesarias tanto a los animales como al hombre. La contrapartida por parte del hombre está en el modelo de Noé: ser «recto y honrado» (pues se sobreentiende que aún no se ha promulgado la ley mosaica; y además se plantea como un pacto entre Dios y la humanidad, no entre Dios y las tribus hebreas). Los animales puros que se sacrifican a Dios ocupan simbólicamente el lugar del hombre honrado en la vida real, que así se entrega a Dios: la honradez es lo que da sentido a la existencia humana, lo que salva al hombre —tal parece ser el mensaje o la moraleja del relato—.

Otro hito, en la sucesión de historias de los orígenes, es la leyenda de Abraham (toda leyenda supone un fondo histórico, en este caso datable a mediados del siglo XIX a.C.). Abram, pastor nómada de ovejas y vacas, sale de su tierra y de su parentela, llevado por la fe (*Génesis* 12, 1-3). Dios lleva a cabo con él un nuevo pacto (17, 7-10), cuya señal será la circunscición: le promete que de él descenderá un gran pueblo y que tendrá en posesión la tierra de Canaán. Pero, paradójicamente, Dios le pide que le ofrezca en

sacrificio a su hijo: «Abraham levantó allí un altar y apiló la leña, luego ató a su hijo Isaac y lo puso sobre el altar, encima de la leña. Entonces Abraham tomó el cuchillo para degollar a su hijo; pero (...) Dios le ordenó: No alargues la mano contra tu hijo ni le hagas nada». Abraham vio un carnero enredado en unos matorrales, «tomó el carnero y lo ofreció en sacrificio en lugar de su hijo» (*Génesis* 22, 9-13). Por esa fe en la palabra de Dios, el Señor renueva su alianza con Abraham, le promete la bendición para él, para su descendencia y para todos los pueblos del mundo. El relato nos presenta a Abraham (como luego a Isaac, Jacob y los patriarcas fundadores de las Doce Tribus) como hombres de fe, que creen en la acción de Dios en la historia y buscan secundarla en las peripecias de la vida. La condición es proceder de acuerdo con Dios, siendo honrado; no es aún cumplir unas prescripciones legales (la Ley tardará todavía siglos en estar escrita, cuando, más allá del período tribal, quede constituido el estado davídico). No obstante, aparece ya el tema del sacrificio, bajo la forma de inmolación del hijo primogénito (vestigio de una terrible costumbre del filicidio, que debió ser real en otro tiempo), que es rechazada por Dios —por sobrevaloración de los hijos humanos, en oposición a los frutos del campo cainitas, rechazados por infravaloración—. Basta con sacrificar un animal. A pesar de todo, la importancia concedida a la ofrenda ritual tal vez oscurezca lo que en el orden real (que el rito sólo simboliza rudamente) consiste en esa tenaz entrega a la fe: la que, sin lugar a dudas, da a Abraham la categoría de padre de los creyentes.

Cinco siglos más tarde, la historia del pueblo de los que se proclamaban hijos de Abraham llega a su punto crucial, con Moisés. Su influencia fundacional es tal que toda la legislación codificada en las seis centurias siguientes, y recopilada en los libros del Pentateuco, se tendrá por «Ley de Moisés» (la *Tôrâh*). Los acontecimientos clave de esta encrucijada histórica son: la liberación de las tribus hebreas, esclavizadas, que escapan de Egipto al desierto; la alianza con Dios, quien revela a Moisés los mandamientos, como código de la alianza que el pueblo debe cumplir, con los ritos que debe ofrendar, a cambio de lo cual el Señor les promete su bendición y la tierra de Canaán. La novedad está aquí en que Dios se revela ahora como Dios de la historia, opuesto a los ídolos; un Dios que es, sin nombre ni representación; y que llama a la libertad. Sin que obste esta nueva concepción de la divinidad, también ahí está presente el tema del sacrificio, en múltiples versiones. Por ejemplo, una de las formas más arcaicas, puesta inmediatamente después de la proclamación del decálogo: «El Señor habló a Moisés: Di a los israelitas: Vosotros mismos habéis visto que os ha hablado desde el cielo: no me coloquéis a mí entre dioses de plata ni os fabriquéis dioses de oro. Hazme un altar de tierra y en él ofrecerás tus holocaustos, tus sacrificios de comunión, tus ovejas y tus vacas» (*Exodo* 20, 22-24). Aparte del evidente imperativo de negación de los ídolos, es probable que las ofrendas sacrificiales a Yahvéh no sean sino las mismas que se inmolaban a los ídolos de oro y plata. Con la salvedad de que aquí se les hace variar su significado, por referencia a los acontecimientos históricos de la liberación de la esclavitud, interpretados por el pueblo oprimido a la luz de la fe en Dios. El exterminio de los primogénitos egipcios quiere decir que la opresión no tiene futuro. La preservación de los primogénitos israelíes connota que la liberación señala el futuro; y la reivindicación divina «los primogénitos me pertenecen», «consagradme los primogénitos» significa que ese futuro es de Dios y tiene como objeto la realización de la promesa. Para ello, la concreción principal de este nuevo pacto es regir la vida social por el decálogo. Luego, las reelaboraciones simbólicas y jurídicas ulteriores conducirán a cientos de preceptos, incluidos los de carácter ritual ya consignados —más arriba—, al localizar los pasajes del *Exodo* y del *Levítico* que regulaban la presentación de los primogénitos en el templo y la purificación de las recien paridas.

Hasta aquí, se va correlacionando siempre un doble plano, el real y el ritual. Este último simboliza en mensaje cifrado los valores de la experiencia real pasada (la honradez que salva del diluvio, la fe en Dios que protege al descendiente, o que libera de la esclavitud); los mismos valores que orientan al porvenir querido por Dios. Pero podría ocurrir que se cumplier el adagio del estúpido que, cuando el dedo señala a la luna, se queda mirando al dedo... Tal sería lo que sucede al otorgar a los sacrificios el valor que los sacrificios intentan significar; de modo que se cree dar culto a Dios cumpliendo el rito en vez de hacerlo actuando con justicia.

Salomón construyó el templo y la casta sacerdotal monopolizó la administración sacrificial, dedicando una parte de las ofrendas (la sangre y los holocaustos) a Yahvéh y el resto para su propio sustento. El proceso de ritualización del sacrificio quedaba completamente insticuionalizado.

Esta tradición bíblica de los sacrificios rituales es denunciada por los profetas, a partir del siglo VIII antes de Cristo. Por ejemplo: «Detesto y rehuso vuestras fiestas, no me aplacan vuestra reuniones litúrgicas; por muchos holocaustos y ofrendas que me traigáis, no los aceptaré ni miraré víctimas cebadas» (*Amós* 5, 21-22 —siglo VIII a.C.—). o bien: «Añadid vuestros holocaustos a vuestros sacrificios y comeos la carne; pues cuando saqué a vuestros padres de Egipto, no les ordené ni hablé de holocaustos y sacrificios; ésta fue la orden que les di: "Obedecedme, y yo seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo"» (*Jeremías* 7, 21-23 —siglo VII a.C.—).

Retorno al texto evangélico y a los símbolos de la cristiandad

La mencionada crítica profética al ritualismo, con la inherente pretensión de retrotraer la significación del rito a la realidad social, es la que irrumpe, en el texto del *Evangelio* de Lucas que narra la escena de Jesús niño presentado en el templo de Jerusalén. Un profeta y una profetisa, Simeón y Ana, salen al encuentro anunciando cuál va a ser el verdadero sacrificio, la entrega real de ese niño: Va a ser «el consuelo de Israel» (*Lucas* 2, 25), «mesías del Señor» (2, 26), «salvador» (2, 30), «luz para alumbrar a las naciones» (2, 32), «una bandera discutida» (2, 34), «la liberación de Jerusalén (2, 38). El pasaje se convierte en mesiánico: El objetivo de la fe es la instauración del reinado de Dios (consuelo/iluminación/liberación) en la humanidad (Jerusalén/Israel/las naciones). La clave no está en las tradicionales consagración y purificación mediante el rito legal; eso es tan sólo el contrapunto para el reconocimiento del futuro mesías, el que da culto a Dios con su propia entrega.

El mismo texto contrapone, en ese sentido, la Ley y el Espíritu. El cumplimiento de la Ley lleva al rito casi mágico que, derramando sangre de animales, produce la purificación (según el esquema mancha-purificación, o culpa-expiación). El impulso del Espíritu, en cambio, compromete al creyente con el movimiento mesiánico de transformación social (según el esquema opresión-liberación), incluso al precio de la propia vida.

La cuestión de los sacrificios es tematizada por la Carta a los Hebreos, cuando, al plantear cómo salva la fe, descalifica su reificación religiosa. Rechaza la alienación de los sacrificios sustitutorios y de las antiguas instituciones de culto: «Holocaustos y víctimas expiatorias no te agradan (...). Aquí estoy yo para realizar tu designio» (*Hebreos* 10,6-9). Pone como modelo definitivo al mesías Jesús, que da culto a Dios no con sangre de cabras y becerros, sino con la suya propia, entregándose a la liberación humana; y no en el templo, sino en medio de la realida social. Con ello sanciona una alianza nueva y perpetua.

Este cristianismo primitivo traslada las claves de lo religioso (del «culto a Dios») del plano ritual al plano real, postulando así la supresión de las distinciones entre sagrado y profano, clérigo y laico, judío y gentil, varón y hembra, animales puros e impuros (en las que el primer término había sido marcado positivamente). A partir de ahí, la purificación, el perdón de los pecados, la catarsis, aparece como algo ya conseguido, y es otro género de oposición el que se hace pertinente y debe solventarse: sufrimiento/consuelo, hambre/saciedad, injusticia/justicia, ceguera/visión, hipocrecía/sinceridad, opresión/liberación, muerte/resurrección, este orden/el reino de Dios. Se trata de un proyecto positivo de comunidad humana, designio divino, que no se logrará mediante ritos sagrados, sino en la vida real y concreta, por una vía que pasa preferentemente por lo profano, lo laico, lo extranjero, lo legalmente impuro, investidos negativamente a los ojos del sistema establecido.

Resulta coherente con el rechazo de los sacrificios animales el hecho de que los primeros cristianos escogieron símbolos de origen vegetal: como el pan y el vino de la eucaristía (más tarde lo llamarán «sacrificio de la misa»). El «partir el pan» significa el cuerpo de Jesús que se entrega y la entrega personal del discípulo. El «beber el vino» significa la sangre derramada de Jesús y el compromiso del discípulo de dar la vida hasta el final. Pero también en este caso, a través de la historia de la cristiandad, se observa, aparte de la apropiación de los símbolos por parte de una jerarquía sacerdotal (asimilada a la estructura del poder romano desde los emperadores Constantino y Teodosio), un deslizamiento hacia la sobrevaloración del simbolismo en detrimento del referente real, ético y político, al que apunta. Tal sobrevaloración, que convierte el mensaje cifrado simbólicamente en objeto de culto, entraña una resacralización, una sacramentalización sustitutoria de la práctica social mesiánica, tendente a la construcción del reino de Dios, a la que llama el evangelio. No habrá más que un paso de ahí a prácticas tan aberrantes como la venta de bulas de indulgencias para rescatar penas del purgatorio por los pecados individuales; o el cumplimiento por parte de los criados de la penitencia impuesta a los aristócratas medievales por el ministro de la iglesia; o la proliferación de devociones a la Virgen y a todos los santos de la corte celestial. Ahí llega hasta la caricatura lo que es normal cuando el sacrificio se exterioriza, se cosifica, se enajena, eximiendo de la entrega personal al proyecto de Dios en el mundo y legitimando la injusticia reinante.

Análisis de la procesión de La Candelaria

El rito eclesial de la procesión, en la festividad del 2 de febrero, traduce a su modo el episodio evangélico de *Lucas* 2, 22-39, sirviéndose de algunos de los símbolos y convirtiendo en símbolo lo que allí es relato de hechos. La imagen de la Virgen en procesión representa el viaje al templo de Jerusalén. El cortejo de los fieles revive ese viaje o peregrinación, en busca de lo mandado por Dios, si bien reflejando en su ordenamiento la discriminación social entre mujeres y hombres, y la discriminación religiosa entre el clérigo y los seglares.

El par de palomos sujetos a los pies de la imagen reproducen literalmente los «dos pichones —con connotación de pobreza— ofrecidos en sacrificio por María. La diferencia estriba en que aquí no sólo no se inmolan (por la exclusión cristiana del sacrificio ritual de animales en la liturgia), sino que, todo lo contrario, se destaca su inviolabilidad (no se matan ni se comen) dando suelta a una bandada de palomas, que ascienden hasta perderse en el cielo. El signo de la paloma, no obstante, continúa siendo, transformado, clave de

intercambio con Dios: esta ascensión de palomas, «rescatadas», símbolo del hombre o del pueblo liberado, debe correlacionarse con el inverso descenso del cielo de la paloma que simboliza al Espíritu Santo (*Lucas* 3, 21-22). El signo columbino constituye un mediador, que sube y que baja asegurando así la comunicación entre Dios y la comunidad humana: cual verdadera paloma mensajera y paloma de la paz.

Por lo que respecta al rito de las velas encendidas, trasponen el símbolo mesiánico de ser «luz entre las naciones» (*Lucas* 2, 32); las llamas de las velas evocan igualmente las «lenguas como de fuego» (*Hechos de los Apostoles* 2, 3 —escrito por el mismo Lucas—) que se posaron sobre cada uno de la comunidad cristiana apostólica, y que remiten de nuevo al simbolismo de la fuerza del Espíritu Santo, presencia viva de Dios en los creyentes, de cariz liberador. En contraste, la práctica devocional vendrá luego a hacer olvidar el alcance mesiánico, orientado a la construcción del reino divino entre los hombres, destinando la vela encendida a la mano del moribundo, como «una protesta de fe en la inmortalidad».

Todos estos gestos rituales (a veces amalgamados, y por más que no expliciten su significación a nivel consciente y verbal) coinciden en suscitar el sentimiento de confianza en que Dios está con la comunidad, en que la vida tiene sentido y vale la pena. Los cánticos, el repique de campanas y los cohetes airean idéntico mensaje, al tiempo que refuerzan ese sentimiento popular.

Sin embargo, puesto que toda la acción procesional requiere la mediación clerical (el sacerdote revestido de estola y capa pluvial, que reza, bendice, inciensa, reparte las velas y preside la comitiva), cuando la institución eclesiástica se desentiende, los fieles se encuentran inhabilitados para celebrar los rituales de la Candelaria. Se muestra, también respecto al poder simbólico, el grado de expropiación requerido por la institucionalización. Al fallar ésta, como en Guájar Faragüit, sólo les queda la añoranza.

Análisis de la Romería de los Palmitos

Ya he indicado que esta especie de romería, a la que se limita hoy la «fiesta de los Palmitos», seguía antes a la celebración litúrgica. Pero, a diferencia de ésta, hoy perdida, ha sobrevivido hasta la actualidad, sin duda gracias a no depender directamente de la jerarquía eclesiástica. Aunque la romería de los Palmitos conociera mejores tiempos, aún conserva hondo arraigo. ¿Existe alguna relación entre esta romería, caracterizada por la matanza del choto y la extracción del palmito, y la antigua procesión? ¿Puede quizá vincularse con las tradiciones sacrificiales veterotestamentarias? ¿O acaso arrastra vestigios coránicos, herencia de los musulmanes que poblaron la zona varios siglos y convivieron con los cristianos varios decenios antes de ser definitivamente expulsados?

Antes que nada, cabe descartar esa última conjetura, no sólo por la drástica sustitución humana que supuso la repoblación, tras el destierro de los moriscos, sino por algunos elementos simbólicos de la romería. Es verdad que el Corán establece determinados sacrificios de gratitud o de expiación, por ejemplo con ocasión de la peregrinación a la Meca: «¡Llama a los hombres a la peregrinación (...) para atestiguar los beneficios recibidos y para invocar el nombre de Dios, en días determinados, sobre las reses de que El les ha proveído!: ¡Comed de ellas y alimentad al desgraciado, al pobre!» (Corán, 22 27-28; véase también 23, 34; y 5, 95). En otro pasaje dice: «Entre las cosas sagradas de Dios os hemos incluido los camellos de sacrificio (...). Invocad, pues, el nombre de Dios sobre ellos cuando están en fila [para inmolarlos] (...) comed de ellos y alimentad al mendigo y al

necesitado» (*Corán* 22, 36). Estas aleyas, sin embargo, aluden a circunstancias que nada tienen que ver ni con las que enmarcan los preceptos bíblicos de la consagración de primogénitos y la purificación de la puérpera, ni tampoco con la celebración campestre de los Palmitos tal como se realiza. Lo primero parece evidente. Y lo segundo queda demostrado por un hecho muy palpable: El Islam prohíbe repetidas veces el comer sangre (*Corán* 5, 3; 6, 145; 16, 115) e igualmente el beber vino (*Corán* 5, 90-91). Y precisamente ambas cosas constituyen ingredientes importantes en la dieta ritual palmitera, centrada en la compartición del choto frito: la sangre cocida es majada para hacer el aliño, y frita se toma como aperitivo, mientras que las rondas de vino no cesan. Habría, eso sí, una convergencia más general del Corán con la corriente profética bíblica y cristiana en la actitud de desacralizar los sacrificios animales, cuando Mahoma dice: «Dios no presta atención a su carne ni a su sangre, sino a vuestro temor de El» (*Corán* 22, 37).

Para el musulmán como para el cristiano, Dios no es alguien que necesita ofrendas de alimentos, que, al contrario, son dones suyos para el hombre, y para compartirlos con los hambrientos. La interdicción coránica sobre la sangre y sobre el vino marca la diferencia en la elaboración simbólica. Por ello no parecen detectarse vestigios islámicos, y sí, en cambio, resulta fácil descubrir tradiciones bíblicas ensambladas, en el catolicismo popular, tal vez, con costumbres mediterráneas más genéricas. Trataremos de elucidar su significación.

No se trata tan sólo de comer y beber. Hay que desconfiar de simplificaciones como ésta. La aparente simplicidad no basta para inferir el carácter primitivo o arcaico de unos rasgos culturales, por ejemplo los de esta fiesta. Puede ser resultado, como es el caso, de la descomposición de un estado anterior más complejo. Pues no sólo se da evolución de lo simple a lo complejo, sino también de lo complejo a lo simple. Y seguramente permanece más complejidad de la que resalta a primera vista. Con todo, la significación de los ritos se habrá visto afectada, al menos en parte, e incluso podría llegar al trance de su total desarticulación.

La romería/peregrinación/viaje comienza con la salida desde el pueblo hacia los sitios consabidos (para algunos, de hecho, había comenzado antes y más lejos: familiares y amigos que vienen de pueblos cercanos, de Granada, de otras ciudades). Se da una traslación de la población al campo; del entorno de la casa y la calle se cambia al entorno del rellano campestre, la era o el cortijo. El camino constituye una metáfora de la vida, y la vida se hace metáfora de sí misma en la peregrinación, recreando a través de las prácticas simbólicas una abreviatura de su significado, al que pertenece cierta nostalgia del paraíso aún no hallado. En plena mitad de la estación fría (han pasado 43 días desde el solsticio invernal y restan 47 para el equinoccio de primavera), con los frutos del invierno (limones, naranjas, aceitunas) en sazón, y los frutos del verano en flor (almendros y frutales), la comunidad humana se reúne con la naturaleza trabajada por ella, para celebrar el sentido de la vida, latente en la renovación natural y sociocultural.

Que la vida sigue es una constatación inmediata, percibida en todo el contexto, y por antonomasia en las especies sacrificadas como alimento compartido: hay chotos y pollos, es decir, los rebaños y las aves siguen criando; hay palmitos, esto es, las plantas vuelven a retoñar; animales y vegetales aseguran la nutrición humana, la adaptación básica de la sociedad a la naturaleza. Se vive, por tanto, de alguna manera, una vuelta a los orígenes y a la vez un preludio del paraíso; no un imposible regreso a la naturaleza, puesto que se va cargado de inventos culturales y a un campo colonizado palmo a palmo desde hace milenios. En realidad, no se trata tanto de la naturalización del hombre como de demostrar la humanización de la naturaleza, mediante la renovación de variados modos de integración social, socioecológica y tecnoecológica.

Significados tecnoeconómicos

Aparecen tres grados de vida que dan vida a la comunidad, compartiéndose y comunicándose de diferentes formas: vida vegetal, vida animal, vida humana. La consecución de las tres entraña dificultades, resueltas culturalmente. En efecto, la cultura depara la ocasión y los medios para excavar el palmito soterrado, para facilitar el parto de la cabra o comprar el choto, para entablar relaciones de pareja.

El palmito constituye un alimento de naturaleza vegetal, pero no cultivado sino silvestre; crece en el seno de la tiera —en el mundo subterráneo—; para extraerlo y pelarlo basta con herramientas simples, sin necesidad de emplear más energía que la muscular humana; se consume crudo, sin asarlo ni cocerlo. El comer palmitos muestra cómo, en último término, la naturaleza nutre al hombre con alimentos de su seno. Representa el modo de subsistencia más arcaico: la recolección paleolítica, vinculada al reparto igualitario. Si bien este modo queda integrado con otros niveles tecnoeconómicos más avanzados —que se le subordinan operativamente— al utilizar un pico de hierro para cavar y una navaja para mondar; y también por el hecho de ser una fuente nutricia suplementaria, con respecto a la principal, que es la ingestión de las proteínas animales del choto.

El matar el choto, por su parte, nos evoca otro modo de subsistencia: el pastoreo, la cría de ganado, así como las artes de inmolarlo y cocinarlo, todo lo cual requiere herramientas y técnicas más complejas, incluyendo la energía del fuego de leña. El sacrificio y la hoguera en un pasaje agreste resultan algo perfectamente preneolítico, pero este tipo de subsistencia aparece, igualmente, inserto en niveles superiores, agrícola e industrial. El choto no es asado sino frito (predigerido así en la sartén). Para ello se usan instrumentos producidos industrialmente y se necesitan, ajos, pimientos, especias y aceite, fruto de una agricultura avanzada. El chivo puede provenir del rebaño propio, o del intercambio, o de haber sido comprado —con lo que incide el mercado—. El jifero que sacrifica (aunque luego prosiga cada familia descuartizando el animal y picando la carne) fue, en varios casos, la misma persona, lo que manifiesta una incipiente especialización extrafamiliar del trabajo; aunque cada familia o grupo actúa con una fundamental autosuficiencia: ellos matan, guisan y consumen; no comen en restaurante; no compran la carne en carnicería. Cuando en lugar de choto se prepara pollo, éste conserva, en principio, las mismas denotaciones que el sacrificio de aquél. Pero hay diferencias observables (el choto es un mamífero, el pollo un ave; el primero, animal de superficie terrestre, el segundo aéreo —aunque incapaz de grandes vuelos—). Además, connotan desigualdades económicas y sociales: El choto se asocia con el rico, bien asentado en la tierra; el pollo lo llevan los pobres, que precariamente «están en el aire», o «viven de aire». Otras veces la distinción choto/pollo expresa la existente entre adultos y niños o gente joven.

De manera complementaria enriquecen la dieta otros productos de origen agrícola y ganadero: naranjas, mandarinas y aceitunas, pan y vino, tapas de morcilla, chorizo y jamón. Su elaboración es predominante artesanal, y hasta casera (como ocurre a menudo con las aceitunas, la morcilla, el chorizo, el jamón, el vino).

La división del trabajo se atiene a una asignación de tareas según sexo y edad, en el seno del grupo familiar o de amigos. Sólo la actuación, ya subrayada, de matarife hace presente una especialización que es carismática más que institucional, y que apunta a una división propiamente social del trabajo, equivalente al nivel de *jefatura*. Sin embargo, lo más sobresaliente es la división de las tareas en masculinas y femeninas, a cargo respectiva y primordialmente del padre y de la madre, ayudados por los hijos mayores del

mismo sexo, mientras que los niños y niñas miran a ratos, o se van a jugar. Es propio de hombres desenterrar el palmito y descortezarlo, buscar leña para el fuego, matar el choto, desollarlo, descuartizarlo y trocearlo. Pertenece a las mujeres encender el fuego, matar el pollo, desplumarlo, partirlo y guisarlo, preparar el aliño, marear el choto y freirlo. Estas habilidades respectivas marcan la interdependencia, la complementariadad y la reciprocidad dentro de cada grupo. El tipo de intercambio es, por tanto, recíproco, y se extiende a los amigos o conocidos que se acercan, convidándolos con liberalidad. La bota o la garrafilla de vino que pasa de mano en mano lo significa a la perfección.

Significados sociopolíticos

Más allá de esta articulación de tareas en torno a un eje sexual, se pone en juego una red más complicada de relaciones sociales y políticas, que se extiende por varios ejes y planos.

La relación entre la generación adulta y la que aún no lo es (desigualdad provisional, debida a la edad) entraña una dimensión pedagógica. Espontáneamente se lleva a cabo una enculturación o socialización nada coactiva: los niños presencian, muy interesados, la extracción del palmito, y con menor frecuencia la inmolación del choto; pero, ante todo, los progenitores dan de comer y los hijos reciben la comida; los que ahora dan, de pequeños habían recibido; los que hoy reciben darán cuando sean padres. De manera que se instaura y reproduce una reciprocidad directa que podríamos llamar intergeneracional.

Por otro lado, la condición sexual, basada en diferencias bioculturales, abre la puerta permanentemente a la relación erótica, en un sentido más genérico y difuso, o más específico. Hay tareas, como ya he mencionado, de macho y de hembra. Se aprenden juegos de niñas y de niño. Los matrimonios consagran la complementariedad intersexual en múltiples dominios de la convivencia. Los y las jóvenes que ligan, se enamoran o se ponen novios —según dice— descubren las experiencias más íntimas de reciprocidad amorosa. El análisis encuentra, tanto en el palmito como en el choto, elementos simbólicos de carácter erótico: uno de ellos es el rabo del choto (frito como un trozo más), del que se sentencia «el que se come el rabo es alcalde»; otro, no tan aparente, son las hijuelas del palmito que se ofrecen a las mocitas, «primero a las niñas» —exclaman—. No hace falta ser freudiano para admitir que la forma del rabo suscita connotaciones masculinas, ni que la asociación con «ser alcalde» simbolice el hombre más destacado, o el más hombre (también se cuenta allí que el choto frito da potencia sexual). En el otro polo de la oposición, la concavidad de la hijuela, adherida el troncho del palmito y de él desgajada, se presta a una larvada connotación femenina. Ambos, rabo e hijuela, coinciden en que tienen poco que comer y mucho que significar. Y significan veladamente relaciones entre hombre y mujer. El rabo cocinado por la mujer lo ofrece ésta a los hombres entre quienes está en juego quién va a «ser alcalde». La hijuela, en cambio, extraída por el hombre es ofrecida a mujeres. Se trata, por lo demás, de una oferta irónica, pues cada sexo ofrece lo que desearía recibir: la mujer da al hombre un símbolo varonil; el hombre da a la mujer un símbolo femenil. Tal vez sea esa ironía latente la que explique las risitas que desencadena la tesitura de dilucidar para quién será el rabo, o para qué niña será la hijuela.

Por último, las relaciones entre iguales o propiamente «políticas» oscilan entre la verdadera igualdad de los amigos y la desigualdad de los ciudadanos, separados en ricos y pobres. La amistad equipara a los forasteros con los paisanos, integrándolos en la fiesta. Parientes que viven fuera llegan también para participar en la celebración. Pero, sin

mencionar a los que no salen de romería (algunos por falta de recursos para matar un choto), se notan diferencias significativas entre unos grupos y otros. Es bien cierto que todos comen palmitos —a este nivel, la igualdad es completa—, pero no todos comen choto, porque es caro. Algunos llevan pollo. La oposición choto/pollo traduce la oposición *rico/pobre*. Por encima del igualitarismo ritual, y con mayor fuerza que la igualdad jurídica formal, se trasluce la realidad de las clases sociales y la jerarquía económica en el mismo meollo del rito —que así nos habla de la sociedad—. Es innegable que el palmito resulta realmente democrático, pero representa un alimento frío, más simbólico que real, pues lo que sacia materialmente es la comida caliente; y ésta discrimina entre el choto de los que pueden y el pollo de los que no. Y más allá de éstos, aún quedan los marginados, que también entablan sus peculiares vínculos con la fiesta: Exponente suyo es el gitano que pasó comprando las pieles de choto. El escalón sociopolítico más bajo lleva a cabo un extremo aprovechamiento de recursos. En otro tiempo se tejían cestos con las hojas más tiernas de palmito (hubo una señora mayor que nos hizo una cestina como desmostración). De modo que curtirán el pellejo del choto para diversos usos, como se trenzaban las palmas para hacer cestos (cosa que cuadra con lo de «gitanos canasteros»; con ello, los mismos desechos del festejo vuelven reelaborados al mercado, integrando colateralmente a los desposeídos, tanto en el orden ritual como en el real.

Desde el punto de vista sociopolítico, es decir, de la organización y los organizadores de la romería de los Palmitos, el modelo resulta básicamente igualitario, autogestinario. La tradición se revive sin intervención oficial, sin comisión de fiestas y sin mayordomía. Cada familia o grupo actúa autónomamente, ejercitando un poder diseminado, apoyado en la costumbre popular. A cada segmento social le compete la decisión de participar en la fiesta y la gestión de todo lo necesario. El poder de las instituciones locales se inhibe, limitándose el ayuntamiento a declarar el día no laborable; en realidad, se eclipsa durante la fiesta. Por ende, sólo funcionan allí unidades o segmentos sociales, similares a clanes (como grupos de familias, o familias ampliadas), y asociaciones informales (pandillas juveniles, sobre todo); es decir, una organización que recuerda la estructura tribal. No está centralizada la celebración del rito, puesto que (aparte la sincronización, el ambiente festivo y el sentimiento general de alegría) cada grupo es autosuficiente en lo económico y en lo simbólico de la celebración. Aunque, al mismo tiempo, no cesan los contactos o visitas entre grupos, y la confluencia común, entrecruzada, en los juegos y en el baile.

Con todo, las interferencias del trasfondo social de la fiesta, de una sociedad de clases, imprimen inevitables deformaciones a la estructura básica igualitaria, sobreañadiendo significantes que marcan la jerarquía de posición y prestigio social (reunirse con el cortijo y no en medio del campo, matar un choto y no un pollo, ostentar mayor abundancia, etcétera). Es verdad que las familias más influyentes no pueden imponer a otros su poder, en lo que antañe a la celebración festiva; pero remarcan indirectamente, también a través de ella, el poder que ejercen en la vida real.

Significados axiodeológicos

Todas las secuencias celebrativas del día de los Palmitos despliegan indisociablemente una actividad empírica y una emisión social de mensajes, que constituyen la ideología inherente a la fiesta. En ella se intercambian ideas y valores, que serán más o menos cotizados socialmente, es decir, que alcanzarán cierto grado de reconocimiento

social, o de rechazo. En primer término, destacarán los valores e intereses que están en consonancia con el intercambio recíproco y con el igualitarismo popular, reforzando una axioideología que podemos denominar *vernácula*, tan compartida y connatural como la lengua materna, en la que todos y cada uno son competentes. Así, el uso de herramientas y técnicas convivenciales, que cada grupo controla para satisfacer sus necesidades, para comer y beber —sobrevalorando el choto y exaltando el vino—; la comunidad recíproca en la conversación, en el cante y el baile, en los juegos, en la sexualidad difusa o de las parejas; la emulación por la generosidad en convidar a los allegados y visitantes; el orgullo de organizar autónomamente la fiesta, una fiesta centrada en ellos mismos (dejando a la sombra el mercado y la autoridad); todo eso viene a reforzar la conciencia de identidad popular. La vida de la comunidad, y más aún la experiencia de que está dotada de sentido, es renovada por obra propia. Los valores «sagrados» (separados) propios de las instituciones económicas, políticas y religiosas quedan conjurados por un lapso de horas, mientras buscan afirmarse —a contrapelo de las presiones tendentes a su deformación— los valores autóctonos.

La experiencia del sentido de la vida recorre todo el desarrollo festivo y cobra realidad preeminentemente en las acciones rituales, sin que sea imprescindible tener conciencia de ello, ni saber dar una explicación verbal. Al igual que un modo de ver la vida plasmado en el modo de vivir puede resultar satisfactorio, con independencia de su análisis objetivo. Una de las claves principales de ese sentido estriba en el tema de las primicias/primogénitos, que, además, enlaza la romería con la antigua procesión y con los textos lecionales de la misa —más arriba consignados—. Resalta una analogía entre figuras de diversos planos (social, artesanal, vegetal, animal, sexual): Virgen primípara, el niño Jesús primogénito, las velas encendidas, las palomas liberadas, el palmito no cultivado, el choto sin criar, las mocitas y mocitos... representan, a su modo, símbolos de la vida naciente y renaciente, hasta el punto de que se podrían sustituir uno por otro, sin variar el significado, o transformarse uno en otro. El diccionario recoge una acepción de *palmito* como «cara de mujer»; de alguien recién limpio se dice que «está como un palmito». A las mocitas más jóvenes se les llama «niñas» y, en ocasiones, se alude a ellas como «chotillas». De los enamorados se comenta que están como «tortolitos» o como «pichoncitos». Sin embargo, estas sugerentes analogías no bastan, puesto que es la textura narrativa o ritual la que engendra significaciones. En este enfoque, se reencuentra un isomorfismo entre los diversos planos: La Virgen presenta a Jesús en el templo: ofrece dos pichones a los sacerdotes: la comunidad cristiana ofrenda velas encendidas a Dios: suelta palomas al aire: los hombres aportan palmitos al grupo: las mujeres preparan choto para todos: los mozos y mozas se cortejan mutuamente. Cada uno de estos enunciados traduce a su modo la idea del sacrificio, de la entrega, y la idea de promesa de vida. Las primicias de diverso orden o la virginidad como primicia expresan posibilidades por realizar, a las que se asigna un destino. Este destino, que les confiere un sentido, entraña, no obstante, un sacrificio (con la doble cara de renuncia y entrega) en beneficio de la vida, e incluso, habría que precisar, de las formas superiores de vida, de los valores superiores de la vida humana. Así, el palmito es descortezado, el pollo es matado y desplumado, el choto es inmolado y despellejado, para la comunidad humana; como los novios comienzan «pelando la pava» para llegar a entregarse uno a otro y dar vida a nuevos seres. La consagración de los primogénitos, como la ofrenda o la suelta de pichones que la suple, como las velas encendidas que se consumen, tiene por destinatario a Dios, o lo que es lo mismo, en términos prácticos, el cumplimiento de la ley de Dios, que sería la norma social suprema, garantía de la promesa, es decir, de que Dios sostendrá al pueblo, lo salvará, le dará un futuro. En

efecto, el primogénito o la primicia constituye realmente el anticipo y la promesa del futuro. El problema radica en la polivalencia del simbolismo generado a partir de ahí. No puede tratarse sólo del cíclico renacer de la naturaleza —que aparece subordinada al hombre—. Pero tampoco de la mera reproducción social, conforme a las leyes establecidas. El sentido simbólico conlleva —aunque oscurecido— un mayor alcance, según se desprende, en el texto lucano, de la irrupción imprevista de los profeta Simeón y Ana, que anuncian al primogénito Jesús un destino mesiánico, al tiempo que surge la susodicha contraposición entre la Ley y el Espíritu. La nueva clave da un sentido mesiánico al sacrificio: presenta a Jesús empujado por el Espíritu, entregándose por la instauración del reino de Dios, por la liberación de la humanidad, en lo que estriba el proyecto de Dios; por ello es crucificado, muerto y sepultado; y Dios lo resucita en cumplimiento de su promesa. De manera que la resurrección introduce una nueva categoría interpretativa del sentido de la vida. Emerge, sin duda, de los significados precedentes, pero proporciona una óptica para reinterpretarlos retrospectivamente, desde el proyecto salvífico divino. Este proyecto divino mira a un futuro para el hombre, y se reduce a él, en la medida en que el futuro reino humano haga realidad el proyecto divino.

En línea con esta oferta de sentido, compartir los palmitos o el choto sacrificado significa humanizar la vida vegetal y animal, integrando la naturaleza en la cultura y consolidando los lazos humanos, de forma homóloga a como «consagrar a los primogénitos», «amar al prójimo», o vivir a impulsos del Espíritu, significa la posibilidad de elevar lo humano a lo divino, propiciando la liberación/salvación/divinización de la comunidad humana. A lo cual habría que añadir la intertraducibilidad entre ambos niveles. La entrega a Dios se traduce en entregarse unos a otros, aplicando los bienes naturales y culturales a la satisfacción de las necesidades humanas. Donde se cumple esto está presente la nueva humanidad, el proyecto/designio/voluntad de Dios. La vida tiene un sentido a la vez antropocéntrico y teocéntrico: el reino de Dios es para el hombre, y el hombre está llamado al reino divino.

La promesa de vida y libertad aparece ligada al dar la vida al otro o por el otro, es decir, a una ética de la *donación* (sobrepasando toda ética legalista del mandato o de la obligación).

Se da a entender —y éste sería el mensaje expresado a través de diversos códigos— que dar y darse al otro, a la comunidad, al compañero, a Dios, es lo que confiere sentido a la existencia. No retener para sí, sino compartir con los demás, como se hace con los palmitos y con el choto frito, como hacen entre sí las parejas de enamorados, como hace la Virgen María al presentar a su hijo en el templo, y el Mesías que se entrega en la cruz. La reciprocidad constituye la regla de este intercambio basado en el don.

El relato bíblico hace entrar al mismo Dios en el circuito de la reciprocidad. El es el primero en dar y prometer: crea al hombre (Adán y Eva) y la da hijos, salva a Noé del diluvio, bendice a Abraham como padre de un gran pueblo, libera a Moisés y a los israelitas, envía sus profetas a la humanidad, le entrega a su propio Hijo. Y es notorio que, en todos esos contextos, se suscita el tema, con sus variantes, del sacrificio para dar culto a Dios, o lo que es lo mismo: para obtener el valor de salvación, para conferir sentido a la vida. La generosidad divina precedente es la que invita a la generosidad humana, cuya respuesta está simbolizada en el sacrificio. La oferta de sentido emplaza a dotar el sentido; aunque esta operación llegue a confundirse, reificarse y hasta pervertirse en modos históricos enajenantes; aunque el mismo espíritu mesiánico/cristiano llegue a extraviarse en la historia de las iglesias.

Todo sacrificio/entrega/don lleva implícita la idea de alianza, o mejor, el contexto de

una alianza. Y la alianza comporta siempre una promesa de salvación, condicionada al cumplimiento del proyecto apuntado por Dios: un proyecto de humanidad, de pueblo, de comunidad. Por ello, cuando se dice que el «sacrificio» media para restituir el vínculo del hombre con la totalidad —en la que se encuentra el sentido— no basta entenderlo en una clave cósmica o naturalista (la «unidad con la naturaleza») ni en una clave mística (la unión espiritual con la divinidad), sino que hay que destacar ante todo, irreductiblemente, la clave social e histórica. El sacrificio ritual compendia en símbolos la entrega real que debe mediar en la realización de un proyecto de humanidad de signo utópico y escatológico. Sus efectos en la experiencia humana los conceptualizan los textos en términos muy variados, no sinónimos pero sí como «alelos», es decir, que ocupan el mismo lugar en la estructura significativa; por ejemplo: la purificación de la impureza o mancha, la expiación de la culpla, la salvación del diluvio o del castigo, el consuelo del sufrimiento, la liberación del pueblo de la opresión, la bendición frente a la miseria, la herencia de la tierra prometida, el ser pueblo de Dios, la justicia y la paz, la bienaventuranza, la iluminación en medio de las tinieblas, la curación de la enfermedad, el perdón de los pecados de las tinieblas, la curación de la enfermedad, el perdón de los pecados o de las deudas, la reconciliación de la enemistad, la redención de la condena, la resurrección de la muerte, la vida definitiva, la gracia o favor de Dios, el reino de Dios, la visión de Dios, la Jerusalén celestial, la filiación divina, la nueva humanidad... Tales son los innumerables nombres del sentido: las acciones divinas.

Lo que da sentido a la existencia humana pasa por el cumplimiento del deseo, plasmado en proyecto, concebido como promesa. Todo deseo/proyecto/promesa brota de una falta, llega a contornear un «espacio vacío» (utopía), una ausencia llamada a colmarse, en la confianza de que hay latentes posibilidades de lo verdaderamente humano, incluso de lo radicalmente nuevo, y de lo divino. Por eso no es que el hombre tenga que dar razón de la existencia de Dios, sino que recurre a él para dar razón de su propia existencia. Y llama a Dios a lo que, mirando al pasado, al presente y al futuro, da sentido a la vida humana. Aunque la experiencia de sentido bien pudiera darse como experiencia sin nombre, inmediatamente actuada y vivida.

El fin de la Fiesta Popular

Debería desterrarse el prejuicio de que el pensamiento sólo reside en sus formulaciones verbales o en los textos escritos. Hay mucho pensamiento que se encuentra encarnado en el modo de vivir, en la acción, en la secuencia ritual o simbólica. Una insospechada riqueza del pensamiento popular, que anida en las representaciones colectivas, cobra vida y se expresa en las imágenes, en el lenguaje sensorial del rito, en la acción comunitaria. La acción aparece como una forma de conocimiento, quizá la más radical. Los relatos míticos lo traducen en otra clave simbólica. Así, cabe decir que el conocimiento de Dios —supremos signo del sentido— no está en los enunciados referidos a él, sino en la acción conformada al proyecto divino, de la que el texto es tan sólo significante vacío y residual.

El festejo de los Palmitos articula, como se ha visto, varios niveles de «sacrificio», vegetal, animal y humano, a través del cuál se alcanza la comunión simultánea con la naturaleza que renace, con los otros seres humanos, con el tiempo histórico anudado a tradiciones religiosas. En ellas se inscribe el ritual palmitero, y ellas coadyuvan a esclarecer su interpretación. Desde ahí, el quicio de la historia humana estriba en el culto/consagra-

ción a Dios como proyecto de salvación. Su plasmación bascula hacia la ritualización, que desrealiza históricamente el proyecto salvífico, o bien hacia la realización histórica que lo desritualiza. Se trata de la misma oposición que contrapone, en el texto originario de la fiesta de la Candelaria, la ley y el templo, que estipulan un rito de expiación, sacralizando y cosificando las condiciones soteriológicas, y, por otro lado, el Espíritu y los profetas que, fuera de la institución, por encima del templo y la ley, señalan otra vía: la entrega real por los otros, como proyecto mesiánico abierto, incosificable. La crítica al ritualismo conduce a la propuesta de una comunión entre hombre y Dios que se realiza en la comunidad de los hombres: amar a Dios se traduce en amar al prójimo; el culto divino es la práctica de la justicia, de la solidaridad, de la liberación de los oprimidos.

Más acá de ese trasfondo tradicional cristiano, la actual romería del día de los Palmitos constituye un caso de transición desde un rito institucional eclesiástico a un rito absolutamente popular. No se celebran ya la procesión ni la misa que en otros tiempos precedieron a la romería. Y ésta, desvinculada de su legitimación oficial, ha quedado como huérfana y abandonada a su suerte. En consecuencia, el sacrificio del choto se ha emancipado del todo del contexto «sagrado». A diferencia de los sacrificios de animales recordados en los textos litúrgicos, aquí ya no se inmola en el templo, ni para alimentar a Dios y a sus sacerdotes, sino para dar de comer al grupo humano. Con ello, varía el significado, y hasta parecería esfumarse el sentido «religioso»; pero, paradójicamente, en lugar de perderse, recupera un momento nuclear de su verdad: la satisfacción de necesidades de la comunidad convertida en signo elocuente de que la vida tiene sentido, al mismo tiempo que simboliza el sentido que tiene la vida.

Los ecos de esta sensibilidad, a pesar de todo, corren el riesgo inminente de apagarse. En una sociedad como la presente, es de temer que unas fiestas así, sin soporte institucional, vayan extinguiéndose poco a poco, perdiendo su carácter crespuscularmente popular y cristiano. Ocurrirá en la misma medida en que las motivaciones populares espontáneas sigan siendo reconducidas y recodificadas por el modo de vida mercantilizado, individualista e insolidario; salvo que fracasaran estrepitosamente, en su proyecto de imponer una falsa identidad universal, la televisión, la discoteca y el automóvil que transporta de una a otra. En la ideología que sustentan estos inventos tropieza hoy la fiesta popular —no el espectáculo— con su peor enemigo.

El Folklore Andaluz. Revista de cultura tradicional, núm. 3 (1989)

DISTINCIONES SEXUALES EN EL RITUAL MORTUORIO DE MONTEROS (1)

Stanley BRANDES
Universidad de California, Berkeley

La literatura reciente sobre el ritual religioso aunque es variada y compleja aparece dividida en dos campos distintos: uno pone énfasis en el estado de liminalidad o inversión, la suspensión temporal de las normas de conducta y expectativas que guían la existencia cotidiana; el otro ilustra una consonancia entre representaciones rituales y símbolos culturales que domina la vida de cada día. En este ensayo presentaré una situación que responde, al parecer, al segundo tipo de interpretación. Los rituales mortuorios en el sudeste español parecen operar, desde la perspectiva de Geertz, como *modelos de* y *modelos para* mantener roles masculinos y femeninos (Geertz, 1966; Ortner, 1978). Tradicionalmente y hasta mediados de los años 70, no sólo los símbolos sexuales claves recibieron una expresión exagerada y condensada en las ceremonias mortuorias sino que incluso los participantes en las ceremonias fueron obligados a adherirse a reglas de un solo sexo en el cumplimiento de sus deberes rituales. De un modo similar el cambio ceremonial en el sudeste español ha tenido lugar siguiendo el cambio social. En el período en que las distinciones sexuales eran socialmente evidentes fueron una característica esencial en los rituales mortuorios; al desaparecer estas distinciones de la vida actual, también desaparecen gradualmente del ritual. Un análisis de las ceremonias mortuorias en esta parte del mundo nos puede permitir incluir que o bien el cambio ritual refleja cambios sociales fundamentales o que anticipa el cambio social al proporcionar a los segmentos más progresista de la sociedad una oportunidad para la innovación.

En este ensayo intentaré demostrar por qué esta conclusión a pesar de su atractiva simplicidad no es correcta. Al examinar varios tipos de ritual mortuorio, específicamente funerales y el día de Todos los Santos, trataré de mostrar lo inadecuado de considerar que las modificaciones en la conducta ceremonial masculina y femenina provienen de cambios en las normas y expectativas cotidianas de los respectivos sexos.

Monteros

Situada a unos 450 km. al sur de Madrid, la comunidad que yo llamo Monteros es un típico pueblo Agrícola de Andalucía. Entre los aproximadamente 7.000 habitantes del pueblo se encuentran braceros, burócratas, tenderos, artesanos y grandes propietarios.

Esta diversidad ocupacional enmascara el hecho de que durante décadas la economía del pueblo es y ha estado basada casi enteramente en el cultivo y elaboración de la aceituna. Hasta muy recientemente la jerarquía social ha estado unida a la propiedad de los olivos. A pesar de la baja del valor de producción de aceituna que tuvo lugar en los últimos años de la década de los 70, las distinciones de estatus dentro de la comunidad continúan, si bien están basadas en la tierra en menor medida que antaño.

Para la gente de Monteros las distinciones sexuales han sido, al menos, tan importantes como las de clase. En 1975-76 yo descubrí una perfecta consciencia de los atributos sociales y personales que supuestamente diferenciaban a los hombres de las mujeres (Brandes, 1980). Entre estos atributos, y clave para mi análisis, fue una doble y rígida moral sexual por la que los hombres desarrollaban su existencia fuera de la casa, en lo que se considera la esfera pública, mientras la mujer está estrechamente asociada y muy unida al hogar, la esfera doméstica. Esta distinción en el comportamiento sexual fue una característica del ciclo de vida. Por tanto los padres regulaban estrechamente las actividades de las adolescentes; las jóvenes estaban sujetas a reglas estrictas sobre con quién y cuándo se podía relacionar una. Además las chicas han tenido a su cargo un número considerable de responsabilidades caseras. Por el contrario, los adolescentes varones han sido relativamente libres para trabajar fuera de la casa, mantener relaciones sexuales y vagabundear por el mercado, bares, plazas y otros locales públicos. La diferenciación sexual fue igualmente marcada al final de la vida. La duración y rigidez del luto fue mucho mayor para las mujeres que para los hombres, una circunstancia que virtualmente impidió a las mujeres en general y a las viudas en particular cualquier actividad fuera de la casa o la iglesia. De un modo similar, a pesar de que el segundo matrimonio ha sido mal considerado, los viudos casi siempre encontraron una segunda pareja mientras que las viudas han estado condenadas a una vida de abstinencia sexual.

Un cambio drástico en las relaciones entre hombre y mujer, al igual que en casi todas las esferas de la vida española tuvo lugar a la muerte de Franco en noviembre de 1975. No sólo se acabó con la severa censura de la prensa y los medios de comunicación lo que permitió la difusión de la moral sexual que imperaba en el resto de Europa, sino que además hubo una mayor información sobre control de natalidad y una mayor facilidad para adquirir anticonceptivos que incrementaron las oportunidades de relaciones sexuales pre y extramaritales sin una permanente consecuencia. Además, con la introducción de la democracia política que siguió al régimen de Franco, se produjo una valoración de igualdad entre los sexos. La plétora de partidos que han surgido en los últimos años han aireado sentimientos feministas, sin duda en parte estimulados por los esfuerzos de los candidatos para ganar votos entre sus votantes femeninas (2).

Y también, durante la última década de la era de Franco, el sistema educativo fue poco a poco preparando a la mujer para desarrollar un rol público en la vida española. En pueblos de la ruralía como Monteros, todo el mundo empezó a asistir al menos a la escuela primaria y cada vez más la secundaria y también a los estudios técnicos. Antes de los años 60 sólo la gente de relativamente buena posición tenía acceso a la educación fomal. La gente de la clase obrera de ambos sexos había estado demasiado ocupada en buscarse un modo de vida como para dedicarse a los que ellos consideraban una actividad no-utilitaria. Las mujeres de la clase alta, educadas mediante clases particulares en sus propios hogares, carecían de títulos que les hubiera permitido entrar en el mercado de trabajo. En Monteros, el porcentaje de analfabetismo femenino, a pesar de ser constantemente más alto que el de los hombres de la pasada generación, ha disminuido de un modo drástico. La total escolarización de los últimos años de la década de los 70 ha empezado

a suavizar las condiciones sociales que impidieron la participación femenina en la vida pública.

La escasez de trabajadores originada por la emigración masiva del campo a la ciudad ha tenido un impacto similar. Dado que la incidencia de la emigración masculina ha sido mayor que la femenina, hoy se está en mejor disposición para emplear a mujeres de lo que fue el caso antes de 1965. Mientras antes los hombres eran contratados como oficinistas o secretarios, hoy son las mujeres las que ocupan estos puestos. La mujer ha empezado a asumir las labores masculinas tradicionales en la cosecha de la aceituna ya que no hay suficientes hombres para llevar a cabo estos trabajos.

Para medir el impacto que estos cambios sexuales pueden o no tener en el ritual mortuorio de Monteros, voy a examinar las dos instituciones más importantes dedicadas a la celebración de la muerte: los funerales y el día de Todos los Santos. Estas situaciones contrastan una con otra en el sentido en que, tradicionalmente, los roles sexuales rituales fueron relativamente bien definidos en ambos casos, siendo los hombres los más asiduos participantes de los funerales y las mujeres las más involucradas en el día de Todos los Santos. Mostraré además cómo, en los dos casos, la participación de ambos sexos indistintamente es cada día más frecuente. Terminaré con una consideración de las razones que existen más allá de este cambio y del modo en que este cambio se relaciona con las alteraciones de los roles sexuales en general.

Funerales

Fue probablemente Hertz (1960) el primero que apuntó que debería hacerse una distinción entre por un lado la abrupta realidad biológica de la muerte y por otro la percepción cultural de la muerte como un procedimiento lento y gradual que se extiende más allá del punto en que los procesos del cuerpo dejan de funcionar. Como ha escrito más recientemente María Cátedra sobre el caso de los vaqueiros de Alzada, «el paso de vivo a muerto es un complejo proceso» (1988:385). En Monteros la organización social del velatorio, el funeral y el entierro se basa en la presunción de que el difunto es consciente de lo que pasa. Como me indicó el encargado de un comercio, de clase media y culto: «Se cree, y nosotros creemos, que la persona muerta ve y existe... Nosotros creemos que el difunto nos mira». Cualquier análisis del ritual mortuorio debe tomar en cuenta esta persistente presencia social de los que han muerto, cuya alma se supone toma cuidadosa nota de las actividades llevada a cabo en su provecho.

Blauner ha observado que en la muerte, «Hay una incongruidad de estatus inherente en el frecuente cambio abrupto de una persona que más o menos habla o responde a otra inactiva y muda. Esta confusión hace muy difícil para los vivos el cambio en el modo de interacción con el recién fallecido». Si Blauner es correcto, como creo, esto significa que en una sociedad como en Monteros cuya adhesión a los roles sexuales apropiados proporciona la principal base de la moralidad, la mujer y el hombre deberían ser tratados de un modo diferente cuando mueren. Así en Monteros, como en toda la península, una muerte se anuncia a través de las campanas de la iglesia; doce lentas campanadas en el caso de una mujer, trece para un hombre (3). Para amortajar a un cadáver invariablemente existe un familiar cercano masculino que dirige la operación cuando es un hombre el muerto; cuando la muerta es una mujer son sus parientes femeninas las que llevan a cabo la labor si bien puede asistir en algunas ocasiones un hombre debido a su fortaleza para alzar o dar la vuelta al cadáver. Esta división de la

responsabilidad proviene directamente de las normas de la modestia que estipulan que los parientes consanguíneos del sexo opuesto deben permanecer completamente cubiertos en presencia unos de otros. Por tanto en el momento en que una persona en Monteros se muere, las distinciones de sexo ejercen una influencia poderosa sobre el curso de estas actividades rituales (4).

La «vela», como se denomina localmente al velorio, tiene lugar inmediatamente después de la preparación de la mortaja. En esta ocasión la división sexual de los veladores —parientes cercanos y distantes, amigos y vecinos— es evidente a primera vista. Las mujeres se sitúan en la habitación donde se encuentra el cuerpo en donde rezan por el difunto y en ocasiones lloran con dolor su muerte. En su proximidad física con el difunto, las mujeres demuestran la misma clase de consistencia, afectuosa dedicación y cuidados que muestra por sus familiares vivos que están enfermos o con problemas. Sentadas en la habitación, las mujeres también pasan su tiempo en el velorio en el interior de la casa, algo que concuerda con su rol de seres domésticos por excelencia. Y también, su llanto refuerza la imagen popular de las mujeres como seres sin control en sus emociones.

Por el contrario, los hombres se sientan en el salón de la casa, o en la cocina si la casa es tan humilde que no tiene un lugar separado. Están pues situados en la habitación más concurrida, la situada en o más cerca de la puerta de salida. Es apropiado para los hombres, que pasan la mayor parte de sus vidas frente al público, que ocupen el lugar también más público de la casa durante la vela. A diferencia de las mujeres los hombres pasan su tiempo en el velorio en una conversación simple y decorosa; ni lloran, ni rezan, ni velan el cuerpo. Los hombres que a lo largo de Andalucía (Gilmore y Gilmore, 1979) son considerados menos domésticos por naturaleza que las mujeres y por tanto mantienen una relación más distante hacia el hogar y la familia, juegan un rol en el velorio que proviene claramente de los conceptos de masculinidad vigentes en el pueblo. Su relativo control personal está también en consonancia con las imágenes masculinas locales.

La vela termina al comenzar el funeral, conocido coloquialmente como «entierro», que tiene lugar en la iglesia parroquial a la que es transportado el cuerpo. Algunos hombres de los asistentes colocan el cuerpo en una caja mortuoria que es llevada por seis de ellos, normalmente parientes lejanos del fallecido, hasta la puerta de entrada de la iglesia. Allí se encuentran reunidos varios cientos de personas, todos hombres, para participar en la ceremonia. A partir de este momento y hasta que se da tierra al cadáver, que es cuando termina formalmente el funeral, son los hombres los únicos participantes visibles del drama ritual. Las mujeres que desean demostrar su pena o consolar a los familiares en duelo lo hacen reuniéndose en casa del fallecido donde se encuentran además los parientes de sexo femenino. El luto —el duelo en sentido formal— ha comenzado para estas mujeres que se recluyen a sí mismas y visten de negro durante meses o años, dependiendo de creencias o circunstancias personales. En todo caso, como en casi toda Europa (Gorer, 1965:46) el rigor y longitud del luto para las mujeres es mayor que para sus maridos, una situación ya anticipada en el funeral.

Los procedimientos funerales que tienen lugar después de la velá pueden ser divididos en cuatro partes diferentes: el cortejo o procesión de la casa del fallecido a la iglesia, la misa funeral, la procesión de la iglesia al cementerio y por último el entierro del cadáver. Tradicionalmente la mujer ha estado alejada de todas estas situaciones. Por ejemplo en ambas procesiones sólo han asistido hombres que se sitúan a ambos lados del féretro en grandes filas, con los seis porteadores al frente y «los más dolientes», es decir los familiares más cercanos adultos y de sexo masculino, detrás. Cuando el grupo llega a su destino, los portadores del féretro entran o por la puerta de la iglesia o por la del

cementerio en uno u otro caso mientras los demás hombres permanecen en fila unos frente a otros con los ojos bajos creando de este modo un solemne pasillo humano a través del cual pasan todos los parientes de sexo masculino. Una vez que los parientes cercanos se juntan a los porteadores, son seguidos por el resto de los asistentes.

Las procesiones en el funeral destacan a los hombres ostentosa y públicamente. La lenta marcha a través del pueblo hacia la iglesia y por la carretera al cementerio supone la paralización de las actividades cotidianas e imprime una cierta gravedad en la gente de la calle. Debido a que la participación en estos momentos es el medio más clave para dar el pésame —lo cual supone una manifestación de confianza en las relaciones interpersonales— la gente del pueblo observa cuidadosamente que asiste (5). Bajo tal escrutinio público, la participación de la mujer parecería algo indecoroso puesto que se supone debe mostrar su duelo por medio de la reclusión.

La misa funeral y el entierro del cadáver se diferencia de las procesiones en que tienen lugar en espacios discretos y cerrados alejados de la vista del público. Como he explicado en otro lugar (Brandes 1980: 177-204) muchos paisanos se niegan incluso a entrar en la iglesia debido a sus sentimientos anticlericales más que antirreligiosos. Por tanto sólo una pequeña parte del grupo que asiste al entierro entra en la iglesia para oir misa, mientras que el resto de los hombres permanecen fuera en la plaza charlando en pequeños grupos mientras esperan que salga el féretro. A la terminación del servicio religioso, se reorganiza nuevamente la procesión funeral y desde la iglesia se dirige a una glorieta que sirve de entrada principal del pueblo. En medio de este lugar público, a unos pasos del mercado principal y el centro comercial, los hombres se agrupan nuevamente en líneas paralelas para que por allí pasen los parientes más allegados. Al llegar al final del pasillo donde les espera el féretro permanecen de pie delante de él recibiendo de un modo formal el pésame de aquellos asistentes al entierro que lo abandonan en este momento. El resto de los hombres, nunca más de medio centener, continúa en procesión hacia el cementerio que está situado a un kilómetro aproximadamente. Allí, en la puerta del cementerio, abren el féretro para su última identificación y la despedida final; la gente entonces se dirige a la tumba donde el enterrador baja el féretro y amontona tierra sobre él. La mayoría de los asistentes arroja unos puñados de tierra sobre la tumba como gesto simbólico de interés por el fallecido y su familia.

Las mujeres, como he indicado, tradicionalmente ni han asistido a la misa ni al entierro porque su presencia significaría ignorar los requisitos del luto y, consecuentemente, una falta de respeto hacia el difunto. Pero también se dice que la mujer permanece alejada debido a que esta situación requiere una fuerza emocional que se supone sólo posee el hombre. Varios hombres me han comentado que si las mujeres asistieran al funeral podrían producir «un espectáculo» que destruiría la tranquilidad y el orden del ritual. Por el contrario se supone que el hombre ocasionalmente puede sollozar pero no pierde el control.

Pero además está también el propio cementerio, un lugar que produce fuertes sentimientos de revulsión no sólo entre la gente de Monteros sino también en los demás españoles. En Monteros, al igual que en el resto de la península ibérica el cementerio está situado fuera del pueblo para evitar la contaminación que se supone proviene de la proximidad de los cuerpos en descomposición. (Se cree que los cadáveres producen peligrosos gases, los llamados «fuegos fátuos», que se pueden observar durante la noche en los cementerios). Los cementerios se consideran no sólo peligrosos sino tristes por cuanto recuerdan constantemente la mortal condición del ser humano. Hay otras ocasiones, como el día de Todos los Santos, en que las mujeres se consideran capaces de

soportar el impacto emocional de visitar el cementerio pero esto no sucede el día después de una muerte.

Los entierros, entre otras ocasiones, permiten al hombre mostrar públicamente su fuerza emocional y corporal. En cuanto a su fortaleza física, el hombre se necesita para amortajar el cadáver y llevar el féretro. Incluso después de la introducción del coche mortuorio, que siempre encarga la familia en duelo a un pueblo vecino, la mayoría de los cortejos mortuorios se forman con un coche de difuntos sin féretro y con conductor seguido de seis voluntarios porteadores que transportan el cuerpo. Los hombres que asisten al entierro se consideran valientes por cuanto al participar confrontan directamente la muerte sin signos visibles de trastornos emocionales. Las mujeres, a las que se supone más débiles, muestran su duelo a través de la reclusión, el medio apropiado según las normas culturales. Por tanto cumplen el requisito paradójico de sufrir en beneficio del fallecido al mismo tiempo que estar protegidas del inevitable y peligroso impacto de la muerte.

El día de Todos los Santos

El día de Todos los Santos y el de los Fieles Difuntos, que tienen lugar el 1 y 2 de noviembre respectivamente, son celebraciones fijas dentro del calendario ritual católico. En todo el mundo hispánico estas ocasiones se celebran regionalmente con mayor o menor grado de elaboración y se asocian en cada localidad con una variedad de creencias y prácticas distintas (6). En España, a partir de la guerra civil, el día de Todos los Santos ha sido mucho más relevante que el de los Fieles Difuntos y se tiende a celebrar ese día el aniversario de los difuntos.

Las actividades del día de Todos los Santos tienen lugar en el cementerio del pueblo. Durante la última semana de octubre, el ayuntamiento emplea obreros para cortar la hierba, podar los árboles, recortar los setos, y en general arreglar los lugares en preparación de la celebración. Los días 30 y 31 de octubre se dedican a limpiar y adornar las tumbas y lápidas del cementerio, obligaciones particulares de cada familia. El 1 de noviembre la gente visita las tumbas de sus familiares, vigilando que las velas estén encendidas, rezando y visitando las diferentes tumbas de la familia. Al final de la tarde, justo antes de anochecer, hay una misa en el cementerio en honor de los muertos. Esta es la única ceremonia colectiva; a lo largo del día la gente charla brevemente con parientes y conocidos al andar por el cementerio pero más frecuentemente permanecen quietos ante sus tumbas en un estado de ánimo contemplativo, rezando silenciosamente y en algunas ocasiones sollozando.

Si a la gente se le pregunta quién participa en este día invariablemente responderá que mujeres. «¡Oh!, quizás veas algún hombre allí, algunos viudos —dice una mujer— pero incluso a ellos se les ve poco». Según opinión de otra informante, «Los viudos van al cementerio en el día de Todos los Santos pero sólo un año o después de fallecer su esposa. Más tarde —añade cínicamente— vuelven a casarse y se olvidan de la (primera) mujer por completo». Mis observaciones en 1975 concuerdan con estos juicios; a pesar de que la proporción de hombres fue superior de la que esperaba de los comentarios de la gente, la gran mayoría de participantes fueron mujeres.

Para explicar esta situación, hay que recordar en primer lugar que aunque el día de Todos los Santos es una ocasión pública se considera básicamente en términos privados. Cada familia honra a sus propios parientes fallecidos y con muy pocas excepciones incluye sólo a parientes que murieron en la última década o al menos a muertos recientes. Estos

son los parientes que todavía se consideran parte de la familia y que, en cierto sentido, se supone toman en cuenta los esfuerzos realizados en su beneficio. La ocasión ni conmemora generaciones de ancestros ni la colectividad de los muertos. De igual modo el cementerio, a pesar de pertenecer al pueblo y ser administrado por el ayuntamiento, se concibe como una extensión colectiva de hogares individuales. El cementerio se divide por un lado en tumbas y nichos de propiedad privada y por otro los pozos comunes gratuitos se entierran los difuntos de varias familias (7). En ambos casos la gente de Monteros interpreta que las tumbas de sus muertos pertenecen a la familia. La mejor prueba de lo que digo es la manera en que la gente invariablemente habla de ir a «visitar» o «ver» a sus parientes en el día de Todos los Santos como si ésta fuera una visita a su domicilio. «Voy a ver a mi hermana» dice una mujer mientras pasea por la carretera hacia el cementerio. «Creo que voy a ver a mi tía ahora» dice otra en medio de las tumbas.

Está claro que en esta ocasión, al igual que en el entierro, los fallecidos se perciben como si estuvieran presentes y fueran conscientes. Del mismo modo que las mujeres en Monteros logran tener a la familia unida también ellas crean un lazo de unión temporal de los familiares vivos con los muertos. Ellas son las encargadas de los fallecidos y las que les demuestran que son recordados. En la vida cotidiana las mujeres, como hemos visto, cuidan de las necesidades físicas de su familia incluyendo la limpieza y decoración de la casa. En el día de Todos los Santos este rol se transfiere a las tumbas familiares donde las mujeres friegan y abrillantan lápidas y las adornan con cirios y flores (concreta y tradicionalmente crisantemos). En la vida cotidiana, la familia es el foco de atención de la vida de una mujer que visitará a sus parientes, tanto consaguíneos como afines. En el día de Todos los Santos, del mismo modo, la mujer cuida de las tumbas tanto de su familia como la del marido y las vigila. Por supuesto ni durante el año ni en esta ocasión ritual se considera que es apropiado que los hombres lleven a cabo estas actividades.

De hecho hay dos actividades muy impropias de hombres. La primera es arrodillarse para fregar algo que pocos hombres de Monteros harían ni siquiera en privado en sus casas y mucho menos en público en el cementerio el día de Todos los Santos. La segunda es llevar y colocar flores, una actividad que algunos viudos realizan pero que generalmente procuran no realizar los hombres si es posible. El arreglar flores es, como me indicó un informante, un «trabajo casero» y por tanto bajo la responsabilidad de la mujer. La mujer es frecuentemente comparada a las flores en la percepción popular. Por ejemplo, lo que se conoce en otras parte del mundo hispánico como «piropo» en Monteros es una «flor». Además existe una conocida copla que compara explícitamente a mujeres y flores:

A un sabio le pregunté
que flor olía mejor;
me dijo que una mujer
que es la flor del amor.

Con tal asociación simbólica no es nada raro que la mujer sea la reponsable de la decoración de las tumbas en el día de Todos los Santos. Así pues se habrá hecho evidente la curiosa complementaridad de los roles sexuales en los entierros y en el día de Todos los Santos; a los entierros acuden los hombres al cementerio mientras que las mujeres van en el día de Todos los Santos. Los hombres despiden de este mundo a los muertos mientras que las mujeres les cuidan en el otro mundo; ambas operaciones son necesarias para asegurar la tranquilidad del alma del fallecido. En Monteros algunos informantes me contaron algunos sucesos ejemplares y terribles en los que familiares vivos recibieron la

visita de las almas en pena de sus olvidados e insatisfechos parientes fallecidos. Es probable que al menos un segmento de la sociedad de Monteros intente conseguir su propio beneficio con su adhesión al ritual mortuorio a pesar de que la función manifiesta de tal conducta es claramente en beneficio de los que han ido.

La desaparición de los distinciones entre los sexos

Debido a que el contorno básico de la participación ritual masculina y femenina no ha cambiado radicalmente en el período 1975-80, he utilizado hasta aquí el presente etnográfico. Sin embargo no hay duda que en el período post-franquista se vislumbra un incipiente final de las diferenciaciones de los sexos en al menos algunas facetas del ritual mortuorio.

En referencia a los funerales ha habido un leve aunque significativo incremento de la mujer en los rituales públicos. En los año 1979-80 no hubo virtualmente una sola misa funeral a la que no asistieran algunas mujeres. La mayoría permanecen en el fondo de la iglesia aunque no está siendo frecuente que algunas de ellas salgan del servicio religioso para poner flores en el coche mortuorio al comienzo de su viaje al cementerio. Estos años han sido común además que un puñado de mujeres asistan al entierro.

Desde un punto de vista podemos justificadamente no dar mucha importancia a estos cambios. El número de mujeres que participan públicamente en los entierros es muy pequeño, en proporción de una por cada 15 o 20 hombres. Estas pocas mujeres se comportan discretamente. Acuden a la misa por el camino más corto sin acompañar la procesión, tampoco acuden al cortejo que lleva el cuerpo a enterrar en el cementerio. La mujer no se pone en fila con el hombre para que pasen los más cercanos al finado ni permanece con ellos al recibir el pésame. En otras palabras, la mujer ha adoptado un rol público comparativamente mudo y atenuado en el ritual funerario.

Por otro lado el hecho de que la mujer participe públicamente no significa una divergencia cualitativa de la era franquista y requiere una explicación. Se aprecian algunas claves de por qué este cambio ha tenido lugar observando quiénes son las pocas mujeres que participan o mejor aún qué grupos sociales representan. En primer lugar es digno de mencionarse que las participantes femeninas suelen ser parientes de los fallecidos por afinidad o consanguineidad pero no en el grado más cercano. Las participantes suelen ser nietas, sobrinas, hijas políticas e incluso en ocasiones vecinas del fallecido y no madres, hijas o hermanas. En segundo lugar las participantes femeninas son mujeres a quien el cura de la parroquia de Monteros identificaría como las de más formación religiosa. Este cura, como otros en la España contemporánea (Brandes, 1976) alienta a sus parroquianos a que abandonen lo que él considera la adhesión supersticiosa a costumbres religiosas pasadas de moda. Frente a otras, las más asiduas a los funerales son las devotas, normalmente mujeres adecuada que siguen las enseñanzas religiosas modernas y que sobre todo responden a los deseos del cura. En tercer lugar las participantes femeninas son también emigrantes o mujeres de familias de emigrantes. Especialmente suelen pertenecer a este grupo las mujeres que asisten a los entierros en el cementerio y no sólo a la misa funeral. Las escasas asistentes al entierro del cadáver son parientes del fallecido y residen en Madrid, Barcelona o alguna otra ciudad grande a las que ha emigrado la gente del pueblo en los últimos veinte años. Por el contrario es muy raro descubrir una mujer que resida permanentemente en Monteros y que haya asistido al entierro del cadáver. El sexo del fallecido no tiene importancia en ningún caso.

Resumiendo, las mujeres que participan en los rituales funerarios de Monteros en cierto sentido están obligadas a cumplir los requisitos tradicionales del duelo. Es evidente que las que son parientes muy cercanas del fallecido son las más reluctantes a mostrarse en público inmediatamente después de una muerte. Para casi todas las mujeres de Monteros la asistencia al entierro del cadáver es inconcebible incluso aunque asistan a la misa funeral. Las mujeres que participan públicamente en los rituales funerarios se pueden considerar, en cierto sentido, innovadoras puesto que están dispuestas a contravenir las normas sociales y realizar una actividad antes prohibida para la gente de su sexo. Sin embargo no puede decirse que sean precisamente libertarias agresivas si tenemos en cuenta que en la mayoría de los casos o están accediendo modestamente a los deseos del cura o siguiendo de un modo natural las costumbres urbanas en las que han sido socializadas (8). Monteros no ha tenido un funeral en el que las mujeres hayan participado abiertamente en el mismo grado o de la misma forma que los hombres.

Por el contrario los cambios que han tenido lugar en el día de Todos los Santos son radicales. En noviembre de 1979 había todavía muchas más mujeres que hombres en el cementerio a pesar de que al menos un tercio de los asistentes eran hombres lo que significa un cambio drástico de la situación de cinco años antes. La presencia de hombres es especialmente llamativa si consideramos que 1979 fue el primer año desde 1940 en que el día de Todos los Santos fue borrado de la lista de fiestas nacionales españolas. Por tanto, en años anteriores cuando estaba prohibido por la ley que los hombres trabajaran el día 1 de noviembre, ellos no iban al cementerio. Sin embargo, una vez que les dieron la oportunidad legal de trabajar ese día no la aprovecharon con el fin de poder asistir a las ceremonias del día de Todos los Santos. El sacrificio económico consiguiente sugiere un compromiso mayor hacia el cumplimiento religioso de lo que podrían haber reconocido.

¿Quiénes son los hombres que han empezado públicamente a asistir el día de Todos los Santos? Considerando que son varios cientos y que sus visitas al cementerio varían desde unos pocos minutos a todo el día, resulta difícil descubrir su identidad. (Y por supuesto, un censo de tal asistencia sólo podría realizarse mediante la invasión de la intimidad de la gente). No obstante una observación cuidadosa unida a los comentarios de los informantes ponen de manifiesto la circunstancia de que con muy pocas excepciones los hombres y mujeres que asisten provienen de clases medias y clases trabajadoras, especialmente del comercio frente a la clase media de la burocracia, que no asiste. Concretamente los miembros de la élite propietaria, a excepción de algunas viejas solteras y viudas, sobresalen por su ausencia a pesar del hecho de que la mayoría visitan el cementerio unos días antes de Todos los Santos para adecentar las tumbas familiares.

Las tumbas, como he indicado, se consideran una extensión del hogar familiar y así se ha considerado siempre. Del mismo modo que la casa de los vivos varía debido a circunstancias económicas, así varía la del cementerio. Las construcciones de nichos han sido los lugares más caros y tradicionalmente del dominio de la élite propietaria, que también ha poseido ricos y elaborados mausoleos de piedra. En el extremo opuesto había tumbas comunes en las que se podrían enterrar 7 u 8 cuerpos; estos lugares gratuitos eran propios de la masa de la clase trabajadora que vivía hasta los años 60 en viviendas igualmente comunales, es decir pequeñas casas compartidas por dos o tres familias con derecho a cocina. Las tumbas de propiedad privada estaban a medio camino para aquellas familias que se podían permitir un lugar propio para sus muertos pero no un lugar tan elegante como un nicho. Del mismo modo que la gente fue arreglando sus casas en el pueblo lo mejor que podían según sus posibilidades, así han decorado sus tumbas en el día de Todos los Santos según su capacidad económica. En este punto la celebración

ha sido siempre un gasto económico. Las familias han podido mostrar su riqueza y estatus públicamente al mostrar sus tumbas en el día de Todos los Santos en franca exhibición, algo que no se podría realizar en relación a la propia casa al tener un círculo más reducido de visitantes.

Lo que ha sucedido recientemente no es tanto que se haya producido una exhibición en el día de Todos los Santos sino que se ha extendido esa posibilidad a un grupo mucho mayor de habitantes de Monteros de lo que fue previamente el caso. En primer lugar durante los años 70 la mayoría de las familias empezaron a asegurarse en compañías de entierros que proporcionaban los fondos necesarios para tumbas individuales o nichos y adornos de piedra apropiados a la hora de la muerte. Además, los emigrantes en Barcelona y otros centros industriales del norte en esta época empezaron a mandar dinero a sus familiares del pueblo para la compra de tumbas privadas y elaboradas lápidas. Además de estos gastos directos, ha tenido lugar en este período una evidente movilidad económica en las clases trabajadora y del comercio, la primera gracias a sueldos mayores y empleo a tiempo completo debido a la falta de mano de obra y la segunda por las mayores oportunidades gracias al mayor poder de compra de la gran masa de habitantes de Monteros.

En concordancia con estos cambios económicos el cementerio es hoy un lugar mucho más adornado de lo que era antes. Las lápidas son mayores y los lugares comunales se terminan en favor de los de propiedad privada. Puesto que las principales actividades del día de Todos los Santos tienen lugar en el cementerio, no es sorprendente que la celebración haya tomado un cariz comercial, como así reconoce la propia gente, y las familias muestran lápidas más impresionantes y lujosas que nunca. Tradicionalmente puesto que sólo la élite podía pagar tumbas ricamente adornadas, la mayoría de los habitantes de Monteros no sufría la presión de consumir elaboradas decoraciones, ya que en los muchos casos las tumbas eran comunales y los adornos podrían haber sido atribuidos a cualquiera de las familias que allí enterraban. Hacia 1980 la élite abandonó el cementerio el día de Todos los Santos quejándose de que el suceso había perdido su significado religioso y se había convertido en algo vulgar. Lo que había sucedido, por supuesto, es que la élite había llegado a ser incapaz de diferenciarse de la masa del pueblo en esta ocasión por lo que, resentida de esta intrusión de los obreros y sus familias, decidió celebrar el día simplemente encendiendo unas velas en sus casas en honor de los fallecidos. Los obreros y la clase media del comercio en efecto han hecho suyo un suceso que había sido antes un escaparate público de los grandes propietarios.

En este contexto es posible especular sobre la presencia de los hombres en un suceso previamente limitado a las mujeres. En circunstancias tradicionales bastaba con que fueran las mujeres —las principales mediadoras familiares entre los vivos y los muertos— las que cuidaran y decoraran tumbas y lápidas. Una estructura social rígida impedía el sentido de competencia puesto que todo el mundo sabía qué familias podían pagar los nichos y lápidas más caros y ya se sabía cuales eran los adornos que llevaban. El suceso era sin duda un marcador de la diferenciación social. Pero el hecho de que tan poca gente pudiera mostrar riqueza permitió dar un profundo sentido religioso al cementerio. Por tanto fue natural que la mujer se ocupara más en esta ocasión que el hombre puesto que ella ha sido la depositaria de la virtud religiosa y la principal fuente de la unidad familiar.

Puesto que el día de Todos los Santos ha llegado a ser un medio de consumo y un escaparate de movilidad económica, el hombre se ha tomado un interés creciente en el suceso. Ellos son fundamentalmente, después de todo, los que ganan el dinero de la

familia. Es pues comprensible que el hombre exhiba un sentimiento de éxito y bienestar ayudando a decorar las tumbas y acompañando a sus familias en su cuidado. Esta interpretación no intenta negar el significado religioso que todos, hombres y mujeres, asegurarían que era el motivo personal más importante para mejorar y decorar las tumbas. Pero tampoco podemos ignorar el sentimiento de orgullo que tendrían los propietarios por sus elaboradas lápidas y costosas decoraciones cuando el resto de sus vecinos y los visitantes emigrantes las contemplaban. De hecho en el día de Todos los Santos el cementerio ha llegado a ser un lugar de paseo para las jóvenes adolescentes e incluso algunos miembros de la élite tradicional que vagan por las tumbas tomando nota mental de las variaciones decorativas para luego alabarlas o criticarlas privadamente en sus casas. En tal atmósfera no es sorprendente que los hombres, que son los que determinan el estatus económico y social de sus familias, deseen compartir públicamente no sólo su pena y luto sino también su propia posición en la vida. Obviamente para los hombres que participan esta actuación es más importante que el dinero que pueden ganar trabajando este día.

Conclusión

Podemos volver a plantearnos el tema del comienzo de este ensayo; es decir hasta qué punto los cambios en el ritual funerario reflejan desarrollos sociales más generales, surgen directamente de tales desarrollos u operan como modelos de conducta para el futuro. Parece claro que las circunstancias políticas y económicas en la etapa post-franquista han estimulado la disolución de la tradicional diferenciación de roles sexuales. ¿Hasta qué punto y de qué manera podemos considerar que estos patrones están relacionados con desarrollos similares en el dominio ritual?

Al responder a esta pregunta es interesante apuntar que los cambios rituales no han sufrido grandes alteraciones en el contenido o secuencia de actividades sino únicamente en la naturaleza de la participación pública. En el caso de los funerales las mujeres ahora asisten a una ceremonia a la que antes sólo podían asistir los hombres; en el día de Todos los Santos los hombres participan en lo que antes sólo las mujeres participaban. Ambos procesos han dado como resultado la desaparición de la diferenciación sexual, aunque el sexo concreto que ha tomado iniciativa en el cambio es distinto en cada una de los dos tipos de ceremonia.

En un nivel abstracto podemos estar de acuerdo con la proposición de que el cambio ritual por supuesto refleja un cambio social general. Algunas de las más básicas premisas de antropología, el holismo y la estrecha interrelación de dominios diversos, nos conduce a la obvia conclusión de que una vez que los roles sexuales se diluyen en el mundo del trabajo y del ocio, el patrón también se transmite a la esfera religiosa. En concreto quiero llamar la atención sobre la tremenda elasticidad de la Iglesia Católica Romana. A través de los siglos ha demostrado una notable habilidad para adaptarse a los cambios de la sociedad y modernizarse al mismo tiempo que permanece fiel a lo que se consideran verdades religiosas eternas. Por tanto no es sorprendente que los rituales mortuorios de Monteros empiezen a incorporar —ya sea por decisión del cura o por su consentimiento de hecho —la desdibujada definición de la participación de los sexos que hoy día caracteriza otros aspectos de la vida del pueblo. En este punto podemos decir que las modificaciones en el campo ceremonial reflejan cambios sociales más generales. Hay un agradable sentido de armonía en el reconocimiento de que hombres y mujeres están empezando a participar en similar trabajo, ocio y actividades rituales.

Examinando la dirección específica que han tomado los cambios se plantea, sin embargo, una visión algo menos consonante. Cuando hablamos del declinar general de la rígida definición de los roles sexuales de Monteros, nos referimos sobre todo al hecho de que la mujer ha empezado a participar en actividades antes reservadas al hombre. Por ello la mujer ha empezado a escolarizarse igual que el hombre, a ejercer profesiones antes consideradas masculinas, frecuentar bares y otros lugares públicos para distraerse, ejercer un poder político significativo, asumir un control personal sobre la propiedad heredada sin necesidad del consentimiento de su marido, etc. La participación femenina durante las etapas públicas del ritual funerario sigue este esquema. Aquí, como en otras actividades, la mujer ha empezado a liberarse de aquellas situaciones que las recluían en los límites de sus casas.

Pero la situación es diferente en el día de Todos los Santos en que el hombre adopta un rol antes femenino. En esta ocasión el cambio ritual ha tomado una dirección opuesta del cambio social en general puesto que es casi imposible imaginar algún aspecto fundamental, fuera del mundo ritual, en el que el hombre empiece a seguir modelos de comportamiento femeninos. Por tanto el día de Todos los Santos el cambio social no ha tomado el mismo rumbo que otras mudanzas. Tampoco podemos decir que la participación masculina en la celebración en el cementerio el día de Todos los Santos proporciona un contrapunto dialéctico al lo que sucede todos los días, como pasa en los rituales del ciclo de vida en otros lugares del mundo (Bloch, 1980). La participación masculina ni está suficientemente extendida ni bastante institucionalizada para proporcionar tal balance en el comportamiento. Y por supuesto es poco lógico que tal inversión ritual surja allí donde los roles sexuales empiezan a mezclarse y por tanto donde no se requiere una especie de válvula de seguridad ceremonial que proporcione algún alivio al esquema normal. De aquí se deduce que la dirección del cambio en el ritual funerario ha demostrado ser un reflejo mucho más fiel de los cambios en los roles sexuales de la sociedad de lo que es el caso el día de Todos los Santos.

Esto no quiere decir sin embargo que los cambios en la participación femenina en los funerales sean la directa consecuencia de modificaciones más generales en la definición de género. Hay que recordar que a pesar de que las mujeres que asisten a las misas funerales se han liberado de las prácticas tradicionales del duelo, todavía obedecen a los requerimientos del cura y puede decirse que están por tanto bajo la influencia de los hombres que detentan el poder. La misa, como he indicado en otro lugar (Brandes: 1980: 177-204) es en cualquier caso, y de un modo inherente, algo mucho más aceptable para la mujer de Monteros que para el hombre, por lo que la asistencia de las mujeres a la misa funeral puede ser interpretada también como una manera de reforzar su rol tradicional en vez de abandonarlo. Como en la asistencia al entierro del cadáver, en el que no participa ninguna mujer residente permanentemente en Monteros, así podría ser difícil de plantear que este aspecto de las ceremonias sea una consecuencia directa de las cambiantes definiciones de roles sexuales dentro pueblo.

En cuanto a los cambios en el día de Todos los Santos, hay ciertamente consecuencias directas de más amplios cambios sociales y económicos. Las variaciones en los niveles de vida, el colapso incipiente de la jerarquía social tradicional, la presión social para definir el estatus de uno y adquirir prestigio, todo ello ha convertido el día de Todos los Santos en una ocasión bastante diferente de lo que solía ser. En efecto, la comercialización de la fiesta ha supuesto un estímulo para que los hombres participen, algo antes muy raro e incluso prácticamente desconocido. Pero esto no significa que los cambios generales en los roles sexuales han producido la presencia del hombre en el cementerio el día de

Todos los Santos. Más bien es la cambiante definición y la expresión simbólica de identidad de la clase social lo que motiva esta presencia. Ni en los funerales, ni en el día de Todos los Santos los cambios en los roles sexuales han tenido como directa consecuencia similares desarrollos en otras áreas de la vida. Solamente se podría apuntar esta conclusión en el caso restringido de las mujeres emigrantes que asisten al entierro del cadáver en el cementerio.

Pero incluso debemos recordar que en las mujeres que asisten al entierro no están cambiando lo que para ellas es la práctica normal sino que están expresando tal comportamiento en un contexto antes desconocido. De hecho las mujeres emigrantes fueron las que a finales de los años 60 empezaron a frecuentar los bares de Monteros. Las mujeres del pueblo siguieron su ejemplo unos 5 años después. En base a esta experiencia estimo que las mujeres del pueblo pronto empezarán a asistir al entierro del cadáver del mismo modo que hoy muestran una mayor tendencia a mostrar su presencia en las misas funerales. Por esta razón creo que el patrón actual en los funerales, y probablemente también en el día de Todos los Santos, puede ser interpretado como un modelo potencial de comportamiento en otros aspectos de la vida. La relajación de los roles sexuales tradicionales en la vida ritual puede ayudar a crear una definición más fluida de género en la sociedad en general. En este punto, los cambios en el ritual religioso pueden ejercer una considerable influencia progresista en Monteros.

No hay duda que los funerales y las ceremonias del día de Todos los Santos convergen hacia el mismo final, la igualitaria participación de hombres y mujeres. Por supuesto este proceso es similar del que tiene lugar en otros aspectos de la vida de Monteros. Pero, como hemos visto, puede ser muy simplista, impreciso o incluso falso asegurar tanto que los cambios en roles sexuales se reflejan en el ritual mortuorio como que el ritual funerario ha sido influenciado por tales cambios. A pesar de ser convergentes en su probable desarrollo, las alteraciones en los roles sexuales en los funerales en el día de Todos los Santos han tomado fundamentalmente direcciones diferentes. Tienen orígenes sociales distintos e incluyen innovadores religiosos que se mueven por distintos motivos. Esta es una buena razón para demostrar porqué grupos de rituales interrelacionados, como los de la muerte, deben ser analizados conjuntamente. Considerados en aislamiento, o de una manera sincrónica, podría ser demasiado fácil mostrar como uno u otro ritual serían simplemente una extensión de los roles sexuales en general. Examinando ambos tipos de ocasiones en un marco diacrónico, se ponen de manifiesto con un gran detalle e indispensable complejidad las bases sociales y simbólicas de participación en el ritual religioso.

(Traducción de María Cátedra)

NOTAS

(1) La investigación sobre la que se basa este ensayo fue generosamente apoyada por el National Institute of Child Health and Human Development, la Wernner-Green Foundation for Anthropological Research, the American Council of Learned Societies, the United States Spanish Joint Committee for Educational and Cultural Affairs, and the institute of International Studies at the University of California, Berkeley. El trabajo de campo fue llevado a cabo en el año académico 1975-6, los veranos de 1977, 1979 y 1980 y también en octubre-noviembre de 1979. Algunas conversaciones con Daniel Maltz me ayudaron a clarificar ideas y me estimularon a escribir.

(2) Agradezco a David Gilmore su referencia de este importante desarrollo.

(3) El toque de campanas a la hora de la muerte se denomina en Castilla «la agonía». Tanto Douglass (1969: 203) como Foster (1960: 143) mencionan el diferente número de campanadas para cada sexo, aunque no indican cuántos. En partes del país vasco la muerte de un hombre se anuncia con tres campanadas, dos fuertes y una débil mientras que la de una mujer se anuncia sólo con dos (Caro Baroja, 1944: 169). Donde la *agonía* se distingue por sexos, suele haber un mayor número de campanadas para el hombre que para la mujer (Caro Baroja 1971 : 253).

(4) Hace tiempo Bendann (1930) recopiló datos de Australia, India, Melanesia y Siberia que demostraban que no sólo el sexo del difunto influencia los rituales funerarios sino que también hombres y mujeres participan de un modo diferente en los funerales. Aparte de esta fuente no he descubierto otro intento trans-cultural sistemático de describir la diferenciación sexual en las ceremonias funerales. Algunos redazos de información tomados de diferentes partes del mundo aparecen en Huntington y Metcalf (1979).

(5) Rosenblatt et al (1976: 87) han indicado muy correctamente que las ceremonias en general «permiten que la gente compruebe de quién y de quién no se puede uno fiar». De un modo muy similar, en relación a los ritos del ciclo de vida en Becedas, Avila, he indicado que «la forma más significativa que tiene un amigo, pariente o vecino de reafirmar su relación es participar en su rol respectivo en cualquier ocasión del ciclo de vida» (Brandes, 1975: 175).

(6) Inexplicablemente, las descripciones publicadas del día de Todos los Santos y de los Fieles Difuntos en los países hispánicos son muy raras. Los investigadores que empiecen a trabajar en el tema pueden consultar Biro de Stern (1967), Bruyne (1959), Carvalho-Neto (1971), Dutton 1939, Espinosa (1918), Fuentes (1969), Hoyos Sancho (1950), Lucier (1897), Reyes (1957), Rojas (1957), Van den Berghe (1978), y Waugh (1955).

(7) Gilmore (1977: 44-446) ha escrito un fascinante ensayo sobre la disposición de los nichos en un cementerio andaluz.

(8) Gómez-Tabanera (1968: 122) ha escrito «Hasta muy recientemente en las ciudades existía la costumbre de que las mujeres no formaban parte del cortejo funerario. Ahora esto (el sexo del participante) ya no tiene importancia». Apunta también (1968: 121-122) que algunas mujeres en zonas rurales han participado en los entierros. En Valdemoro, al este de Madrid, la gente casada de ambos sexos que son miembros de la sociedad de ayuda para el entierro del pueblo asisten tanto a los velatorios como a los funerales. Por el contrario el patrón tradicional de Monteros es característico de Andalucía desde las Alpujarras en el este (Navarro 1979: 196) a Huelva en el oeste (Aguilera 1978: 41-45). Tal variación en la participación según el sexo apunta a la importancia de analizar el ritual mortuorio en referencia al contexto cultural local.

BIBLIOGRAFIA

Aguilera, F.E.: *Santa Eulalia's People: Ritual Structure and process in an Andalusian multicommunity.* 1978. St. Paul, Miaannesota.

Bendann, E.: *Death Customs: An Analytical study of burial rites.* 1930. New York.

Biro de Stern, A.: «Survival of indigenous magic elements in the Argentine highlands». *América indígena.* 1967. 27, págs. 323-324.

Blauner, R. «Death and social structure». 1966. *Psychiatry* 29, págs. 378-394.

Bloch, M.: «Ritual symbolism and the non-representation of society». En *Symbol as sense; nwe approaches to the analysis of meaning*, 1980. eds. M.L. Foster and S. Brandes, págs. 93-102. New York.

Brandes, S.: *Migration, kinship, and community: tradition and transition in a Spanish village.* 1975. New York.

«The priest as agent of secularization in rural Spain». En *Economic transformation and steady-state values: essays in the ethnography of Spain,* 1976. eds. E.C. Hansen, J.B. Aceves, and G. Levitas, págs. 22-29. New York.

Metaphors of masculinity: sex and status in Andalusian folklore. 1980. Philadelphia.

Bruyne, E. de: «Todos los Santos en Caspana». *Noticiario Mensual* 4. 1959. págs. 4-8.

Caro Baroja, J.: *La vida rural en Vera de Bidasoa.* 1944. Madrid.

Los Vascos. 1971. Madrid.

Carvalho-Neto, P. de: «Fiesta de las almas». *25 Estudios de Folklore,* 1971. Ed., J. Fernández, págs. 275-291. México City.

Cátedra María: *La muerte y otros mundos.* 1988. Madríd: Júcar.

Douglass, W.A.: *Death in murelaga: funerary ritual in a Spanish basque village.* 1969. Seattle.

Dutton, B.P.: «All Saints'Day Ceremonies in Todos Santos, Guatemala». *El Palacio* 46, 1939, págs. 169-182, 205-215.

Espinosa, A. M.: «All Souls'Day at Zuñi, Acoma, and Laguna». *Journal of American folklore* 31, 1918, págs. 550-552.

Foster, G.M.: *Culture and conquest: America's Spanish heritage.* 1960. New York.

Freeman, S.T.: *Neighbords: the social contract in a castilian Hamlet.* 1970. Chicago.

Fuentes, A.R.: «The Day of the Dead in Calderón, Pishincha province». *Revista del folklore ecuatoriano* 3, 1969, págs. 155-174.

Geertz, C.: «Religion as a cultural system». *Anthropological approaches to the study of religion*, 1966. Ed. M. Banton, págs. 1-46. Londón.

Gilmore, D.: «The social organization of space: class, cognition, and residence in a Spanish town». *American Ethnologist* 4, 1977, págs. 437-451.

Gilmore, M.M., y Gilmore, D.: «"Machismo": a psychodynamic approach (Spain)». *Journal of psychological anthropology* 2, 1979, págs. 281-299.

Gómez-Tabanera, J.M.: «El curso de la vida humana en el folklore español». En *El folklore español*, 1968. Ed. Gómez-Tabanera, J.M., págs. 67-128. Madrid.

Hertz, R.: (1907 en versión original). «A contribution to the study of the collective representation of death». En *Death and the right hand*, 1960. Tr. R. Needham and C. Needham, págs. 29-86, 117-154. London.

Hoyos Sancho, N. de: «En Guadalupe el día de Todos». *Alcántara* (Cáceres) 6, 1950, pág. 33.

Huntington, R. y Metcalf, P.: *Celebrations of death: the anthropology of mortuary ritual.* 1979. Cambridge.

Lucier, V.A.: «Ofrenda on All Saints' Day in Mexico». *Journal of American folklore* 10, 1897, págs. 106-107.

Navarro Alcalá-Zamora, P.: *Mecina: la cambiante estructura social de un pueblo de La Alpujarra.* 1979. Madrid.

Ortner, S.B.: *Sherpas through their rituals.* 1978. Cambridge.

Reyes, A.C.: «La llegada de los muertos». *Anuario de la sociedad folklórica de México.* 11, 1957, págs. 201-206.

Rojas Garcidueñas, J.: «Fiestas en Salamanca, Guanajuato: Todos los Santos y Difuntos». *Anuarios de la sociedad folklórica de México* 11, 1957, pág. 77-87.

Rosenblatt, P.C.; Walsh, P. y Jackson, D.A.: *Grief and mourning in cross-cultural perspective.* 1976. New Haven.

Van den Berghe. P.L.: «El cargo de las Animas: mortuary rituals and the cargo system in higland Peru». *Anthropological Quarterly* 51, 1978, pág. 129-136.

Waugh, J.N.: *The silver cradle.* Austin.

El Folklore Andaluz. Revista de cultura tradicional, núm. 3 (1989)

VUELTA A ALMONASTER. TRADICION Y CAMBIO DESPUES DE DIEZ AÑOS, CON UNA PERSPECTIVA DE DIECISEIS

Francisco E. AGUILERA
Department of Employment and Training
The Commonwealth of Massachusetts

En 1967, mi mujer y yo fuimos a Almonaster la Real, en la Sierra de Aracena. Pasamos dos años instruyéndonos y documentándonos sobre un sistema socio cultural de particular fuerza, gracia y belleza que dimos en denominar *multicomunidad*, abundando en el trabajo de mi profesor, el Dr. Rubén, E. Reina (1). Elegimos España, y en concreto Andalucía por muchas razones, entre las que cabe destacar el trabajo realizado por el Dr. Julian A. Pitt-Rivers (2). Para nosotros fue de particular interés, el modo en que la organización socio-cultural de Grazalema parecía reflejar no sólo las relaciones internas del término, sino también las regionales, así como el impacto de influencias políticas y económicas de ámbito nacional. Encontramos en Almonaster un sistema de símbolos, rituales y modelos culturales que parecían reflejar presiones internas y externas de cambio. El cambio siempre estuvo presente pero se integraba y racionalizaba de manera continua en el sistema local por medio de los símbolos culturales «tradicionales» y sistemas rituales. Todo el complejo proceso contribuía a crear un profundo sentido de identidad y estabilidad en la comunidad.

El proceso quedaba vivamente definido en el ciclo ritual local, que comienza con la Semana Santa, continúa con la Fiesta de las Hermandades de la Cruz de Mayo y concluye con la Romería de la Hermandad de Santa Eulalia de Mérida. Cuando, en 1969, abandonamos Almonaster, creíamos firmemente en la fuerza que Almonaster tenía para sobrevivir. Tras casi dos años más de análisis y redacción, empezamos a entender la vida que habíamos compartido y documentado (3).

En 1978, se publicó parte del trabajo original bajo el título, Santa Eulalia's People. Ritual Structure and Process in an Andalucian Multicommunity (4). Quedó claro entonces que el momento más adecuado para volver a Almonaster era durante el centro mismo del ciclo ritual. En abril de 1978 fuimos de París a Sevilla en coche, a través de una intensa lluvia, con la idea de llegar a Almonaster antes de mayo, y la incógnita de qué habríamos de encontrar. Nos preocupaba menos una acogida desfavorable a mi libro, que la posibilidad de que el sistema de multicomunidad socio-cultural no fuera tan vigoroso como esperábamos, y que las fuerzas exteriores hubieran llevado al caos nuestro segundo hogar. En el libro que llevaba de vuelta a Almonaster, había escrito que los almuñenses estaban muy interesados en elevar su nivel de vida, pero que no estaban dispuestos a identificarse con el estilo de vida del resto de España si ello significaba perder su identidad

cultural y social. Temían tanto la pérdida de control sobre la esencia misma de su vida cotidiana, que estaban dispuestos a sacrificarse económicamente para proteger el aspecto positivo de su vida y costumbres. Esto era así en 1968, pero ¿permanecería todavía en 1978? El cambio puede a veces llegar tan deprisa y ser asimilado con tal celeridad, que pocos sistemas son capaces de adaptarse a él.

Abril de 1978

Conforme la carretera de Sevilla a la sierra de Aracena avanza, deja atrás los campos mecanizados de la vega para adentrarse en zonas de pequeñas huertas, campos de labranza, pastos y huertos frutales. Contemplamos con perplejidad y creciente alarma señales de abandono en la agricultura local. Los árboles, que solían estar bien cuidados y podados; los olivos; los alcornoques, con la rentable cosecha de corcho; las encinas, cuyas dulces bellotas son el forraje de los cerdos serranos, todo parecía haber sido devuelto a la naturaleza. Las huertas que un día fueran intensamente cultivadas, aparecían ahora cubiertas de hierbas y matojos. Los muros de piedra estaban derruidos y las veredas hacía tiempo que no eran pisadas por tráfico alguno.

¿Es qué Almonaster se ha convertido en un pueblo fantasma? ¿Quedará gente suficiente para poner en marcha los complejos rituales y fiestas que hacían antes factible la vida? Sin sus rituales, debe haber cambiado lo más importantes de sus vidas. Esa sociedad suya, tan cerrada y estructurada, debe haberse derrumbado. Me imaginaba a los que quedaban como seres despresivos y desorientados, sentados sobre las ruinas de una sociedad que ahora se contemplaba a sí misma como una familia, con rencillas internas, pero firmemente unidos cuando se trataba de relacionarse con el resto de España y del mundo. ¿Cuántos de nuestros viejos amigos seguirán vivos? ¿Cuántos, atraidos por el nuevo consumismo, habrían abandonado el pueblo definitivamente, en pos del dinero y la vida que sólo las grandes urbes y centros industrializados pueden ofrecer?

Los últimos kilómetros fueron deliciosos. El paisaje, aunque descuidado, aparecía exhuberante y lleno de verdor a causa de las recientes lluvias primaverales. El cielo estaba azul, y a medida que la carretera serpenteaba por los pliegues de las montañas, pudimos divisar, el fin, el San Cristóbal, el pico más alto de la región. Almonaster se asienta sobre la falda de la ladera sur de la montaña. Las siguientes curvas debían mostrarnos por entre los encinares, la torre del castillo, y cuatro minutos más tarde, deberíamos estar dominado todo el pueblo con la vista; la iglesia del siglo XV, los tejados, casas blancas, grandes y pequeñas rejas y los balcones repletos de geranios. Las calles de piedra y las pequeñas plazas estarían relucientes y las fuentes deberían centellear.

La primera vista nos devolvió a diez años atrás, ya que todo permanecía idéntico a no ser por algunas casas nuevas. Al otro lado de nuestra anterior casa se levantaban ahora un hotel y un bar nuevos. En los solares de las huertas próximas al pueblo se comenzaban a edificar tres chalets que incrementaban la línea tradicional de edificaciones contiguas.

Al entrar en el pueblo teníamos intención de parar primero en un pequeño bar propiedad de unos queridos amigos, Pepe y Encarna, pero la puerta estaba atrancada, y parecía no haber sido usada durante años. No había señales de reparto del butano, ni de chatarra, corcho o aceitunas que habrían recogido y vendido a su debido tiempo. En el pequeño terreno frente a la carretera, donde les habíamos ayudado a plantar garbanzos, se construía ahora un chalet. Desconcertados, seguimos hacia el nuevo hotel. ¿No nos

habría escrito Pepe, si se hubiera marchado del pueblo? Le había estado escribiendo, y le conocía lo suficiente como para desanimarme por su desidia en contestar. Le había escrito desde casa comunicándole cuándo llegaríamos, pero parecía que habríamos de presentarnos como de improviso. Sin embargo, el bar del pequeño hotel estaba repleto de viejos amigos, y Pepe estaba sonriente tras el mostrador. Todo era igual, y, al mismo tiempo, ¡habían cambiado tanto!

¡Qué tertulia tan encantadora! Tanta gente allí reunida, y ninguno de nuestros viejos amigos había fallecido, ni eran muchos los que se habían marchado del pueblo. Aquella noche en la cama tuve la primera oportunidad de examinar la situación. Todo parecía tan familiar, y, sin embargo, debía ser diferente, con mucho más dinero, con tanta ilusión por parte de todos de conseguir un avance económico. Pero ¿se caracterizaba este nuevo Almonaster por el dinero y la ilusión, o era sólo el entusiasmo del primer encuentro de viejos amigos? Estábamos todos tan excitados y aturdidos, que tuve que recordar a alguien si me invitaba a tomar algo. En el viejo Almonaster, ningún foráneo habría traspasado la puerta del bar sin que hubiera sido de inmediato invitado a un cigarro y un trago. ¿Es que aquello había cambiado o simplemente era la consecuencia lógica de la excitación del primer momento de euforia? Ciertamente no me faltaban ni tabaco ni bebida, pero ¿de dónde provenían? Un etnógrafo que se precie, recuerda esas cosas nimias, pero hoy había sido una ocasión especial. Me levanté y comprobé el estado de mi cartera y el bolsillo de mi abrigo; efectivamente pude comprobar que todo había marchado como de costumbre. Mi dinero estaba intacto, no había gastado nada, que es como debía ser, «en Almonaster, un forastero no paga nunca lo que bebe». Al menos todavía estimaban más la imagen que podían dar de su pueblo que el dinero de sus bolsillos. En el primer viaje me costó meses poder pagar mis propias consumiciones, sin contar las de los demás.

El tabaco era algo distinto en el viejo Almonaster. Desde el principio, había tenido que compartir mi tabaco con el resto de los mayores de edad, que eran los únicos que fumaban en el pueblo. Era una mercancía social de primera importancia, y de libre cambio entre los hombres, cada vez que se encontraban. Mis dos paquetes se esfumaron, y eran de mentolado, una variedad de no mucha aceptación en Almonaster. Mañana habría de estar más atento, porque recuerdo haber ofrecido tabaco a dos personas que decían que no fumaban, algo verdaderamente extraño en el viejo Almonaster.

Cuando por la mañana comenzamos a visitar a todos nuestros amigos, surgieron dos cuestiones invariablemente, la pregunta «¿qué piensas de los cambios en Almonaster?» y «qué bien que habéis llegado a tiempo para la fiesta de la Cruz de Mayo». Como cualquier almuñense, habíamos previsto estar en el pueblo para la fiesta, pero, aparte de los cambios evidentes, poco más sabíamos. La gente nos enseñaba con orgullo cuartos de baño, cocinas, coches y televisores, todos modernos. Habíamos visto ya los dos bancos nuevos, el hotel, la empresa de autobuses, y a otros amigos con sus empresas de construcción; ¿qué pensábamos de la nueva situación de las mujeres? Estábamos impresionados y contentos, pero también algo confusos.

En aquella primera mañana se nos presentaron los resultados evidentes de un profundo cambio económico, y quizá social. ¿De dónde había venido el dinero, si la agricultura tradicional estaba decayendo ostensiblemente?, ¿qué había sido del complejo sistema de oficios, o del complejo conjunto de estrategias que hacían posible ganarse a duras penas la vida en el viejo Almonaster? ¿Quién pagaba los salarios de los trabajadores, y a qué se dedicaban ahora?, ¿cómo afectaban estos cambios a la vida diaria o a las fiestas?, ¿qué materializan la estructura y el significado de Almonaster? Como siempre ocurre en etnografía, aprendimos primero de los cambios evidentes en la vida diaria y ritos públicos.

¿Una España moderna en Almonaster?

A la mañana siguiente, temprano, encontramos a Marcelino sentado en un banco de la pequeña plaza central. Marcelino, un fornido anciano diez años antes, había sido uno de nuestros mejores amigos. En su vida había desempeñado prácticamente todos los oficios posibles en la zona. Al haber trabajado para los propietarios de toda la región, conocía todo y a todos en la comarca. Antes de que nos fuéramos, se había marchado a Barcelona a vivir con el único hijo que le quedaba. Pero ahora, delicado del corazón y con más años, había vuelto. «Barcelona es sucia, mala para la salud y la gente es muy impersonal. Todos los años voy a ver a mi hijo, pero vivo en Almonaster, y voy a ver a mis amigos de las aldeas y de las minas de por aquí. Después de cuatro años en Barcelona, me di cuenta de que aquello no era lo mío, y, al contrario que muchos otros que se van para quedarse, no me importaba volver diciendo que me había equivocado. A lo mejor a mí me era más fácil volver porque ya me fui siendo jubilado. No como tantos jóvenes que se van vociferando que harán una gran fortuna y volverán siendo ricos en pocos años. Rara vez vuelven ¿sabe? O vuelven para las fiestas y gastan un montón de dinero para aparentar, pero en realidad es todo lo que habían ahorrado en un año. Sólo los espabilados tienen el sentido común suficiente para no irse a la primera».

A la vez que nos daba estas lecciones de abuelo, que parecían seguir delatando la clásica estrechez de miras de Almonaster, me ofrecía tabaco negro, más apreciado por los lugareños que los cigarrillos rubios americanos. Por supuesto, acepté, porque tratándose de Marcelino, intercambiar tabaco es algo más que cortesía; es un obsequio consciente, un gesto de cariñosa sombra. Después se volvió a Bárbara, mi mujer, y le ofreció un cigarro. Nos quedamos boquiabiertos. «¡Marcelino!», le dije «¿has perdido la vergüenza con los años? Estabamos sentados en un sitio público; ¡qué falta de formalidad siquiera suponer que Bárbara fume!». «¡Qué va!» respondió, «los tiempos cambian, y también nuestras costumbres. Para muchos de nosotros, ya no se menosprecia a una mujer por el hecho de que fume. Cuando estuvieron aquí hace diez años, ninguna mujer fumaba porque para ser considerada decente, respetada y formal, no se podía fumar. Ahora las jóvenes fuman como chimeneas, y, por supuesto, llevan pantalones para salir por las tardes. Y si no, esperen a verlas esta tarde».

Pensé, aquí han cambiado muchas cosas. Qué bien recuerdo las reglas de formalidad, la suprema virtud que debe regir la conducta de todos los adultos. Reglas que nadie se atrevería a quebrantar en público, por temor al «¿qué dirán?». En los primeros meses de nuestro primer viaje a Almonaster, nuestras nuevas amistades pasaron largo tiempo instruyéndonos en formalidad. Estaban verdaderamente empeñados en hacernos decentes, miembros respetables de la sociedad local. La formalidad es una regla muy simple que dice que uno debe cumplir todas las reglas en público. Lo que uno pensara o hiciera en privado era asunto suyo, pero el comportamiento en público era extensa y cuidadosamente sopesado y juzgado. La propia reputación era un tesoro de valor incalculable. En una sociedad tan pequeña eso significaba seguir al pie de la letra todas las reglas y pasar horas y horas aprendiendo qué se debía hacer en cada una de las situaciones sociales específicas.

«Recuerde que la gente aquí no debe escandalizar a otros por su comportamiento público, ni levantar la voz a nadie, ni violencia física, no borracheras en público, ni indecencias en público. Hay que respetar a todos sea cual sea su posición en la vida, y sea cual sea el concepto que personalmente tengas de él. El auto control y la discreción protegen la propia reputación. Las mujeres y los niños no deben fumar. Los niños y las

mujeres que no vayan acompañadas, no deben beber en público. Las mujeres cuidan de la casa, del dinero, de los niños, de la comida y del vestido. Los hombres deben ser honrados y trabajadores. Los hombres y las mujeres tienen mundos sociales separados. La gente debe vestir con decencia. Si no es posible vestir bien, al menos han de vestir con limpieza. De lo que se come, se cría. Dios los cría y ellos se juntan. Dime con quién andas y te diré quién eres...».

La normalidad y la armonía eran el objetivo, y formaban una imagen pública externa que podía ser perfectamente predecible día a día. Eran un conjunto de patrones difíciles de mantener ante las diarias realidades de la vida socioeconómica, de ricos y pobres, privilegiados y desgraciados. Pero incluso el hombre más pobre podía defender con orgullo su comportamiento, «él puede ser más rico, pero yo soy más honrado», y quebrantar en público las reglas de formalidad era algo poco corriente.

¿Implicaban los cambios una flexibilización en la rigidez de las reglas, o había cambiado el concepto de formalidad debido a la influencia exterior y al paso de tiempo? Las mujeres nunca fumaban ni llevaban pantalones por temor a lo que pudieran decir. Ahora que ambas cosas eran aceptadas, no eran indicativos de falta de formalidad.

«¿Cuánto tiempo hace que las mujeres fuman y llevan pantalones»?, le pregunté a Marcelino, pensando que esta nueva libertad que mostraban los cambios era consecuencia de la muerte de Franco dos años antes, y de la nueva ola de libertad política y laboral que recorría el país. «Bueno, en los últimos cuatro años. Todos los grandes cambios han venido en los últimos cuatro años. Nuevas modas, nuevos negocios, crédito fácil, muchos asalariados...».

Aquel verano asistimos a una reunión sobre la posición socio económica de la mujer, en el local de la vieja escuela; había unas cien personas de todas las clases sociales. Lo presentaban algunas jóvenes del pueblo y una profesora nueva. El tema de discusión no era llevar pantalones, fumar o beber, sino la igualdad salarial, las oportunidades de trabajo y la posición social de la mujer. El acontecimiento se convirtió en una verdadera innovación cultural, los temas tratados subrayaban la gran distancia que existía entre el comportamiento aceptado por algunas y el papel que culturalmente tenían definido, y que, para algunas seguía siendo el ideal. La reunión fue armónica y tanto los hombres como las mujeres de todas las edades y profesiones, hablaron a favor del nuevo punto de vista acerca de los derechos socioeconómicos de la mujer, pero eran muchos los que no estaban convencidos de que pudiera de hecho llegar a ser un cambio perdurable. Sin embargo, una reunión de la comunidad para tratar el tema de los valores económicos y sociales, era un proceso de concienciación desconocido en el viejo Almonaster. Se podía descartar aduciendo razones estéticas, ya que los almuñenses siempre han interpretado cuidadosamente según el gusto local, las modas nacionales e internacionales. Pero fumar tiende a ser una transación interpersonal, un posible puente entre las esferas públicas de hombres y mujeres.

Al ver que Marcelino había olvidado fumar, le ofrecí uno de los míos, con la esperanza de que lo rechazaría amablemente por ser rubio mentolado, y preferiría uno de los suyos, algo genuino entre los verdaderos fumadores de negro.

«Gracias, pero no me dejan fumar. No estoy bien del corazón».

«Entonces, ¿por qué llevas tabaco encima?

«Porque todavía tengo amigos que fuman, y conozco nuevos amigos, que también fuman. Fumar es algo magnífico, algo tan pequeño con lo que se hace un amigo. He ofrecido tabaco toda mi vida, y aunque ahora no fumo, todavía me queda el placer de ofrecer. Ahora, incluso ofrezco a las mujeres que fuman».

Dejamos a Marcelino con la promesa de volverle a ver la tarde del primero de mayo, al comenzar las fiestas. Al alejarnos, comencé a pensar en lo que había dicho. En el pasado, la elección de vestido, beber y fumar, eran realidades formalizadas, predecibles, modelos de comportamiento fuertemente estructurados. La mayoría de estos cambios se habían dado en el comportamiento diario de las mujeres, y de ahí a todo el pueblo. Al menos temporalmente, parecían cambios ligados más bien a la economía y estilo de vida españoles que a los acontecimientos políticos recientes.

El corazón ritual de Almonaster

En la anterior década, los dos grandes rituales de mayo servían para resolver los problemas surgidos de compatibilizar una vida difícil económicamente con las exigencias de la formalidad, y su querido estilo familiar de vida en comunidad. Algunos eran lo suficientemente ricos como para tener un Mercedes, mientras que sus vecinos a duras penas podían disponer de una mula. Los pobres dependían de los ricos para acceder a las parcelas de huertas que alimentaban a sus familias, por no decir nada de los numerosos trabajos eventuales que llenaban el bolsillo de los agraciados que gozaban de la confianza del señor. El constante contraste entre ricos y pobres y la frustración de la dependencia eran amenazas que siempre estaban presente, y que hacían difícill que no aflorasen hostilidades evidentes. Esto era especialmente cierto durante el invierno, frío y lluvioso, y la primavera, cuando la mayoría de la gente no tenía otra cosa que hacer que reflexionar sobre su propia situación en la vida. Sin embargo, la frustración y la hostilidad eran siempre reprimidas y nunca permitían una manifestación pública. Entonces llegué a la conclusión de que las semanas de preparación de marzo y abril, y los días de las fiestas de mayo, tenían dos cometidos relacionados entre sí: Relajar con una desenfrenada actividad las hostilidades y tensiones acumuladas, y recordar a todos cómo se debía llevar la vida en Almonaster.

Tenía la hipótesis de que, mientras más tensión y frustación hubiera en la vida diaria, mayor sería la efusión de energía y emoción durante las fiestas. Mayor número de gente participaría devotamente en las numerosas procesiones, beberían, fumarían, cantarían y bailarían, sin apenas dormir durante los varios días que duraba cada una de las fiestas mayores. Al mismo tiempo, se pondría más énfasis en reflejar la estructura de la vida diaria en las fiestas. La formalidad se expresaría por parte de todos de manera absolutamente distintas, idiosincrática de esos rituales. El hecho de romper las reglas una vez al año hacía que durante el resto del tiempo fueran seguidas más estrictamente.

Al mismo tiempo, lógicamente, la mayoría pensaba en los rituales de forma mucho más simple. Eran fiestas de gran belleza y agitación, de las cuales estaban justamente orgullosos tanto en el término como en el pueblo, y a las que se referían como algo realmente único de Almonaster, y de gran mérito. Se las consideraba también algo central en la vida de la colectividad de Almonaster y de la identidad de cada personas como miembro de Almonaster. «Las fiestas son el corazón de Almonaster», me dijeron una vez, «así es como Almonaster tenía que ser, firmemente unidos, alegres y solidarios unos con otros». Aquellos que, forzados por circunstancias económicas, habían de vivir fuera de Almonaster, ahorraban durante el año para poder traer a sus familias a participar en la renovación de su vinculación con Almonaster. Era un momento de gran alegría y emoción, que se extendía a todos, incluso al forastero que pasara por allí. Nosotros no éramos una excepción, y a menudo habiamos soñado con el día en que regresaríamos para ser parte de ello.

Era la víspera de la primera gran fiesta, la Cruz de Mayo. Pensábamos que sabíamos lo que nos esperaba; tres días y tres noches alternando ritos religiosos y festividades seculares ritualizadas, grandes desfiles religiosos con los serranos ataviados con vivos colores, todo el mundo cantando canciones religiosas compuestas por el pueblo, para ser acompañados por la flauta y el tambor del tamborilero, y las panderetas de las mujeres. Habría continuas explosiones de cohetes y jolgorio, bailes y fuegos artificiales por la noche y cante por fandangos en las calles, canciones de amor para el pueblo y lugares que van más allá del mismo Almonaster.

La luna va caminando
por la verea de cielo
en cuando en cuando se para
por ver el color de tu pelo
y los ojos de tu cara.

En tu puerta sembré un guindo
en tu ventana un manzano;
solo pa' verte coger
manzanitas con la mano.
En tu puerta sembré un guindo.

Por supuesto, de todos los sitios que uno podría amar, Almonaster es el primero.

Cuando de lejos diviso
el castillo de mi pueblo
un relincho de mi jaca
y galopa más que le viento
que la querencia la mata.
(Francisco Navas González)

Como la brasa en la lumbre
Almonaster tu eres bello;
nido de amor en la cumbre
muy cerquita de los cielos.
Como la brasa en la lumbre
(F. Montero Escalera)

Toda la población —800 habitantes— aumentada por los 25 ó 30 que habían podido volver para las fiestas, quedarían dividida en dos hermandades que decoran y veneran las grandes cruces que hay en dos lados opuestos del pueblo. Hay una fuerte competencia entre ambos grupos en cuanto a comparar sus desfiles (romeros) y bailes. La gente bebería con exceso y bailaría y cantaría hasta el agotamiento, sin descansar ni dormir prácticamente nada. A últimas horas de la madrugada, los mayores del lugar, niños y mujeres jóvenes se retirarían durante unas horas para dormir, pero un núcleo de duros jóvenes continuarían hasta el despuntar del día, cuando los compañeros menos resistentes se levantarían para un nuevo día de ritos.'

Ahora, en 1978, al dirigirnos hacia la plaza donde una de las dos hermandades estaba bailando, nos llamó la atención el volumen de gente. Parecía que había demasia-

dos. No fue fácil localizar a Marcelino, rodeado de un grupo de niños a los que estaba obsequiando con caramelos, de su inextinguible reserva. Cigarrillos y alcohol para los adultos, y caramelos para los niños; nunca perdía ocasión de hacer o mantener una amistad. «¿De dónde ha venido tanta gente?, le pregunté. «No solía haber más de un puñado de hijos que venían de la ciudad; esta noche he reconocido a más de treinta». «Han venido en sus coches», dijo, «cuando usted vino la vez anterior, había muy pocos coches y la gente sólo venía si tenían vacaciones. Ahora vienen en coche a pasar el fin de semana. Incluso algunos hacen trayectos de cuatro o cinco horas. En autobús o en tren se tardan casi 24 horas y prácticamente no queda tiempo para estar aquí. Siempre estuvieron aquí con el corazón, pero ahora, con coches, vienen todos y llenan la pista de baile y el bar. La fiesta es mucho mejor ahora». De hecho, a lo largo de toda la noche, siguieron llegando algunos.

A medida que avanzaba la noche y se confundía sin esfuerzo con el día y la noche siguientes, y el siguiente día, hasta el final de la fiesta, pudimos comprobar que realmente ésta era mucho mejor ahora. En las mesas dispuestas alrededor de la pista de baile y en frente del bar, se sentaban grupos de juergüistas bebiendo, fumando y cantando como siempre, pero ahora las mujeres y las jóvenes del grupo fumaban como los hombres, y, aunque era normal que en ocasiones como esta bebieran, ahora parecía que bebían más. Ahora, como cualquier bebedor público, ¿debían beber también hasta el exceso, para ritualizar esa parte de la formalidad que dice que uno debe mantener el control sobre la bebida en la vida diaria? Finalmente, Marcelino comenzó a excusarse diciendo que el estado de su corazón no le permitía quedarse hasta muy tarde. «Pero si es temprano todavía», le decíamos «mira, los mayores, los niños y los jóvenes están aquí todavía; no debe ser más de la una de la mañana, quédate un poco más.

—«Son las 3:30, y ese es otro de los cambios. Si piensas que alguien se va a ir a echar una cabezadita, te equivocas». Marcelino se fue, no sin decirnos antes, que hacía dos años que todo el mundo empezó a quedarse hasta tan tarde. Ahora, casi todo el mundo se iría sin haber descansado absolutamente nada en los tres días que duraban las fiestas.

A las cuatro de la mañana experimenté una sensación bastante extraña desde mi perspectiva de 10 años. Un amigo con el que estaba tomando una copa en el bar me sugirió que nos sentáramos con la pareja de Guardias Civiles, destacados en el baile para guardar el orden. Teniendo en cuenta que habíamos bebido bastante ya, según la más pura regla de la fiesta, (¿qué mejor manera de recordarse a uno mismo que la Formalidad prohibe beber en exceso durante el resto del año?), la idea se me antojaba doblemente negativa. Por una parte, recordaba la Guardia Civil como la sombra amenazadora, siempre en el borde de toda escena pública, y que parecía poder disponer literalmente de la vida y la muerte de aquel grupo de honrados ciudadanos que sabían muy bien que con «la pareja» no se podía discutir. La segunda impresión que de ellos tenía era que, si estaban de servicio, incluso el más locuaz adoptaba una actitud adusta y distante, propia del Cuerpo. «No te procupes», me dijo cogiéndome del brazo, para llevarme hasta la mesa de la pareja, junto a la entrada.

«¿Qué hace uno en tal situación? Pregúntales acerca de su trabajo, me dije al tratar de poner en orden mis ideas. Me parece que bebían un refresco de limón, pero la disposición a hablar rápidamente me hizo relajarme. Al invitarnos a una ronda, me di cuenta de que reconocía vagamente a uno de ellos de diez años antes, el otro resultaba llevar sólo un año en la Guardia Civil. «Nuestro trabajo ha cambiado bastante desde que Vd. estuvo aquí», dijo el veterano. «Hace diez años vigilábamos todo el campo; teníamos que conocer cada parcela y cada huerto. Había un montón de reglamentaciones relativas a cuándo se

puede quemar un campo, o la periodicidad con que se puede cultivar un olivar. Además éramos responsables del orden público y de la seguridad, pero en esta zona era raro el robo y los crímenes de violencia. La gente solía ganarse la vida con lo que producía la huerta, propia o arrendada. En los últimos años, la mayoría de las huertas han quedado abandonadas, por lo menos todas las que están un poco apartadas del pueblo o una aldea. Ya casi nadie cultiva el campo. Ahora el campo está vacío, y los pastos y los demás terrenos se llenan de máquinas excavadoras que plantan eucaliptos del que sacan celulosa para papel. Ahora la mayoría de los que trabajaban en el campo tienen trabajo en la ciudad o en uno de los servicios forestales. Todos tienen un salario fijo y compran la comida que antes cultivaban ellos mismos. Antes hacíamos rondas a caballo de 48 horas, pateándonos todos los carriles y veredas. Ahora ya no tenemos caballo; tenemos Land Rovers para visitar las aldeas y algunas de las granjas más alejadas, pero hay bastantes sitios a los que ya casi no vamos».

«La Guardia Civil solía mandar con mano de hierro, la gente nos tenía miedo, nos llamaban "la pareja" a nuestras espaldas cuando estábamos de servicio, aunque conocieran nuestros nombres. Las madres solían asustar a los niños desobedientes con nosotros, como si fuéramos el coco. Lo sabíamos, y a los oficiales les gustaba. Vivíamos aparte, nunca vestíamos ropas de paisano. Incluso alguno de los más veteranos ni siquiera tenían ropas de paisano hasta sus últimos años. Ahora nuestro cometido está cambiando, en todos lados, nuestro principal trabajo lo constituye el orden público y la seguridad. No sólo en el País Vasco, donde algunos se sienten rebeldes, sino aquí también, en que con tanto coche y moto, hay nuevos delitos. De noche vienen gamberros de los pueblos de alrededor y roban, entran en las casas de la zona que están cerradas. No podemos trabajar sin la colaboración del pueblo, y es raro que delaten a gente de la que tienen miedo. En los puestos en los que, como el nuestro, tienen un sargento competente, tratamos de hacernos amigos de la gente y convencerles de que somos como ellos, que sólo tratamos de cumplir con nuestro deber. Hace diez años podías tener problemas si te mostrabas muy amigables con los ciudadanos. Ahora los oficiales se han dado cuenta de que podemos tomar una copa con la gente y fumarnos un cigarrillo, sin que por ello dejemos de cumplir con nuestro deber cuando nos lo piden. Ahora, por ejemplo, se supone que debemos estar vigilando pero el sargento conoce la fiesta muy bien, y, aunque la mayoría de la gente se va a emborrachar, no tendremos problemas con nadie de Almonaster. Esta gente alardea de ser formal incluso cuando están borrachos. Es posible que tengamos que calmar a alguien de otro pueblo, pero será poca cosa cuando vean que nadie quiere hacerles daño».

Después de un momento, Manuel y Juan, «la pareja», se excusaron, y ajustándose las trincheras, se levantaron de la mesa para dar una vuelta por la plaza y calles adyacentes. Al fin pude respirar, ya que todavía me quedaba el prejuicio de tener cuidado al hablar con ellos. Poco sabía entonces de que aquella misma noche, tendría una larga y acalorada, aunque cordial discusión con otra pareja de Guardias sobre terrorismo, política y separatismo.

La siguiente vez que nos vimos le pregunté a mi amigo Paco qué opinaba de lo que el guardia había dicho acerca de los cambios en la vida local. ¿Qué hizo el pueblo cuando pasó de una existencia basada en la subsistencia a ser asalariados? Paco coincidía en que lo que parece que hicieron fue fumar y beber más. «Creo que eso hace que algunos se sientan más importantes. Antes contabas cada peseta antes de comprar un miserable cigarrillo de picadura, o te cuidabas bastante de no gastar mucho en beber si no querías que la mujer te matara. Ahora resulta que fumas mejor tabaco e incluso tu mujer y tu hija te piden para comprar tabaco. Algunos se pasan, y gastan montones de dinero en el bar

y dejan a la familia peor que antes. Se beben el dinero, y no queda suficiente para comprar comida. Ahora se trae la comida de fuera, y, como puede haberse dado cuenta, no es que sea muy barata. Anteriormente es posible que hubiera alguien que actuara de igual manera, pero también cultivaban la tierra. La mujer puede que se pusiera igual, pero al menos podía salir y recoger de la huerta lo que se necesitaba para alimentar a toda la familia. Ahora no hay huerta. La gente trabaja por un salario, pero la mayoría de ellos no quieren seguir trabajando. La gente con trabajo fijo debería dedicar el tiempo libre a las huertas igual que antes. Estos tiempos de vacas gordas no van a durar siempre y la gente debería usar el dinero en algo de provecho para el futuro. La mayoría ha sacado algo de esta nueva forma de vida: han comprado las casas que hasta ahora tenían en alquiler, ponen cuartos de baño y cocinas nuevas, se compran coches, etc. El problema es que lo hacen a crédito. No me malinterpretes, pienso que el crédito fácil es una gran cosa. He hecho todos mis negocios de inmobiliaria a crédito, pero cada peseta que gano construyendo o reedificando la gasto en amortizar los créditos. Esta gente tiene lo justo para hacer los pagos mensuales; si un mes son despedidos, se meten en una buena. Si tuvieran huertas, podrían ahorrarse el dinero de la comida para devolver el dinero de los préstamos. Eso mismo se lo dices a algunos, y te contestan que su hija quiere coger un trabajo a toda costa, y si viniera lo peor, la dejarían hacerlo. La mayoría de las mujeres que quieren trabajar de secretarias u oficinistas no esperan pedirle permiso a papá para que les deje. No tienen trabajo porque por aquí no abunda ese tipo de ocupaciones».

La fiesta seguía en ebullición a nuestro alrededor. Exhauesto ya de tratar de mantener una conversación por encima del clamor de risas y canciones de la masa, lo dimos por imposible y nos unimos a la juerga de unos cuantos. Al amanecer, salieron hacia el monte dos procesiones de cientos de personas con sus tamboriles y sus flautas, para cortar los cuatro pinos que forman parte de la decoración de cada cruz. Diez años antes participaban en la misma procesión treinta incondicionales.

A lo largo de los siguientes días, nos quedamos asombrados del aguante de la gente. Diaz años antes se reían de nosotros por blandos. ¿Cómo es que los americanos carecían del vigor de estar alegres? Irremediablemente quedábamos roncos, con los ojos enrojecidos y mareados después de estar cantando, bebiendo, bailando y fumando por espacio de tan sólo doce o quince horas. ¿Por qué hay que escurrirse a echarse una siesta si se tiene todo el resto del año para descansar? Al verles con la cara llena de felicidad después de uno o dos días a este ritmo, llegábamos a pensar si no estarían posesos o frenéticos. Pero muchos de ellos también se iban a descansar, y los bares cerraban durante unas horas hacia el amanecer. Ahora los bares siempre estaban abiertos e incluso los niños y algunos octogenarios se quedaban hasta más allá del amanecer.

La última gran fiesta es la Romería de Santa Eulalia de Mérida, una peregrinación de treinta Kms. en el campo, que consiste en la reunificación ritual de un pueblo y un término ritualmente divididos por la fiesta de la Cruz. Esta veneración de Santa Eulalia, virgen y mártir de la época de los romanos, data de finales de la Edad Media. Es la patrona de todo el término.

La Virgen de Santa Eulalia,
la que más altares tiene;
no hay uno en Almonaster
que en su pecho no la lleve.
La Virgen de Santa Eulalia.
(Fandango de Santa Eulalia)

Antaño ella protegía la salud del pueblo, la sociedad y las cosechas, es decir, el que todo fuera bien. Continúa cumpliendo ese cometido, y representa la unidad de la sociedad de todo el término, el respeto con que tienen que tratarse unos tratarse unos a otros, o la Formalidad, y el orden social en general.

En 1968 la fiesta comenzó la noche de un viernes, tras la Novena que empezó al terminar la fiesta de la Cruz. La música del tamborilero y la explosión de cohetes reunió a la hermandad en torno a la casa del Mayordomo del año, que les obsequiaba con una copa a cada uno. A la mañana siguiente, temprano, el mayordomo sólo cantaba una serenata entre más cohetes, mientras la gente se preparaba para el comienzo en sí de la peregrinación, al mediodía.

Los pocos que podían ir a caballo o en mula, enjaezaban sus monturas y se apresuraban a ponerse las ropas de montar o limpiar la indumentaria que correspondían a cada tipo de transporte. Las mujeres llevarían el traje de flamenca. Pronto comenzaron a sonar las campanas y los cohetes, que anunciaban a los ciudadanos que los caballistas iban a salir. Entre cohetes y tamboriles, el grupo marchaba cantando por las calles del pueblo, con las caballos asustados por el ruido, y resbalándose con los adoquines. Ninguno salía mal parado, porque la especial protección de la santa cubría a todos.

Los viandantes a lo largo de las calles ofrecieron a los caballistas una espuelas (5), a la puerta de los cuatro bares del pueblo. Sin dejar de cantar ni beber, salieron del pueblo, con las alforjas llenas de tapas y vino fino, en busca de la primera aldea, de camino hacia la ermita rural donde habita Santa Eulalia. A menudo se paraban para echar un trago, cansados ya de pasarse la botella unos a otros entre los caballos. Además, el calor de mayo tardío y el polvo del camino, hacían prácticamente imposible el cante, sin una constante lubricación.

El resto de la gente de las aldeas de alrededor se reunirían con el grupo de caballistas a medio camino, donde se agolpaba una ingente multitud de devotos, que habían llegado en autobús, coche, moto o camión. Mientras esperaban la llegada del grupo a caballo, habían organizado su propia fiesta. Una vez que todos se unieron en la ermita, hubo un día y medio de celebración religiosa y profano, que era la envidia de toda la sierra y del resto conocido de España.

Habíamos vuelto para esto, ya que Paco «el americano», y su esposa Bárbara, son conocidos como fieles hermanos de la Hermandad de Santa Eulalia. Poca gente es conocida en Almonaster por su nombre completo, y casi todos tienen un mote o apelativo. Ese mismo día, años antes, fue un día grande, ya que el pueblo me puso un nombre, lo que significaba que, por muy extraños que fuéramos como americanos, la gente esperaba tratar con nosotros de acuerdo con las leyes locales que veían ya incoadas correctamente en nosotros. No queríamos defraudarles ni defraudarnos.

En 1978, nuestro temor de que ese rito tradicional pudiera haber perdido su encanto en un mundo cambiante, dio pronto paso a los pequeños y a la vez significativos aspectos en que se notaban los cambios. La reunión en casa del mayordomo la víspera de la peregrinación se había convertido en una fiesta preliminar que duraba hasta la tarde, a la que asistían decenas de hermanos. Otra distinción era que ahora la gente se mezclaba más libremente, a diferencia de los viejos días, en que los invitados generalmente permanecían en grupos diferenciados por su afiliación opuesta. En mi análisis de finales de los 60, el sistema ritual dividía primordialmente al pueblo en grupos rivales de fuerte autoconciencia ritual de la fiesta de la cruz. Una muestra de ello era la distancia física que dividía a los hermanos de Santa Eulalia en grupos perfectamente diferenciados, en la casa del mayordomo. En aquel momento, notamos simplemente el cambio, mientras esperábamos con ansiedad la emoción de la romería.

Al día siguiente, al aderezar mi caballo, prestado por un amigo y enjaezado por otro, me vi rodeado de al menos otros viente caballos, y en la calle se preparaban otras veinte mulas más o menos. Es curioso que en la era de los automóviles —ya relativamente corrientes en Almonaster— el volumen de peregrinos a caballo fuera más del doble que hacía diez años. Tras vueltas y vueltas por el pueblo y una cantidad alarmante de copas gratis, los caballistas hicieron una última parada para que cada jinete comprara tabaco rubio americano, supuestamente de contrabando. Hay un dicho acerca de la fiesta, que defiende que si uno no ha estado borracho al menos la mitad de los días de la Romería de Santa Eulalia, entonces, o no lo ha pasado bien, o no ha entendido la fiesta. Habíamos comenzado el año con el propósito de asegurarnos de que nadie pudiera volver diciendo que se había perdido ese placer.

En el santuario de Santa Eulalia había la comprensible aglomeración, debida en parte a los que venían a pasar el fin de semana, y al flujo de gente de las vecindades que, gracias a los coches, podían venir sin dificultad a pasar la tarde. Su presencia se consideraba como «de mucho mérito», por aquellos que disfrutaban con la presencia de tantos forasteros, porque ello contribuía al engrandecimiento de la fiesta tanto en ruido y alegría, como en tamaño. Pero lo más importante era que pensaban que cada forastero volvería a su pueblo, contando historias de una fiesta que no tenía igual. El comentario más oído, para satisfacción de todos, era «nuestra fiesta ha sido mejor que ninguna». Sin embargo, otros no veían en el nuevo ambiente de la fiesta grandes ventajas: «Me pasé casi media hora por la tarde tratando de encontrar a otros de los nuestros». «Me cansé de dar tabaco a los forasteros, pero había tantos, que nos perdimos en la masa».

Santa Eulalia había perdido algo de su entrañable intimidad, pero hacia las dos de la mañana, se asemejaba bastante a los viejos tiempos. Casi todos los forasteros se habían marchado. Tras haber bebido demasiado, pero sin el auxilio del sentido y la devoción con que lo hacían los del lugar. se habían retirado a quitarse la resaca en privado, dejando que los hermanos renovaran su vinculación a la Santa y a los demás, por medio del cante, el baile y el frescor propio de una noche de primavera tardía. Todos los actos organizados, ya fueran religiosos o profanos, finalizaban durante la noche. Los verdaderos devotos se reunieron dentro de la casa de hermandad para continuar como de costumbre, hasta que diera comienzo el siguiente acto después del amanecer.

Llevaba un tiempo de pié, junto a una vieja amiga, con la que no había tenido tiempo de hablar tranquilo durante las semanas anteriores en Almonaster. María era una de esas personas que, siempre activas durante las cruces y Santa Eulalia, aseguraban de alguna manera el perfecto funcionamiento de todos los actos religiosos. Había estado muy ocupada las semanas anterores, pero consiguió sacar tiempo para oir un resumen de mi libro, de uno de los que ya sabían inglés en el pueblo. Lo estabamos pasando en grande, cantando a una con el grupo, pendientes de cuando uno se arrancaba con un nuevo fandango, cuando los dos comentamos el frío que hacía junto a la puerta. Nos llevamos las copas a la cocina, y allí nos sentamos junto al fuego que constantemente mantenía la *sopera de la hermandad*. Al poco rato me dio la enhorabuena, lo que se repitió varias veces durante el verano. Mi libro, decía, era un bonito regalo para Santa Eulalia, y una acertada visión de cómo había sido entonces la vida. Por mi parte, estaba tremendamente satisfecho y sorprendido por el hecho de que alguien hubiera podido leerlo. Por mucho que Almonaster se hubiera convertido en paraje usual de turismo para los españoles, los extranjeros, ya como turistas, y más como residentes, eran algo bastante poco corriente. Había olvidado a toda una generación de hijos, educados en colegios, y trabajando en el sector internacional de la economía española.

La sorpresa inicial dio paso a una reflexión más profunda mientras continuaba. «Tu libro recordará a la gente cómo se supone que debe ser esta fiesta. Hay muchas cosas que han cambiado para adaptarse a la gente que vive fuera de Almonaster. Esos, y algunos de los que quedan aquí, son de la opinión que tendríamos que cambiar las cosas para favorecer a los forasteros y a la gente que sólo puede venir los fines de semana. Sé que conseguimos más dinero para la hermandad si vienen más forasteros, porque compran aquí comida y alcolhol en las tiendas, pero en realidad, no entienden la fiesta, sólo hacen molestar y no vienen con la debida disposición. La mayoría de la gente vive fuera de Almonaster y sólo vienen a pasar el fin de semana de la fiesta, mientras que los que vivimos aquí todo el año, tenemos que hacer las semanas anteriores todo el trabajo de preparación. Echo de menos cuando la gente de las aldeas de alrededor veían la entrada de la procesión de caballistas. Los hermanos ricos han construido demasiadas casas alrededor de la ermita, y, ahora que se han ido los forasteros, se van a descansar a sus casas, en vez de estar aquí con nosotros». Ella no defendía una postura en contra de algunos hermanos, sino la añoranza de un tiempo que se fue, hace sólo diez años. Muchas de las aldeas que habrían estado representadas entonces, eran ahora ruinas desiertas. La mayoría de sus antiguos habitantes viven ahora en el pueblo como trabajadores, o prósperos hombres de negocios. Han pasado de espectadores de la fiesta, a participantes. Muchos de los hermanos que tomaban parte activa hace diez años, no viven ahora en el pueblo, pero continúan participando. Más tarde aprendí que estos que vivían fuera del pueblo, tenían una visión distinta del libro. Para ellos, no era un punto de referencia desde el que se observaban cambios, sino que contenía un núcleo de elementos invariables, que reflejaban la continuidad que ellos deseaban. Claramente, la primera vez habíamos contemplado a Almonaster inmerso en un período de lento cambio, caracterizado por un consenso común en torno a las proposiciones básicas de la vida local. Los diez años posteriores constituían un tiempo de cambios significativos, tanto para Almonaster como para España en general.

El cambio en la vida cotidiana

Las grandes fiestas de Almonaster están llenas de color y animación. Las podemos catalogar de auténticamente románticas, ya que son momentos exentos de la influencia diaria de las preocupaciones de la vida. Día tras día, se suceden ritos y celebraciones. Son una expresión de cómo debería ser la vida, de cómo se deberían relacionar unos con otros y con su propia ciudad. En el pasado, se podía ver claramente el efecto de esto en la vida diaria del pueblo, en la renovada dedicación a los principios de formalidad y en la fuerte responsabilidad colectiva de sociedad, que mostraban cada uno de sus miembros. Almonaster era entonces poco corriente por el calor y amistad con que sus agentes se trataban unos a otros, y a los ocasionales foráneos que de vez en cuando aparecían. Para la mayoría, Almonater era un pequeño —y a veces difícil— universo económico, donde todos, ricos y pobres, estaban ocupados en obtener el mismo tipo de intereses agrícolas (aunque a diversa escala), y donde existían ùnas reglas perfectamente definidas en cuanto a las relaciones de unos con otros, sea cual fuere su estatus. La clásica explotación del propietario sobre el campesino, había terminado, ya que las familias ricas habían extendido sus posesiones a otras tierras de España y Portugal, más rentables económicamente al permitir la mecanización. Pero el contraste rico-pobre mantenía su aspecto negativo en el control que ejercía la opinión pública y la estricta sujeción a las reglas de

formalidad. ¿Cómo sería ahora la vida cotidiana, una vez finalizados sus ritos?

Los primeros días posteriores a la fiesta son bastante sosegados, ya que todo el mundo vuelve a casa literalmente agotado, tanto física como económicamente. Con el último fandango de Santa Eulalia, se terminaron el tono alegre y las cabezas en alto:

De Santa Eulalia he veni'o
sin dinero y sin tabaco
todo me lo dejé
con María Pepa y Guerrero.
De Santa Eulalia he veni'o.

María Pepa y Guerrero eran unos taberneros muy queridos en el pueblo, que siempre montaban una tienda para la fiesta de Santa Eulalia. Una hacía tiempo que había muerto, y el otro se había retirado por la misma época, pero la copla permanecía. Su popularidad no estaba ya ligada a unas personas concretas, sino a la síntesis que ofrecía de las reliquias que quedaban después de participar en las fiestas. Incluso cuando se canta en otras épocas del año, mantiene un tono fingido agotamiento.

Así pues, hasta que no transcurrieron algunos días, no empezamos a notar la vuelta al ritmo cotidiano y a las actividades que normalmente conforman la rutina diaria en Almonaster. En este aspecto, poco había cambiado. Por la mañana, las mujeres se ocupaban en las tareas de la casa y en ir a la plaza y a las tiendas del pueblo. Unas pocas lavaban ropa en el arroyo o en una de las fuentes, pero esto era más corriente antes. Es preferible lavar la ropa en una pila en la parte trasera de la casa que hacer una demostración pública de pobreza. En esos días, sin embargo, uno simplemente mostraba que —si no iba a los lugares de lavados públicos— era porque tenía agua corriente en casa. Sólo había un puñado de lavadoras por aquel entonces. Ahora, sin embargo, eran más numerosas. La mayoría de los hombres habían dejado el centro para ir a trabajar, dejando las calles y plazas para los ancianos y jubilados, que pasan el día con sus viejos amigos y los nietos en edad preescolar. Enfrente de la farmacia o de la tienda de comestibles, había coches aparcados (algunos convertidos ahora en taxis), furgonetas, motos y algunos asnos de las aldeas. Todo estaba allí para las mercancías y servicios que las pocas aldeas que quedaban podían ofrecer.

Las tiendas, bancos y oficinas municipales están llenas durante la mañana, mientras la mayoría de los bares están vacíos, a no ser por algunos almuñenses que hacen un descanso para tomar café, o algún forastero que espera volver a casa. Al mediodía, antes de comer, es corriente que los hombres paren a tomar una copa con los amigos. Muchos volverán para tomar café por la tarde, antes de volver al trabajo. El bar central siempre tiene algunos hombres en paro temporal, que pasan la mañana con algunos de los jubilados, bebiendo, charlando, leyendo y jugando al dominó.

Aunque el ritmo sea el mismo, han tenido lugar cambios significativos. A pesar de las cinco mujeres que ahora trabajas en el banco u oficinas municipales, eran menos las que actuaban fuera del ámbito de la economía doméstica, menos las que trabajaban como empleadas en otras casas, o llevaban pequeños trabajos de costura o lavado a casa. Esto implica que ahora, las mujeres pasaban más tiempo en su propia casa que en el pasado. Por el contrario, eran también más los hombres que trabajaban más tiempo con otros hombres. Los que diez años antes trabajaban por la mañana en la huerta solos, o acompañados por uno o dos compañeros, eran ahora parte de una masa de hombres que trabajaban para el ferrocarril o una de las empresas de explotación forestal. Los pequeños

contratistas de obras que hacía diez años tenían uno, o a lo sumo dos hombres trabajando, ahora contaban con cinco o diez. Para estos pequeños empresarios, que trabajaban con un margen de beneficios muy bajo, y un riesgo muy alto, el día ya no acababa a las seis. Era normal que tuvieran que ir en camión a lugares distantes o tuvieran que preparar los materiales para el día siguiente, con lo que volvían a casa una vez anochecido. Para estos hombres, el cambio significaba mayores oportunidades, pero también un aumento de sacrificios. El mayor impacto en la vida cotidiana de Almonaster se reflejaba en el cambio de la economía sumergida, y del tipo de asociación diaria que afectaba a los asalariados. Esto se notaba dramáticamente por las tarde.

El tiempo de la sociabilidad comenzaba, como en el pasado, después de las 6 de la tarde. Las posibilidades iban desde salir a la puerta de la casa y a las placitas a pasar el rato con los vecinos, hasta —la mayoría—, pasear por la plaza central, o hacer el recorrido tradicional por el borde del pueblo. La gente se vestía como de fiesta para estos paseos en grupo que duraba varias horas. Era el momento de poder ver a todo el mundo, y de charlas y coqueteos con un posible partido. Como de costumbre, los hombres acudían al bar a charlar con los amigos durante horas. Estas horas en el bar era, en el pasado, las más complejas e interesantes para estudiar la vida de Almonaster.

Se podían ver generalmente dos tipos de actividades: recreo, o hablar de negocios. Para el espectador desinformado, allí sólo se percibía una jovial camaradería entre los hombres que se agolpaban de pié frente a la barra del bar, formando un gran alboroto entre bebidas, charlas y tabaco. Las mesas y sillas casi siempre estaban vacías, y sólo se usaban los fines de semana, cuando el bar también lo usaban las familias y las mujeres. Entre las risas y el ruido, estaban ocurriendo dos cosas muy distintas. Unos estaban dedicados a las complejas negociaciones que caracterizaban la región —pequeños tratos de agricultura y artesanía—, mientras que otros se reunían simplemente para jugar *la convidá*, un ingenioso juego con el que los hombres pueden demostrar su formalidad, y competir por la única comodidad que el dinero puede comprar, el estatus.

En la antigua economía, estas pequeñas negociaciones eran constantes durante todo el año. Ricos y pobres se ponían así en contacto, ya que todos los tratos se hacían de mutuo acuerdo. Las partes discutían en estas reuniones vespertinas incluso la venta de cada saco de patatas. Según las estaciones, se hacían tratos de mayor escala, referentes al alquiler o labores en el sistema agrícola. Uno podía, en cualquier momento, discutir inversiones mayores, como por ejemplo la reparación o reconstrucción de una casa u otras dependencias, pero en aquellos tiempos, ese tipo de tratos eran poco corrientes. La mayor parte de las negociaciones decidían sobre un lechón, una cabra, o un saco de patatas; negociaciones que constituían la esencia misma de la economía local.

Sea cual fuera le envergadura del trato, el protocolo era siempre el mismo. Las partes irían de la barra a una mesa lateral. La distancia recorrida era de tan sólo un metro o dos, pero eso, en Almonaster, significaba trasladarse desde el espacio público de la barra, dedicado a la bebida, la competición por la posición y conversaciones en voz alta, al espacio privado, dedicado al negocio. Una vez en ese terreno, la parte más interesada, invitaría a la otra a tabaco y café. Si éste era el más «importante de los dos», todo el mundo sabía que estaba muy interesado en el tema que se estaba tratando; el menos importante sabía asimismo, que podía sacar el mayor provecho posible del rico. Por otra parte, el rico sabía que esta acción sería tomada por el pobre como adulación. Esto era así debido a que, tratar a alguien como amigo o persona de igual categoría a la vista de todos, era un obsequio que pocos pobres podían ignorar, y, aunque se suponía que los tratos se hacían en cierto ambiente de privacidad, era claro que todo el mundo del ámbito público trataba

de escudriñar el asunto. Nunca se ofrecía alcohol al principio de las negociaciones, ya que la bebida a estas horas formaba parte del juego de la posición, en el que uno trataba de aventajar a los otros competidores, no de lisonjearles con demostraciones de amistad igualitaria.

Al contrario que en la estrategia de la equidad, en la que el pobre siempre se encuentra en desventaja durante las negociaciones, el juego de la bebida en la barra, tenía como fin crear cierto tipo de superioridad entre iguales relativos. *La convidá* era bastante simple en principio, pero muy difícil en la práctica; lo bastante difícil como para que el que jugara con suficiente arte, ganara algo más que un pequeño prestigio por medio de su progreso como jugador, sea cual fuera su posición en la sociedad. El fin del juego era terminar la tarde habiendo invitado al o a los oponentes a más copas que los demás. Sin embargo, invitar en demasía era interpretado tan mal como no haber invitado a nada.

En el juego intervenían varios factores que hacían de él un complicado juego de estrategia y estilo. El juego alcanzaba su máxima genuinidad cuando participaban en él personas de aproximadamente el mismo nivel socioeconómico. Jugar con un adversario menor y ganarle, era, en el mejor de los casos, considerado como un uso injusto de la posición social, si no como ejemplo de haber sido completamente desplumado, y, por tanto, estúpido. Perder por un margen razonable, simplemente demostraba la mediocridad del jugador superior. No existía una tabla de récords del pueblo, sino que los puntos alcanzados en cada tarde, desaparecían por la mañana, de ahí que lo que verdaderamente contara fuera la competición y las victorias momentáneas. Para hacerlo más difícl, el juego era el vehículo que los hombres tenían de demostrar su formalidad diariamente. Durante la tarde, un bebedor normal, podía beber un número considerable de cañas de vino barato, o de aguardiente seco. La conversación constante y el intercambio de tabaco retardaban de alguna manera la bebida, pero el resultado final era siempre alto en número de consumiciones. Al mismo tiempo, la formalidad dictaba que una pesona no debería beber hasta el punto de quedar notoriamente bebido. La mala articulación de las palabras, el tambaleo y la tosquedad, eran considerados como claros indicios de falta de formalidad. Levantar la voz a alguien, dar empujones, o la conversación insultante, eran también considerados como rupturas inimaginalbes del debido decoro. Almonaster era el único lugar que he conocido en el que la gente sabía dónde estaba su límite en la bebida *antes* de que llegaran a él.

Tras unas semanas en Almonaster, era obvio que las tardes del bar eran aún el lugar más idóneo para aprender acerca del pueblo, y que también había cambiado en algunos aspectos. Ya no había negocios en privado; las mujeres a menudo entraban en el bar y se sentaban en las mesas, o se situaban frente a la barra; algunos hombres ya no fumaban y, no sólo no dedicaban largas horas al juego de la convidá, sino que se sentaban en pequeños grupos en las mesas. En el bar también se podían encontrar grupos de jóvenes de vacaciones, o forasteros introducidos por sus amigos almuñenses. Al mismo tiempo, el precio y la cantidad del alcohol y tabaco que se consumía, eran más altos que en el pasado.

Como siempre, contrastaba mis conclusiones y observaciones con un experto, en busca de una segunda opinión. En cuestiones de este tipo, el experto era Pepe, propietario y dependiente en uno de los bares con más actividad del pueblo. Como buen dependiente, es un gran oyente y observador de lo que ocurre al otro lado de la barra. Le pregunté «¿Por qué ya no se ven tratos de negocios en el bar?».

«Porque ya no existe ese tipo de negocios aquí. Los vecinos no se venden unos a otros los productos porque ya casi nadie tiene una huerta. Si necesitas un lechón o una cabra, tienes que ir a una de las aldeas que quedan, porque aquí ya somos consumidores,

no productores. Prácticamente todo el mundo tiene todavía un puerco que ceba cada año, pero ya no hay piaras de las que comprar el lechón de este año. Lo mismo pasa con las cabras; mucha gente tiene una, pero nadie tiene un rebaño del que puedas reponer cuando se te vuelve vieja. Nadie trabaja de aparcero en la tierra, e incluso el arrendamiento se está perdiendo. Los pocos que todavía conservan huertos o tierras, o bien las tienen en propiedad, o bien arrendadas de familiares o amigos. Los pocos negocios que quedan se hacen en oficinas o en el trabajo. Solía ocurrir que si tenías un muro o una casa que arreglar, te encontrabas con el maestro en el bar y discutíais el trabajo. Este conocía todas las casa y muros del pueblo; te daba un precio, y empezaba al día siguiente. Ahora el director de la compañía inspecciona el trabajo, lo tasa, y te dice cuánto te va a costar, y, si tienes suerte, te manda una cuadrilla de hombres al cabo de un par de meses. Los jornales son altos, los materiales cuestan mucho más que antes, todos los trabajos se consideran ahora como negocios y no los puedes ajustar en el bar. Hace treinta años era diferente, el maestro salía con dos peones como mucho, y te hacía una casa de cal y arena, con los cascotes de pizarra y tierra del lugar. Ahora no quedan en toda la comarca dos personas que puedan hacerlo como entonces. El cemento y los ladrillos son más rápidos, y más seguros, en teoría. Cualquiera que sea un poco avispado y tenga algo de experiencia puede levantar una casa decente. Pero ya no son *maestros albañiles*, y ¿por qué deberían serlo? Un maestro albañil de los de antes, se moriría de hambre ahora. Si cobrara lo que vale su trabajo, nadie requeriría sus servicios. Si hiciera el presupuesto a tontas y a locas, según lo que le parece, se quedaría arruinado antes de haber acabado el techo de la primera casa. Ahora la habilidad no está en el trabajo real sino en la contabilidad y el presupuesto. Entonces ¿qué queda que tratar en el bar? No puedes negociar con el servicio forestal ni con la compañía ferroviaria. Para tratar con ellos tienes que ir a la capital, te hacen pruebas y rellenas formularios, y, si tienes suerte, te mandan una carta diciéndote que has sido contratado».

«¿Y qué hay de la convidá»?, le pregunté. «No parece que la gente juegue tanto como antes, y cuando lo hacen, generalmente se juntan menos. Ya no se ve a todo el bar en torno a la misma partida». Pepe coincidía en que una de las causas obvias no era la falta de diferencias de posición, o de interés por este tipo de juegos, sino a la cantidad de dinero que todos tenían, que había abultado cada invitación hasta tal punto, que ya no constituía un juego. «Además», señalaba, «la gente ahora bebe tal variedad de bebidas caras, que ya no cuenta sólo la ronda, sino el tipo de bebida que cada uno pide en la invitación. Podías realmente arruinar el juego pidiendo wisky en tu propia invitación y aguardiente en la de otro. Ahora hay docenas de variedades distintas de bebidas, cada una con precios diferentes. Cuando el juego marchaba era cuando sólo había copas de aguardiente de peseta y media, y vino de a dos pesetas. Ahora el aguardiente cuesta diez pesetas, la cerveza veinte, el gin-lemon cuarenta, y el whisky setenta y cinco. Arruinaríamos al pueblo si jugáramos tanto y al mismo nivel que antes. Actualmente la gente gasta más dinero en tabaco y bebida en un mes, que todos los salarios de un año junto cuando Vd. estuvo aquí antes. Todavía se juega, pero la mayoría de la gente viene ahora para estar con sus amigos».

Pero antes también venían para estar con sus amigos, pensé. Ahora ese tiempo de amistad es menos competitivo. En vez de intercambiar tabaco y competir con la bebida, se intercambian ambos. En el pasado, la gente consideraba que su situación en la sociedad era cuestión de suerte. Quiénes eran tus padres, cuánta tierra poseían, o a qué tipo de negocios se dedicaban, eran las variables que condicionaban tu posición, en una economía donde el ascenso en la posición económica y social se medía por generaciones

y no en la vida de una sola persona. Las familias se enriquecían o se empobrecían por generaciones, pero el progreso en la vida de una sola persona generalmente era lento. El sentir común, durante mi primera visita era «trabajamos tanto como podemos, aprovechando todos los recursos, para permanecer en el mismo lugar. Los placeres del hombre son la bebida, el tabaco y la compañía de los amigos. Uno puede estar orgulloso de haber sacado el máximo provecho a los recursos que le han venido dados. Lo máximo que la mayoría de nosotros podemos esperar para nuestras familias es ropa limpia y comida encima de la mesa».

Al mismo tiempo, la gente que se consideraba a sí misma iguales socioeconómicamente a los demás, según los baremos de lo que habían recibido, podían ser desiguales por el hecho de tener mejores conexiones que otro. Estas mejores relaciones con gente de mayor nivel económico les hacían percibir mejores trabajos, o mejores huertas o terrenos. A menudo tenía la impresión de que el juego de la convidá era una manera, al menos inconsciente, de que estos menos privilegiados pudieran reafirmar su posición igualitaria, o incluso superior, con respecto a los demás. Ya no era cuestión de suerte, y en su lugar tenían la idea de que uno podía elevar su propio nivel de vida por medio del trabajo, no ya en el plazo de una generación, sino en unos años. Los trabajos asalariados y los pequeños negocios habían cambiado el juego. La gente ya no dependían tanto unos de otros para su propia subsistencia. Los ricos y los pobres ya no se necesitaban del mismo modo que antaño. Ya no se recurría a los amigos para que ayudaran económicamente o en el trabajo. El rico ya no era el contratista mayoritario de trabajos eventuales; las huertas que tenía arrendadas o en préstamo a los más pobres, generalmente sus propios empleados, andaban ahora pidiendo dinero. El pobre ya no tenía que pedir ayuda a sus amigos para recoger una cosecha que no existía. La misma economía se había convertido en el mejor foro para competir por la posición, con lo que el juego de la convidá no tardaría en desaparecer.

Desde luego quedan pequeños contratistas locales, muchos de los cuales se han convertido en lo que uno dio en llamar «los nuevos ricos de Almonaster». Pero, estos nuevos ricos —hombres hechos a sí mismos—, aún tenían que gozar los frutos de su trabajo. Aunque tenían a su cargo varios trabajadores, habían conseguido reunir cuantiosas propiedades en el pueblo, y estaban amortizando grandes préstamos comerciales, su estilo de vida no era idéntido a los «ricos de siempre» de Almonaster. Su ascenso económico se basaba en la inacabable labor de explotación de los mercados de servicios o inmoboliarios, regionales o nacionales. En el viejo Almonaster, el único taxi del pueblo circulaba por todo el término, y, en alguna ocasión, hacía un servicio a Sevilla con un pasajero rico, o llevaba un enfermo al hospital de Huelva. Ahora, la floreciente compañía de autobuses de Almonaster tenía un gran autobús de turismo, una furgoneta para el servicio de las aldeas, pasaban toda la semana en la carretera, recogiendo un grupo de viajeros en Madrid que había que llevar a la otra punta de España. Si no estaba en la carretera, se podía ver al mismo dueño ayudando a su propio mecánico. Tenían en el pueblo una gran casa que consistía en un garaje para el autobús, sobre el que estaban edificadas dos viviendas, una para él y otra para su hermano, socio de la empresa. Pero este negocio y esta casa se mantenían gracias al inagotable y fatigoso trabajo del mismo propietario. Algunos albañiles han montado sus propias empresas en las que también tienen a su cargo trabajadores del lugar, modernos y costosos equipos de trabajo, camiones y créditos comerciales. Como en el caso del propietario del autobús, ellos mismos trabajan incluso más que sus propios empleados, y dependen del mercado laboral fuera de Almonaster, construyendo y remodelando casas por toda la sierra. El hotel constituye otro buen ejemplo de negocio que se monta y se mantiene gracias al trabajo abnegado de una familia y unos pocos empleados.

También éste depende del exterior, del mercado del turismo interno español, que ocupa a tope las habitaciones y el restaurante durante el verano, con lo que se pueden amortizar los créditos del resto del año, o hacer reformas en el edificio para aumentar la capacidad de cara a la temporada siguiente. Algunos de estos «nuevos ricos» aceptarían el apodo. Según ellos, los ricos se habían separado de sus propios trabajadores por su condición de «directores» no participantes en la labor agrícola que estos realizaban. «El rico volvía a casa antes, y menos cansado que el peón. Yo, en cambio, trabajo junto a mis empleados, y más que ellos. Yo no les estoy explotando». Sea cual fuere su fortuna, deuda, o número de empleados, estos nuevos ricos de Almonaster habían levantado sus negocios sobre la base del «valor de la propia fatiga». Comenzaron con sólo su propio trabajo, y no con una riqueza heredada de tierra y posición social, que fueron la base de los ricos de siempre.

El hecho de que las personas ya no estuvieran tan ligadas por lazos económicos o de jerarquía, explicaba, en mi opinión, uno de los cambios más significativos que pude observar tanto en la calle como en el bar. Ahora podía uno ver al hombre más rico compartiendo tabaco y vino con otros en las mesas del bar. Noche tras noche, se veían los mismos grupos de personas fumando y charlando unos con otros. ¡Qué sencillez y qué naturalidad se notaban en la manera en que se ofrecían tabaco, o en las bromas que se gastaban unos a otros! El continuo intercambio de tabaco y la pública intimidad de las bromas no sólo demostraban amistad, sino también una «falta de respeto» hacia el estatus del rico, que diez años antes habría sido el tema de conversación de todo Almonaster. Cuando menos, el rico habría sido tachado de necio y el pobre de lacayo, mientras que la mayoría habría elucubrado más oscuros pensamientos a cerca del comportamiento público de ambos, que violaba el orden social. ¿Qué pensaban otros de estas nuevas amistades?

«No son nuevas amistades. Ahora se dan pocas nuevas amistades. Uno conserva durante toda la vida los amigos que hace desde pequeño. Nuestro pueblo es demasiado pequeño. Cuando eres pequeño, sólo hay unos cuántos más de tu misma edad. Al principio son una panda de críos, que juegan juntos, roban fruta o fuman su primer cigarro tras el muro de un campo. No importa que uno sea hijo de familia rica y otro de pobre. Los ricos y menos ricos que hoy ves tan amigos, lo han sido siempre. Sabíamos que eran amigos, pero antes, cuando te los encontrabas de mayor, eran demasiado formales para demostrar en público su amistad». De hecho yo lo sabía, pero era un secreto que todos, personalmente, compartíamos. Quizá constituía, en parte, un ejemplo del intento del viejo Almonaster por presentar la nueva imagen que el resto de la sociedad española reclamaba. Pero, en mayor medida, era ejemplo de una ficción compartida que preservaba algún tipo de orden económico, ya que demostrar y reconocer en público su amistad les habría catalogado de «sinvergüenzas». «No habrían tenido formalidad en absoluto. Ahora no necesitamos para nada a los ricos, y ellos lo saben. Desde luego, ellos tampoco nos necesitan. Ahora todos nos enfrentamos con el mismo mundo. Antes, este tipo de amistades tenían que ser privadas, ya que todo el mundo acusaría al pobre de tratar de sacar una ventaja injusta sobre otros, por medio de esa amistad. Nunca pedirías a un amigo algo que no puedes devolver, nunta te aprovecharías de un amigo. Esas amistades entre ricos y pobres eran de lo mejor, porque nunca se incomodaba con continuos favores. Pero habían de ser privadas, o todo el mundo diría que se estaban haciendo favores uno a otro. Favores que habrían perjudicado al resto; favores de tipo económico por parte del rico, y favores confidenciales por parte del pobre, ofreciendo información sobre los demás. El pobre habría sido catalogado de indiscreto, correveidile, o espía al servicio del rico, y éste habría sido acusado de tratar de convertirse en un cacique. Ahora los ricos están con nosotros en la calle, bebiendo y charlando con toda libertad. Seguro que están felices de

poder alternar más tiempo con sus amigos». Para este hombre ya no había pobres en el pueblo, sólo «gente menos rica y más rica». Objetivamente, los menos ricos de los que estábamos hablando eran bastante menos ricos, es decir, no lo eran en absoluto.

Don Andrés era verdaderamente rico, proveniente de una acomodada familia de agricultores de varias generaciones. Al sentarse en el bar, hablaba de cambio y de amistad. «Los ricos han bajado y los pobres han subido; las mujeres ricas hacen más trabajo en su propia casa; hay ahora menos servidumbre, y menos trabajadores en nuestros campos; los antiguos pobres son ahora más ricos y sacan un sueldo alto; ese incremento de los sueldos ha perjudicado en gran medida nuestros negocios agrícolas, pero ha sido para bien, porque ahora somos todos amigos y vecinos. Siempre hemos pertenecido a las mismas hermandades. Ahora son más ricos y en el futuro tendrán fuerza para dirigirse verbalmente a la administración y elegir a los representantes del pueblo, ya que tienen los sindicatos».

El mundo de los hombres había cambiado, pero ¿qué había desde el punto de vista de la mujer? Dos mujeres, jóvenes cuando las habíamos conocido diez años antes, estaban junto a nosotros en el bar. «Nuestras vidas no han cambiado mucho, porque hay demasiada gente, hombres y mujeres, que aún desconocen los cambios que se están dando en el mundo. Estamos en el bar, pero muchos aún nos ignoran. Las mujeres vivían anteriormente en un mundo diferentes, sus caminos y los de los hombres sólo se cruzaban en el hogar, en una fiesta o en el fin de semana, cuando se permitía a las mujeres acudir al bar acompañadas de sus maridos, sus amigos, o sus padres. Saludábamos a nuestros amigos por la calle, y hablábamos con ellos, pero en realidad nunca estábamos fuera del hogar del mismo modo que los hombres; nosotras, simplemente nos trasladábamos de nuestra casa a la del vecino. Su mundo también habría de cambiar. Deberían estar más tiempo en casa y compartir las tareas domésticas, con lo que habría más esposos que serían verdaderos amigos uno del otro. Pero nuestras vidas no cambiarán hasta que no tengamos los mismos trabajos que los hombres. Ahora somos la novedad, mujeres que podemos salir porque disponemos de algo de dinero, pero no nos toman en serio. Si nos casamos, todavía tendremos que depender de la bondad de nuestros maridos, y si no nos casamos, nos convertiremos en *solteronas*». Quizá el papel de la mujer no había cambiado tanto como parecía a primera vista, pero tanto sus aspiraciones como su visión del mundo sí que habían sufrido una profunda alteración.

Conclusión

Almonaster había cambiado. Lo que yo había conocido era una pequeña sociedad cerrada, compuesta por labradores independientes, terratenientes, y un puñado de pequeños empresarios y artesanos, conectados por medio de una organización de pueblo/aldeas. La atención de prácticamente la totalidad del pueblo se centraba en la sociedad local, que constituía asimismo el límite de la economía. La vida estaba regida por la pública demostración de respeto hacia la jerarquía de posiciones, y normas de formalidad.

Ahora ya no quedaban pequeños agricultores y se había roto el círculo local de interdependencias. Todos miran ahora hacia el mundo exterior: corporaciones, oficinas de la administración, mercados nacionales y regionales, que han comenzado a controlar sus vidas. Antes eran gente tranquila, que trabajaban cuanto podían, y que podían pensar en mañana como algo similar a hoy. Ahora eran gente ansiosa y llena de preocupaciones, pendientes de qué extraño cambio podía brindarles el mañana.

La experiencia les había reunido de diferente manera. Aunque todavía existían, algunas normas de formalidad habían cambiado. La rigidez de la jerarquía social y la interdependencia que solía ordenar la economía local había dado paso a un modo de vida más familiar, que en el pasado había quedado relegado a un segundo plano en favor siempre del orden social. La demostración pública de respeto hacia la jerarquía de estatus había dejado asimismo paso a la pública demostración de amistad entre los mismos grupos. Aunque no realmente «más libres» que antes, ricos y pobres sí que estaban abiertamente más unidos, al comprender ambos que carecían del poder o debilidad de antaño. El tabaco se había convertido en el símbolo de su nueva posición en el mundo. Ofrecer tabaco significaba que todos somos iguales, y juntos afrontamos como amigos la incertidumbre del mundo exterior. Las mujeres seguían luchando por formar parte de esa unidad. Todos tenían la esperanza de que esa unidad de alguna manera protegería lo que Almonaster tenía de único, como un lugar que deseaba obtener beneficio del mundo exterior, pero al que no le importaba desaparecer en él.

Los grandes ritos también habían cambiado. En el pasado, el sistema de identidad local había dependido de la oposición interna. La identidad del pueblo se definía por medio de la segmentación ritual durante las dos cruces y la posterior reunificación en la fiesta de Santa Eulalia. La identidad en la esfera de la multicomunidad se obtenía a su vez, por medio de la división superior entre pueblo y aldeas durante Santa Eulalia. Un sistema ritual que, si no literalmente pegado al mundo, estaba fuertemente centrado en sí mismo. Ahora, claramente, la oposición quedaba establecida entre el término y el mundo exterior.

Un instante en 1984

En 1984, volví a Almonaster durante una semana. Lo que era un sencillo regreso al hogar mostraba el progreso de muchos de los modelos que había observado en los viajes anteriores. El turismo residencial veraniego se había convertido en parte primordial de la economía local. Los residentes permanentes incluían un matrimonio de jubilados australianos, e ingenieros de minas y geólogos enviados por compañías internacionales para sondear la revitalización de la industria de ese género en el sur del término. Profesionales de pueblos más grandes habían elegido como hogar Almonaster. Algunos de los «nuevos ricos» habían seguido prosperando, a consecuencia de continuar trabajando duramente, reinvertir, y años de créditos y amortizaciones. Uno se había «retirado», subalquilando su próspera empresa para dar a su familia un merecido descanso, mientra él, sin embargo, comenzaba a fundar otra nueva.

Al avanzar la semana, percibí una sensación de nostalgia por un pasado más sencillo y comunal, entre gente de mi misma edad. A última hora de la tarde, muchos van en coche a las aldeas cercanas que aún quedan, a pasar un rato en los pequeños bares, famosos por sus tapas y tranquila jovialidad, donde todos se conocen como miembros de la multicomunidad. De hecho, estos nuevos bares son un réplica del estilo y ambiente del viejo Almonaster. Su prosperidad es reflejo de un tipo de servicio desconocido hasta entonces, e índice del vigor económico que muestran algunas aldeas. En los fines de semana que hace buen tiempo, bastantes familias, nuevos ricos la mayoría, dejan el pueblo en busca de un poco de vida tranquila en sus modernos chalets y casas de campo. Es aquí, sin electricidad, cocinando en hornillas de butano o con fuego, donde renuevan la vida que dejaron veinte o treinta años antes.

En Santa Eulalia, muchos han construido pequeñas casas adosadas que dan a la

Ermita y a la Casa de Hermandad, cerrando en círculo la plaza de las fiestas. En el pasado, las pocas casas privadas que había, se usaban sólo el fin de semana de la fiesta. Ahora, el sagrado círculo se convierte ahora todos los fines de semana en una íntima y pequeña comunidad secular, formada por familias que disfrutan asando al aire libre lo que pescan en el río. Los mayores pasan las horas charlando a la sombra, junto al fuego; los niños prestan atención hasta que quedan dormidos. El sencillo paso policromado de la Santa ha sido reemplazo por uno más grandes de plata. La antigua carretera que lleva a Santa Eulalia está ahora completamente asfaltada.

De vuelta a Almonaster, la sociedad de alguna manera quedaba incompleta debido a la ausencia de esta gente. Aunque para el forastero o el que llegara de nuevas, Almonaster tuviera ese calor tan característico, para nosotros, trabajan demasiado ahora, y les preocupa que la devastación de campos de cultivo y pastos en favor de bosques de eucaliptos haya perjudicado su propio medio ambiente. Sin embargo, son más considerados unos con otros de los que nosotros éramos, y más preocupados también por la calidad de vida de su propia comunidad.

Cuando iba a coger el autobús para Sevilla, que me conduciría al aeropuerto, y de allí al resto del mundo, Pepe me recordó algo que yo le dije cuando dejé Almonaster por primera vez, allá por 1969. «Me dijiste que la prosperidad del turismo y el éxito empresarial tenían un precio; que había al menos dos cosas de las que preocuparse: primero, que la etapa de prosperidad turística se acabara si se desgajaba de su vínculo local; y, segundo, del efecto en la sociedad local que podía tener toda esa gente, con distintos valores y un desconocimiento casi total del significado de nuestro modo de vida. No hay peligro en cuanto a lo primero, pero ha venido a ocurrir lo segundo, y, en su búsqueda de prosperidad, algunos han perdido la felicidad de la vida». Sin embargo, Santa Eulalia sigue prosperando y se le guarda reverencia, la gracia que derrama en símbolos y rituales contiene aún la clave para entender cómo organizarán sus peregrinos una vida llena de cambios.

(Traducido por Gabriel Amores.
Revisado por Salvador Rodríguez)

NOTAS

(1) Reina, Rubén E. (1965). *Town, Community and Multicommunity.* en *Estudios de Cultura Maya*, 5: 361-390.

(2) Pitt-Rivers, Julian A. (1961). *The People of the Sierra.* Chicago, University of Chicago Press.

(3) Aguilera, Francico E. (1972). *Santa Eulalia's People: The Anatomy of an Andalucian Multicommunity.* Ph. D. Dissertation, Anthropology Department, University of Pensylvania. (1076) «Changes in Economic Strategy: Secularization of "peesants" or normal comunity process?» In *Economic Transformation and Steady State Values.* (J.B. Aceves, E.C. Hansen, and G. Levitas, eds.) Queens College Publications in Anthropology, 2: 30-41. Flushing, N.Y.: Queens College Pres.

(4) Aguilera, Francisco E. (1978). *Santa Eulalia's Poeople: Ritual Structure and Process in a Andalucian Multicommunity.* American Ethnological Society. *Monographs*; nº 63. St. Paul, MN: West Publishing Company.

(5) Familiarmente, se conoce con este nombre a la última copa. (N. del T.).

El Folklore Andaluz. Revista de cultura tradicional, núm. 3 (1989)

LA ROMERIA DEL ROCIO, FIESTA DE ANDALUCIA

Salvador RODRIGUEZ BECERRA
Universidad de Sevilla

Desde hace años, los andaluces cuando llega mayo, nos vemos envueltos, sin poder evitarlo, en una avalancha de imágenes, emociones y noticias todas ellas con una referencia común: la romería al santuario de la Virgen del Rocío en la marisma de Almonte (Huelva), en el extremo occidental de Andalucía.

La concentración festiva despierta tal espectación y congrega a tal número de personas —más de un millón según las informaciones de prensa—, que ha suscitado el interés de no pocos observadores de la sociedad y estudiosos de la cultura. Parecía lógico que un antropólogo, y más siendo andaluz, dirigiera su mirada hacia ella y tratara de reflexionar a la luz de sus presupuestos teóricos. Este fenómeno festivo, con ser importante y digno de atención por la concentración humana que provoca, no sería motivo suficiente para traerlo a la consideración de Vds. en una jornadas sobre *Identidad Andaluza* (en estas jornadas celebradas en París en 1988, de las que hacemos una crónica en la sección de Noticias, hicimos una presentación preliminar de este ensayo), si no fuera, como trataremos de demostrar, una fiesta que se está convirtiendo en identificadora de toda Andalucía.

No vamos a exponer aquí las diversas funciones de la fiesta y los rituales que en ella se desarrollan (Rodríguez Becerra, 1976), pero si conviene recordar que existe un amplio consenso acerca de que la fiesta materializa la identidad social y cultural, los individuos ejercen su condición de miembros de la comunidad, comarca, región o nación, y se reafirman en ella, a la vez que se transmiten mensajes culturales vehiculados por signos y símbolos que sólo los miembros de esa cultura conocen (Velasco, 1982). También queremos hacer notar la importancia que tiene el disfrute y el gozo en el mantenimiento y difusión de una fiesta. El gozo que nace de una satisfacción por imágenes ya familiares, por un camino que es anhelo por llegar (la ida es siempre más alegre que la vuelta), por la complacencia estética en unos elementos tradicionales (la carreta, el caballo, las sevillanas) y un paisaje añorado, por una ruptura de lo cotidiano, una liberación de normas sociales y una religiosidad sin penitencias, salvo las libremente elegidas y llenas de disfrute religioso (Gil Delgado, 1988).

Unos datos someros pueden justificar la importancia del acontecimiento: casi todas las cadenas de radio han retransmitido durante toda la madrugada a través de sus emisoras locales el ritual del «Salto de la Reja», considerado como el más significativo de la romería. Los diarios de tirada nacional han dedicado largos trabajos a la fiesta y los que tienen influencia en las provincias occidentales ocupan muchas páginas de tipografía y huecograbado con la romería. La Televisión regional ha hecho programas especiales y el

pasado año retransmitió toda la madrugada del Lunes de pentecostés, día de la procesión. Amén de los muchos reportajes de las televisiones española y extranjeras.

En otro orden de cosas, todas las provincias cuentan con hermandades y asociaciones bajo la advocación de la Virgen del Rocío, aunque bien es verdad que con un claro predominio en las provincias occidentales (Sevilla, Huelva, Cádiz y Córdoba) sobre las orientales (Málaga, Jaén, Granada y Almería). Estas hermandades, en muchos casos, representan el sentir de comunidades enteras o gran parte de ellas, en otros sólo son portavoces de grupos reducidos que al parecer aumentan continuamente.

¿Pero, qué factores contribuyen o han coincidido para que una romería de ámbito comarcal haya traspasado las fronteras en las que se mantuvo durante cuatro siglos para alcanzar a toda Andalucía e incluso fuera de ella, y su fama atraiga los medios informativos de Andalucía, España y del mundo occidental?

Quizás sea necesario aclarar, aunque sea brevemente, lo que entendemos por *romería*. Es una peregrinación de uno o varios días de duración a un santuario o ermita donde reside un icono sagrado. El santuario es el punto de referencia o término al que los romeros dirigen sus aspiraciones físicas y espirituales; para llegar a él han de cubrir el camino que los separa del núcleo urbano de donde partieron. Pueblo, camino y santuario son las tres referencias de una romería, aunque no todos ellos con el mismo valor social y significación.

Durante este período que generalmente ha estado precedido de una preparación religiosa, emocional y material, las reglas y pautas sociales quedan suspendidas y el control de la comunidad se atenúa hasta que regresa de nuevo al núcleo urbano. Ya en el santuario los romeros establecen una relación con la imagen allí residente que goza de la confianza de los que a ella acuden, es decir son sus devotos. Es la hora de agradecer los favores recibidos mediante las promesas y los exvotos, y/o de pedir o comprometer nuevos favores en la enfermedad y cualquier otro tipo de necesidades. El comensalismo y la hospitalidad son notas también características; lo más y mejor de los recursos se consumen por las familias y peregrinos. A veces incluso se institucionaliza una comida para pobres o rancho abierto (Rodríguez Becerra, 1978).

Las imágenes sagradas en Andalucía, en la mayoría de los casos, son advocaciones de la Virgen que justifican su presencia en aquel lugar por medio de una leyenda que explica su aparición o hallazgo, en el caso del Rocío esto también ocurre. En el siglo XV un cazador de Villamanrique, población en el borde mismo de la Marisma del Guadalquivir, encuentra, atraido por los ladridos de los perros, una imagen en el hueco de un viejo árbol que al principio confude con una muñeca; era un *simulacro* de la Virgen del Rocío escondida desde la época de los moros. Dio cuenta a Almonte, por ser el pueblo más cercano, pero también lo conocieron los de Villamanrique que manifestaron su deseo de llevársela. Sometieron ambos pueblos sus pretensiones al juicio de dos yuntas de bueyes que uncidos a una carreta no pudieron avanzar en direcciones opuestas. El hecho fue interpretado como el deseo de la Virgen de permanecer en el lugar mismo donde fue hallada y allí se le levantó una ermita. Esta versión forma parte de la tradición oral que comparten los pueblos de la comarca, salvo Almonte, que en sus Reglas (1758) establece que un cazador, sin decir de dónde, encuentra el simulacro y pretende llevarlo a la villa de Almonte, quedó dormido por el cansancio y al despertar no encontró la imagen; volvió al lugar de hallazgo y allí la halló. Dio noticia al clero y cabildo y la trajeron a la villa de Almonte donde quedó mientras se labraba una ermita. (Varios, 1981). No vamos a entrar en analizar esta leyenda que responde a un modelo generalizado y que en este caso presenta dos variantes fruto de los intereses contrapuestos de Almonte, que reclama la exclusividad del símbolo y los demás pueblos, especialmente Villamanrique. Esquemáticamente la leyenda

consta de los siguientes elementos: un hombre del sector social más humilde, pastor o cazador; el hallazgo —frecuentemente con la ayuda de animales— y en este caso sin manifestaciones sobrenaturales, sólo los ladridos de los perros; un intento de un hombre por llevarla a un núcleo de población y una negativa de la imagen que se escapa aprovechando el sueño para volver al lugar donde quiere permanecer. Esta acción indica claramente la elección hecha por la imagen. La disputa surge con Villamanrique, que alega derechos y que acepta el «juicio de Dios» manifestado a través de elementos no racionales como son los bueyes —recurso común en las leyendas de aparición—. La secular negativa de los pueblos ribereños y el dominio exclusivo sobre el icono por parte de Almonte tiene a mi juicio bases ecológicas y económicas. La Marisma era lugar de pastos de aprovechamiento común para el ganado, la caza y la leña lo que unido a la dificultad de definir claramente sus límites, exigiría la defensa ante cualquier intento de apropiación en exclusividad por parte de un pueblo. Almonte para reafirmar esta posición elige a la Virgen del Rocío que se ha «aparecido» en la Marisma como patrona de la villa en 1653, y va a mantener con ella una relación que se traduce acercando la imagen al núcleo urbano con motivo de catástrofes varias veces desde el siglo XVII al XIX y, va a participar, al parecer pacíficamente y sin prerrogativas, con las otras siete hermandades de la comarca a los actos de culto. El siglo XIX supondrá una crisis en los cultos, éstos se volverán ocasionales, continuando el mismo número de hermandades hasta la primera década del siglo XX en que con motivo del Centenario del llamado Rocío Chico que conmemoraba la liberación del pueblo de las tropas francesas (1813), se iniciará un resurgimiento. Este hecho fue considerado milagroso y el cabildo prometió acudir anualmente en Agosto a oir misa a la ermita. Poco después, en 1919 y gracias a las gestiones del canónigo de la catedral de Sevilla de origen onubense Muñoz y Pabón, fue coronada canónicamente, lo que contribuyó sin duda a la difusión de la imagen y de su capacidad milagrosa y consecuentemente a la creación de nuevas hermandades. Estas irán en aumento hasta la década de los sesenta en que se dispara la cifra con 21 nuevas, habiéndose fundado 29 en lo que va de los ochenta, alcanzándose actualmente la cifra de 87. Otro momento de crecimiento coincide con el período de la Segunda República (1931-1936) en que se fundaron ocho hermandades y que algunos han explicado como reacción de la iglesia y elementos conservadores ante la ola anticlerical y atea desatada por los partidos y sindicatos de izquierda.

En cualquier caso todavía en esta fecha la devoción no había salido de la comarca en que surgió, la Marisma, y las colindantes, Condado y Aljarafe (Varios, 1981). Esta expansión se realizará en los años sesenta por la campiña sevillana y cordobesa, la zona costera gaditana y las ciudades de Barcelona y Madrid, esto último en relación directa con la emigración.

¿Pero qué ha motivado el crecimiento galopante de hermandades y ha disparado la afluencia masiva de visitantes? Desde luego que la proliferación de hermandades ha venido a contribuir a esta explosión, pues estas son las vías de acceso y penetración en la romería, pero ¿y por qué surgen tantas hermandades?, seguiríamos preguntándonos.

A mi modo de ver habría que empezar por analizar comparativamente la romería del Rocío con otras tantas romerías de Andalucía, tratar las diferencias, y valorar su repercusión en la capacidad de atracción.

a) En cuanto a sus orígenes. Presenta similitudes a las demás por cuanto, si bien, las leyendas siempre retrotraen a los años posteriores a la Reconquista, la verdad es que hasta el siglo XV no suelen aparecer datos que atestiguen la presencia de una imagen y una ermita.

b) Posee una leyenda de aparición, como todas las imágenes de devoción importantes, lo que sin duda refuerza los lazos entre la comunidad y su símbolo.

c) El símbolo por su capacidad milagrosa puesta de manifiesto por la labor de difusión que realiza alguna orden religiosa —en este caso los Mínimos— que la ponen bajo su custodia, se difunde entre los pueblos comarcanos pudiendo crearse hermandades filiales o simplemente acudir con ocasión de sus fiestas. En esto tampoco presenta originalidad.

d) Atraviesa por crisis de asistencia con pérdida de rentas, escaso culto y hasta interrupción de la romería por razones diversas: competencia de otras imágenes, procesos desamortizadores, pugna entre clero secular, órdenes religiosas y/o familias influyentes, etc.

e) Tampoco puede argumentarse su mayor antiguedad pues, a modo de ejemplo, cuando a la ermita del Rocío acudían en el siglo XVII, 7 hermandades lo hacían a la de la Cabeza en Andújar (Sierra Morena) en número de 69. Miguel de Cervantes que se refiere en su *Persiles y Segismunda* a ésta última romería decía: «El lugar, la peña, la imagen, los milagros la infinita gente que acude de cerca y de lejos, el solemne día que he dicho, la hacen famosa en el mundo y célebre en España sobre cuantos lugares las más extendidas memorias se acuerdan...».

f) Está organizada sobre la base de una hermandad matriz de carácter comunal y otras filiales comarcanas, como otros casos en Andalucía y España, según puede comprobarse en el mapa elaborado por W. Christian (1976).

El hecho que sin duda otorga originalidad a la romería que analizamos es el comportamiento de los almonteños en relación a la procesión de la imagen en la madrugada del Lunes de Pentecostés. La salida de la Virgen es la única procesión no organizada en la que las jerarquías, grupos y hermandades no tienen lugar asignado y en donde no existe orden alguno. Esta procesión, comienza a una hora que ha pasado a ser incierta, pero que cada año se adelanta, y que deciden los jóvenes de Almonte. Como teóricamente la salida tiene una hora prevista, la cancela del presbiterio de cuatro o cinco metros de altura que separa la imagen del público es asaltada violentamente por un reducido grupo de jóvenes que se aferran a las andas de plata y abren la reja iniciando un deambular por el interior del templo y por las proximidades de la ermita con aproximaciones a las casas de las hermandades filiales que durará de 10 a 12 horas. Durante todo este tiempo la imagen procesionará con continuos y cambiantes rumbos inclinándose por efecto de las distintas fuerzas que en cada momento actúan sobre las frágiles pero resistentes andas. Nadie podrá acercarse a la Virgen sin que los jóvenes almonteños quieran, con la sola excepción de los niños que son transportados por los aires, sostenidos por los brazos de la multitud, hasta tocar la sagrada y mágica imagen. La procesión se convierte así en una negación simbólica del orden social establecido, los jóvenes jornaleros se revelan contra la autoridad, incluso de la hermandad, y poseen el símbolo durante las horas que dura la procesión no recibiendo órdenes de nadie. Los de abajo deciden, aunque sea por poco tiempo (Moreno Navarro, 1982). Pero también, y creo esto de mayor trascendencia, en una demostración de que el símbolo es indiscutiblemente de la propiedad de Almonte. En un mar de ciento de miles de personas, los almonteños dejan constancia, sin que haya lugar a dudas, de que la Virgen del Rocío, es el símbolo máximo de Almonte, y que los demás son invitados. El carácter supracomunal queda negado temporalmente por la posesión exclusiva. Este comportamiento, el asalto a la imagen y la procesión movida sólo por los afanes y criterios de los que la llevan, constituye una nota diferencial en relación a todas las demás procesiones. La incertidumbre de la hora de comienzo y fin del recorrido añaden mayor espectación. Por otra parte el protocolo exige que se acerque a cada una de las capillas de las respectivas hermandades para recibir el saludo y la veneración; momento que es aprovechado por los capellanes para lanzar una prédica de exaltación de las

virtudes de la Virgen que hace subir el tono emotivo. Es esta también la ocasión que utilizan los porteadores para sancionar los comportamientos de las hermandades filiales para con la hermandad matriz, y así, cada año alguna o algunas de ellas sufren el castigo de darles la espalda o no acercarse a las proximidades de la casa hermandad.

Hay otro momento en que se ejerce ritualmente este derecho y es el acto previo de presentación y recepción de las hermandades filiales en el santuario. En la mañana del sábado la junta de gobierno con su hermano mayor y familia se sitúan delante de la basílica y reciben el homenaje de todas las hermandades por orden de antiguedad. El acto se considera como un saludo a la Virgen, pero en realidad el que recibe el homenaje y pleitesía, incluso de los bueyes que se inclinan doblando sus patas, es el hermano mayor, elegido cada año por sufragio universal de los almonteños; éste permanecerá delante de la puerta de la ermita cubriéndola con toda su familia y luciendo los atributos de su cargo. En esta ocasión es la hermandad que representa a todo Almonte la que reafirma la propiedad exclusiva del símbolo, en la procesión serán los jóvenes los que no dejen lugar a dudas acerca de esta titularidad.

Estos comportamientos empiezan a manifestarse a partir de que se fue incrementando alarmantemente el número de hermandades y a aumentar el número de asistentes, de los años treinta en adelante. Los datos históricos corroboran que hasta ese momento la participación de las hermandades en la procesión era ordenada y portaban todas ellas consecutivamente a la Virgen.

Pero de nuevo volvemos a preguntarnos ¿por qué se da ese auge a partir de los años treinta? Varias son las razones que entiendo han contribuído a ello. En primer lugar la especial situación de la ermita a 20 Kms. de los pueblos más próximos y entre 40 y 50 Kms. de los núcleos urbanos importantes de Sevilla, Huelva, Jerez y El Puerto de Santa María, exigía y exige con los medios tradicionales, caballos, carreteras y a pie, 7 y 8 días de camino. Esta circunstancia ha permitido que las transgresiones a las normas de comportamiento que habitualmente exigen la vida en comunidad se hagan más patentes y frecuentes, especialmente las sexuales, de forma que esta posibilidad añadía un aliciente de gran importancia en una sociedad restrictiva como era la andaluza hasta hace pocos años. La larga convivencia durante el camino exalta la fraternidad a través del comensalismo y de las oraciones en común; y todo ello ayudado por la bebida y por los pequeños sufrimientos vividos juntos. Este cúmulo de circunstancias provoca en los romeros unas vivencias de tal intensidad que se expresan como los días más hondamente vividos a lo largo de su existencia; los romeros se convierten así en los mejores propagadores de la romería.

Deseamos insistir en la importancia que la permisividad en la moral ha tenido en el encumbramiento de la romería, aunque en manera alguna queremos caer en el reduccionismo monocausal. Pues junto a él, y yo diría que inseparablemente, hay también un gran fervor religioso a la Virgen. En el Rocío como en otras muchas fiestas lo religioso y lo profano se mezclan y confunden. Decía recientemente el canónigo Gil Delgado «no puede interpretarse [El Rocío] sólo por el número de comuniones que se imparte en él ni sólo por el número de travestís que a él acuden» (Gil Delgado, 1988). A este respecto, debemos recordar las condenas del cardenal Segura en la primera mitad del siglo a los «excesos» que se cometían en esta romería.

A las causas ya señaladas debemos añadir otras que no siendo específicas del Rocío, adquieren en ella matices muy significativos. Así, la fiesta, que habitualmente actúa como reforzamiento del estatus y del prestigio social, aquí adquiere mayores dimensiones pues a ella se han vinculado desde hace tiempo miembros de familias reales, aristocracia y burguesía terrateniente, y más recientemente la burguesía industrial, financiera y la clase política, sin olvidar a las grandes estrellas del espectáculo.

A todo esto habría que unir el efecto multiplicador que producen los medios de comunicación y las comunicaciones. Así, en las últimas décadas y en relación con el desarrollo turístico de la cercana playa de Matalascañas, se abrió una carretera que une la villa de Almonte con la aldea del Rocío y la costa atlántica, lo que permite una rápida comunicación y la posibilidad de alojamiento en las casas de la aldea y los hoteles y viviendas de la playa. Los medios de comunicación, a los que ya hicimos referencia al principio, movidos por la concentración humana que allí se produce así como, por la singularidad del salto de la reja y la procesión del Lunes de Pentecostés intensifican las informaciones y reportajes en Andalucía, en el resto de España e incluso en Europa. Esta actuación inevitablemente provoca mayor afluencia en años sucesivos durante la fiesta y también durante el resto del año.

Andalucía cuya identidad social y cultural se ha forjado en los dos últimos siglos superando en gran parte la división histórica entre los antiguos reinos cristianos de Jaén, Córdoba y Sevilla (Andalucía Occidental) y el reino moro de Granada (Andalucía Oriental), ha reforzado en los últimos años su definición social como comunidad autónoma. Carecía, sin embargo, de elementos culturales claramente singulares y distintivos y de un símbolo que unificara y distinguiera al *nosotros* frente al *ellos* y que consolidara la conciencia de identidad de los andaluces. Este símbolo puede ser la Virgen del Rocío. Estoy convencido que en los próximos años junto a los gritos masivos y continuados de:

¡Viva la Virgen del Rocío!
¡Viva la Blanca Paloma!
¡Viva la Patrona de Almonte!
¡Viva la Reina de las Marismas!

se unirá el de ¡Viva la Reina de Andalucía! Para entonces los andaluces estarán más integrados como pueblo porque poseerán un símbolo común que los identificará claramente.

BIBLIOGRAFIA

Academia Sevillana de Buenas Letras: *La Romería del Rocío,* Sevilla, 1934.

Christian, William A.: «De los santos a María: panorama de las devociones a santuarios españoles desde el principio de la Edad Media hasta nuestros días». En *Temas de Antropología Española*, (Ed. de Lisón Tolosana). Ed. Akal, Madrid, 1976.

Gil Delgado, Francisco: «El Rocío, manifestación popular de la dicha». En *ABC*, de Sevilla (22-5-88).

Moreno Navarro, Isidoro: «Cofradías andaluzas y fiestas». En *Tiempo de Fiesta.* (H. Velasco, ed.) págs. 71-93). Ed. Tres-Catorce-Diecisiete, Madrid, 1982.

Rodríguez Becerra, Salvador: «Las fiestas populares: Perspectivas socio-antropológicas» en *Homenaje a Julio Caro Baroja*, págs. 915-929, C.I.S. Madrid, 1978.
«Cultura popular y fiestas», En *Los Andaluces*, págs. 447-494. Ed. Istmo. Madrid, 1980.

Varios: *El Rocío (Fe y alegría de un pueblo).* 3 vols. Editorial Andalucía de Ed. Ariel. Granada, 1981.

Velasco, Honorario M.: «A modo de introducción». En *Tiempo de fiesta*, (H. Velasco, ed.), págs. 7-25. Ed. Tres-Catorce-Diecisiete. Madrid, 1982.

El Folklore Andaluz. Revista de cultura tradicional, núm. 3 (1989)

LAS ANIMAS DE LA ALPUJARRA

Azucena y Reynaldo FERNANDEZ MANZANO
Centro de Documentación Musical de Andalucía

Las Animas

El culto y la preocupación por los difuntos que vagan penando por sus culpas, hasta pagar un rescate o cumplir un tiempo de purificación, ha formado parte de la mentalidad colectiva de las civilizaciones más antiguas; tradición que tiene un fuerte arraigo y atractivo popular. La justicia que se cumple aún después de la muerte, ha motivado una serie de creencias desde los egipcios hasta las culturas prehistóricas europeas, indúes, etc., retomándolas el Cristianismo en el culto a las ánimas.

En lugares donde salir de la monotonía cotidiana es un imperativo, este culto de las ánimas, tomado de las manos de los jóvenes, se convierte en pretexto festivo, de cita, de encuentro y contacto entre los habitantes de unos asentamientos en ocasiones muy dispersos.

Como toda manifestación festiva tiene aspectos lúdicos, estéticos, y como forma recaudatoria pública, encierra todas las connotaciones de manifestación de la propiedad personal, situación social, prestigio y protagonismo ante la comunidad, que en el caso de la subasta del baile, como veremos más adelante de esta modalidad, tiene un cariz de reconocimiento de las diferencias y divisiones dentro de la propia comunidad, seguido de la reconciliación simbólica en el baile y en la causa común de pujar por el donativo a las ánimas.

Las Animas es una fiesta que tiene por objeto recaudar bien en dinero o en especie, fondos para el culto de las ánimas, asimismo, esta recaudación ayuda a los gastos del entierro de los más pobres.

Encontramos en toda la zona, tanto en la Alpujarra Baja como Alta, de Almería o Granada, el recuerdo de esta tradición, con letras muy similares. En un amplísimo territorio conocen este estribillo con modificaciones:

A las ánimas benditas
no se les cierra la puerta,
se les dice que perdonen
y ellas se van tan contentas.

Seguidamente, se cantaban e improvisaben letras alusivas a los donativos, al que no quiere dar nada, pidiendo un vaso de vino para el grupo de ánimas, rogándole a los intrumentistas que cambiaran el son a ritmo de baile (robao), etc. Podemos hablar así de una tradición, o el recuerdo de la misma, común en la Alpujarra como en otras zonas. Sin embargo, la música es distinta en cada sitio, aplicándole melodías y ritmos diferentes al estribillo y las coplillas siguientes en cada lugar.

La colecta se realiza mediante mayordomías o encargados de la colecta, voluntarios o por sorteo, sin que ello signifique ninguna carga económica especial para el mismo.

Existen distintas modalidades de Animas:

a) Colecta que se realiza de cada en casa y de cortijo en cortijo, fundamentalmente por grupos de jóvenes que cantan y se acompañan de instrumentos musicales (bandurria, laúd, guitarra, percusión, y en ocasiones flauta). En donde junto a las letras de petición de la limosna se intercalan otras alusivas al amor, a la vida cotidiana, burlesca, satíricas, etc.

b) Se realiza una fiesta en donde la colecta es por medio de un baile subastado, o bien intencionadamente elegido entre personas que se han enfadado o que no se lleban bien. Una familia o individuo (respaldado por el grupo familiar) puja por no bailar, otra para que baile, la puja se cierra cuando la cifra es demasiado alta para superarla.

c) La manifestación de las Animas va unida a un proceso festivo más complejo del que forma parte: baile, serenata, comida colectiva, etc., constituyen un abanico festivo en el que las Animas se insertan.

Albondón: Cortijo del Aire

Y a las ànimas benditas
no se les cierra la puerta
se les dice que perdonen
y ellas se van tan contentas.

Mira si le podéis dar
para que salgan de penas
para que salgan de penas
y vayan a descansar.

Y a las ánimas benditas
no se les cierra la puerta
se les dice que perdonen
y ellas se van tan contentas.

Y a las ánimas benditas
dadle si le podéis dar
para que salgan de penas
y vayan a descansar.

Y un gato subió a una parra
y la parra al suelo vino,
hay vino sobre nosotros
y sobre nosotros vino.

Si nos vas a sacar higos
no les quites los palillos
que yo traigo aquí un amigo
que se los echa a chorrillo.

Y a las ánimas benditas
.....

Ejemplos de cantos de Animas:
Murtas

Pregunto si cantaremos
y nos responden los clavos
que la licencia tenemos.

A esta puerta hemos llegado
pregunto si cantaremos
y nos responden los clavos
que la licencia tenemos.

Que la licencia tenemos
llegaron a tus umbrales
dale limosna y no temas
mira que somos mortales.

Si las ánimas benditas
llegaron a tus umbrales
dale lismona y no temas
mira que somos mortales.

Mira que somos mortales
para las Animas es
para nosotros no es nada
que aquí no cabe interés.

Para nosotros no es nada
para las Animas es
para nosotros no es nada
que aquí no cabe interés.

Que aquí no cabe interés
dando voces y cantando
dándote Felices Pascuas
pidiéndote el aguinaldo.

A tu puerta hemos llegado
dando voces y cantando
dándote Felices Pascuas
pidiéndote el aguinaldo.

Pidiéndote el aguinaldo
no le quites los palillos
que traigo yo un compañero
que se los echa a chorrillo.

Si nos vas a sacar higos
no le quites los palillos
que traigo yo un compañero
que se los echa a chorrillo.

Que se los echa a chorrillo
hay una piedra redonda
donde Dios puso los pies
para subir a la gloria.

En el rincón de esta casa
hay una piedra redonda
donde Dios puso los pies
para subir a la gloria.

Para subir a la gloria
por no darnos mantecaos
nosotros venimos hartos
de raspas de bacalao.

Nos has cerrado la puerta
por no darnos mantecaos
nosotros venimos hartos
de raspas de bacalao.

De raspas de bacalao
no te quites la camisa
por debajo de la puerta
nos echas la longaniza.

Si te vas a levantar
no te pongas la camisa
por debajo de la puerta
nos echas la longaniza.

Nos echas la longaniza
que ya la veo venir
que en una mano trae el vaso
y en la otra trae el candil.

Alégrate compañero
que ya la veo venir
que en una mano trae el vaso
y en la otra trae el candil.

Y en la otra trae el candil
un pajarillo volando
a decirle al tocaor
que cambie el toque al fandango.

Desde la India ha venido
ùn pajarillo volando
a decirle al tocaor
que cambie el toque al fandango.

(Aquí se cambiaba el toque a «robao»).

Tarambana

A las ánimas benditas
no e les cierra la puerta
e les dice que perdonen
y ellas se van tan contentas.

Animas benditas
no e les cierra la puerta
e les dice que perdonen
y ellas se van tan contentas.

E van tan contentas
vestidas de medio bajo
en medio de un fuego vivo
pasando miles trabajos.

Miles trabajos
vestidas de medio abajo
en medio de un fuego vivo
pasando miles trabajos.

Pasando miles trabajos
que para las ánimas es
que pa nosotros no es na
aquí nos mueve el querer.

Aquí nos mueve el querer
que pa las ánimas es
que pá nosotros no es ná
aquí nos mueve el querer.

Francisco Cervilla Martín. Tarambana

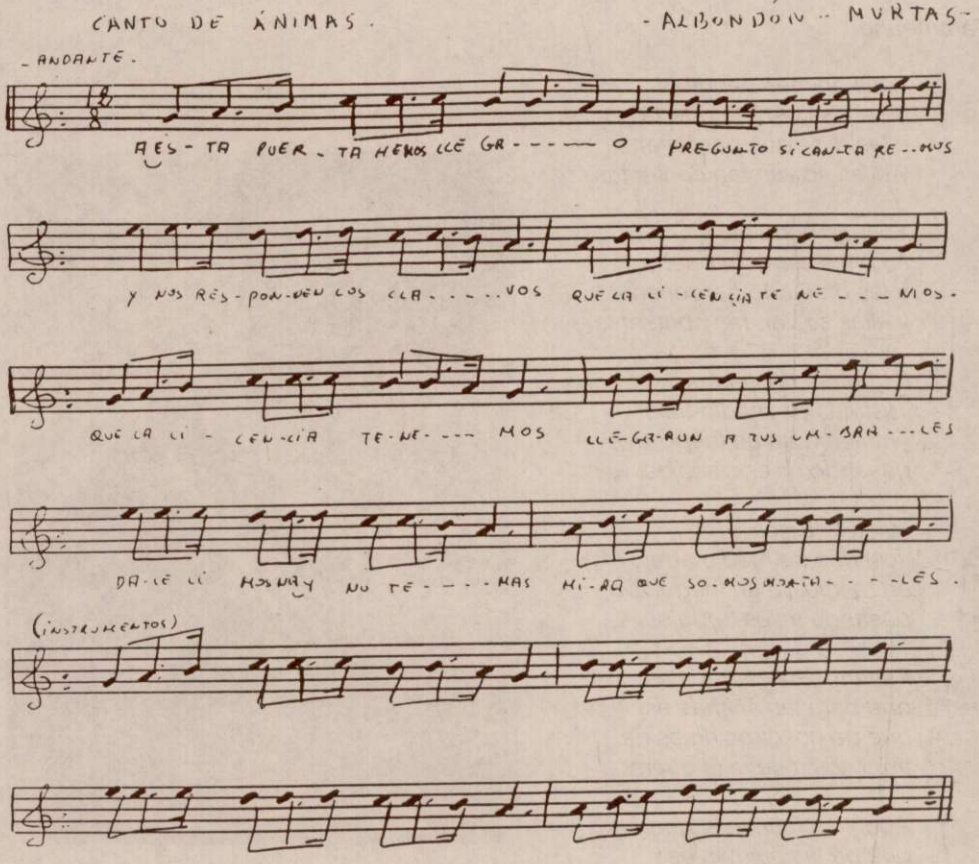
Canto de Animas Albondón - Murtas

En la mayoría de los cantos de Animas abundan los compases compuestos subdivididos, este del ejemplo está en compás cuaternario con subdivisión ternaria en

cada parte. Los intrumentos que se emplean son: violín, guitarra, bandurria y como percusión algún objeto frotado.

Empieza, cantando varias personas al unísono, siguiendo a cada estrofa hay una parte instrumental que da pie a una nueva frase. Su aire es andante.

En Murtas se suele observar la realización de pequeños melismas al terminar cada verso, única excepción dentro de esta melodía, como diferencia de la misma que se canta en Albondón y otros lugares cercanos.



Válor: Animas de Mecina Alfahar

Animas son quien llaman
a tu puerta, caballero,
ánimas son quien llaman
a tu puerta, caballero,

La limosna que nos des
para las ánimas es,
la limosna que nos des
para las ánimas es.

A las ánimas benditas
tenedlas siempre en memoria,
a las ánimas benditas
tenedlas siempre en memoria.

En el primer escalón
para subir a la gloria,
en el primer escalón
para subir a la gloria.

A las ánimas benditas
no se les cierra la puerta
a las ánimas benditas
no se les cierra la puerta.

Se les dice que perdonen
y ellas se van tan contentas,
se les dice que perdonen
y ellas se van tan contentas.

Canción de Animas. Murtas

Canto de Animas de Mecina Alfahar-Válor

Estructura musical

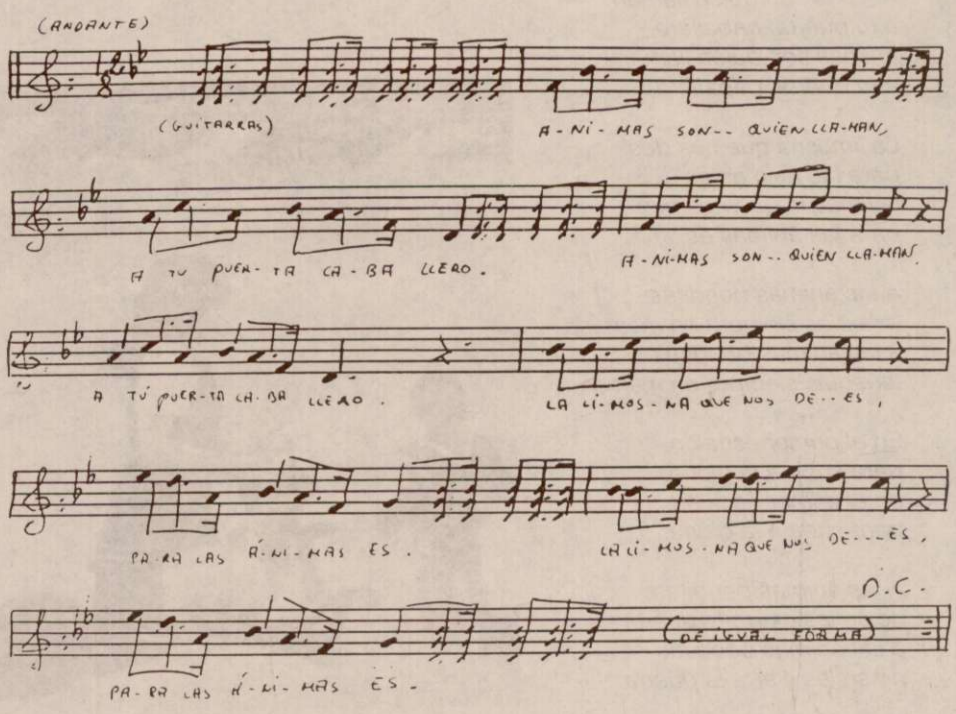
Su compás es al igual que en las de Murtas o Albondón, compuesto, de subdivisión ternaria, sin embargo, como se puede observar, la música es muy diferente.

Las canciones de Animas de Válor se suelen acompañar principalmente, de guitarras, que son las que hacen la introducción y van marcando el ritmo a lo largo del canto. Ritmo este que guarda bastante similitud con el «ritmo de zortzico».

La armonía es muy elemental, casi monótona, ya que a lo largo de cada estrofa sólo se cambia en dos ocasiones de acorde: al principio, y al resolver, volviendo a retomar el mismo acorde al recomenzar.

Su aire es andante.

CANTO DE ÁNIMAS DE MECINA ALFAHAR. VALOR



Grupo Aben-Humeya. Válor

Cádiar

Moroso, la limosna que no des
quizá será por tu esposo.
Por esta calle venimos
con un canto fervoroso.
La limosna que no des
quizá será por tu esposo.

Humano, la limosna que no des
quizá será por tu hermano.
Por esta calle venimos
con el corazón.
Humano, la limosna que no des
quizá será por tu hermano.

Decid que las ánimas socorran
a to la guardia cevil.
Por esta calle venimos
cantando con frenesí
que las ánimas socorran
a to la guardia cevil.

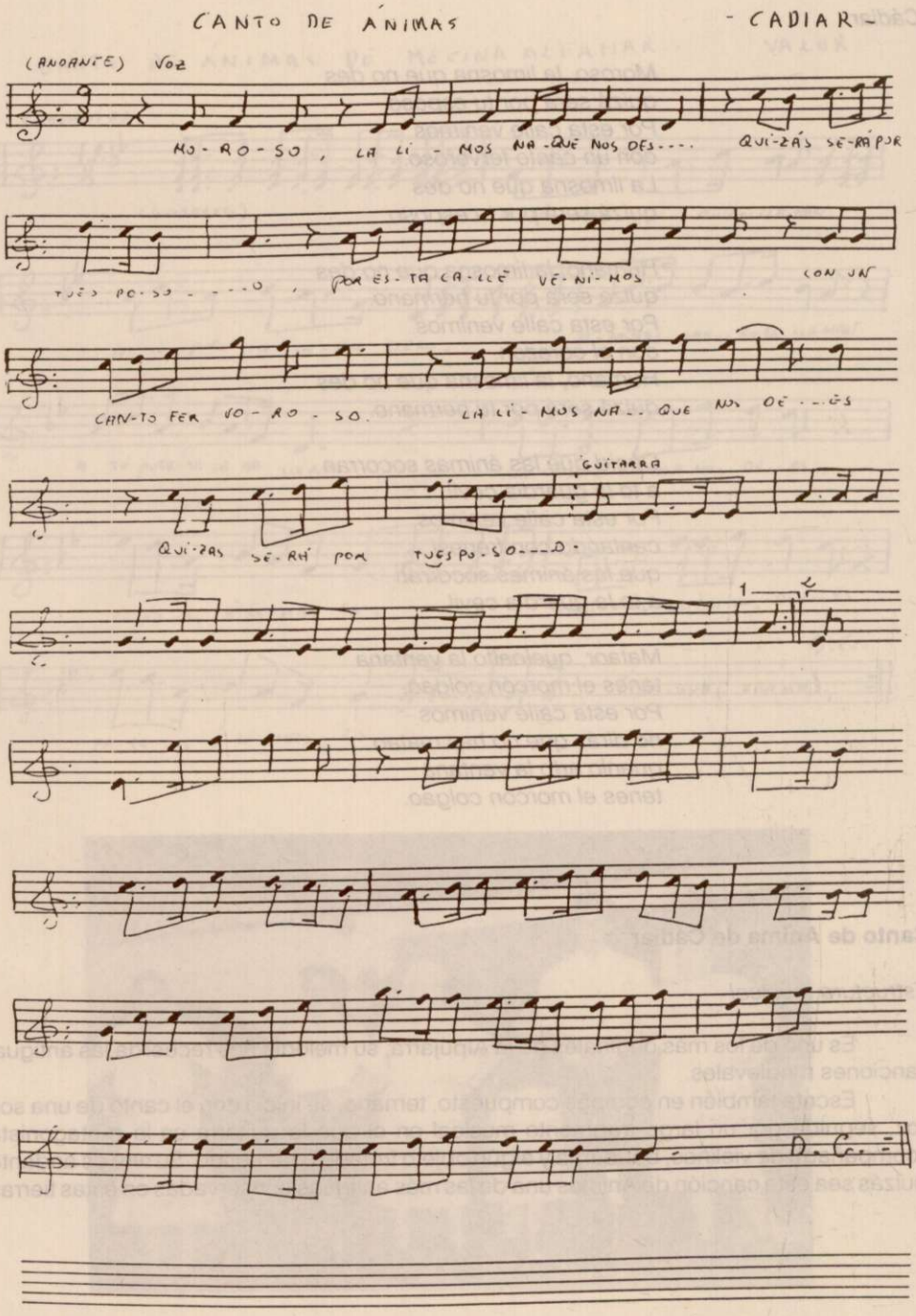
Mataor, queloalto la ventana
tenes el morcón colgao.
Por esta calle venimos
no dirás que no has matao
quenlo arto la ventana
tenes el morcón colgao.

Canto de Anima de Cádiar

Estructura musical

Es uno de los más originales de la Alpujarra, su melodía nos recuerda las antiguas canciones medievales.

Escrita también en compás compuesto, ternario, se inicia con el canto de una sola voz, seguida por un largo fragmento musical en el que la guitarra es la protagonista, acompañada de violines, bandurria y algún objeto frotado o percutido. Su aire es andante. Quizás sea esta canción de Animas una de las más antiguas conservadas en estas tierras.


CANTO DE ÁNIMAS
- CADIAR -
(ANDANTE) VOZ
MO-RO-SO, LA LI-MOS NA-QUÉ NOS DES---- QUI-ZÁS SE-RÁ POR
TUÉS PO-SO----O, POR ÉS-TA CA-LLÉ VÉ-NI-MOS CON UN
CAN-TO FER VO-RO-SO. LA LI-MOS NA-- QUE NOS DÉ--ÉS
GUITARRA
QUI-ZÁS SÉ-RÁ POR TUES PO-SO---O.
1
D. C.

Laujar de Andarax

Y a las ánimas benditas
no se les cierra la puerta
que diciendo que perdonen
se van ellas muy contentas.

Dale, dale, su santa limosna
y al alma bendita
dale, dale su santa lismona
que son pobrecitas.

Y a las ánimas benditas
míralas en aquel cuadro
que puede ser que allí tengas
padres, parientes o hermanos.

Dale, dale, su santa limosna
y al alma bendita
dale, dale su santa limosna
que son pobrecitas.

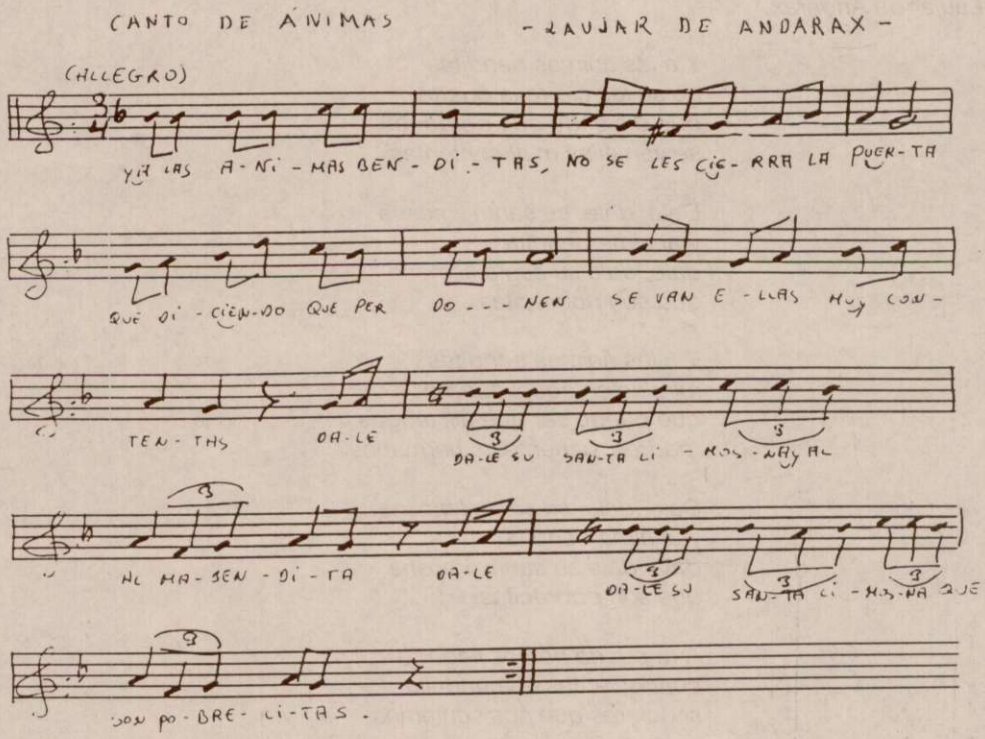
A tu puerta hemos llegado
cuatrocientos en cuadrilla
si quieres que nos sentemos
saca cuatrocientas sillas.

Dale, dale, su santa limonsna
y al alma bendita
dale, dale, su santa limosna
que son pobrecitas.

Canción de Animas de Laujar de Andarax

Estructura musical

Estas son también bastante diferentes del resto de las analizadas. Su compás es ternario simple. Se suelen cantar sin acompañamiento instrumental. Su aire podemos considerarlo allegro.



Ugíjar (Baile de Animas)

Padre nuestro
que estás en los Cielos
pedimos en esta fiesta
que a las ánimas benditas
no cierren la puerta.
Se les dice que perdonen
y se van tan contentas.

Solista : De lo arto la sierra vengo
Coro : ¡Ay, ay!
Solista : De darte una musicá.
Coro : ¡Ay, ay!
Solista : Cuartilla y media de yele
Coro : ¡Ay, ay!
Solista : Me costó la toquetá

Solista : Yo tenía un perro pachón
Coro : ¡Ay, ay!
Solista : Que buscaba las perdices
Coro : ¡Ay, ay!
Solista : Y al olor de los conejos
Coro : ¡Ay, ay!
Solista : Se le hinchaban las narices

Solista : Y al entrá a la realiguilla
Coro : ¡Ay, ay!
Solista : Lleva la capa con arte
Coro : ¡Ay, ay!
Solista : Que hay una muchachilla
Coro : ¡Ay, ay!
Solista : Que corta mejor que un sastre.

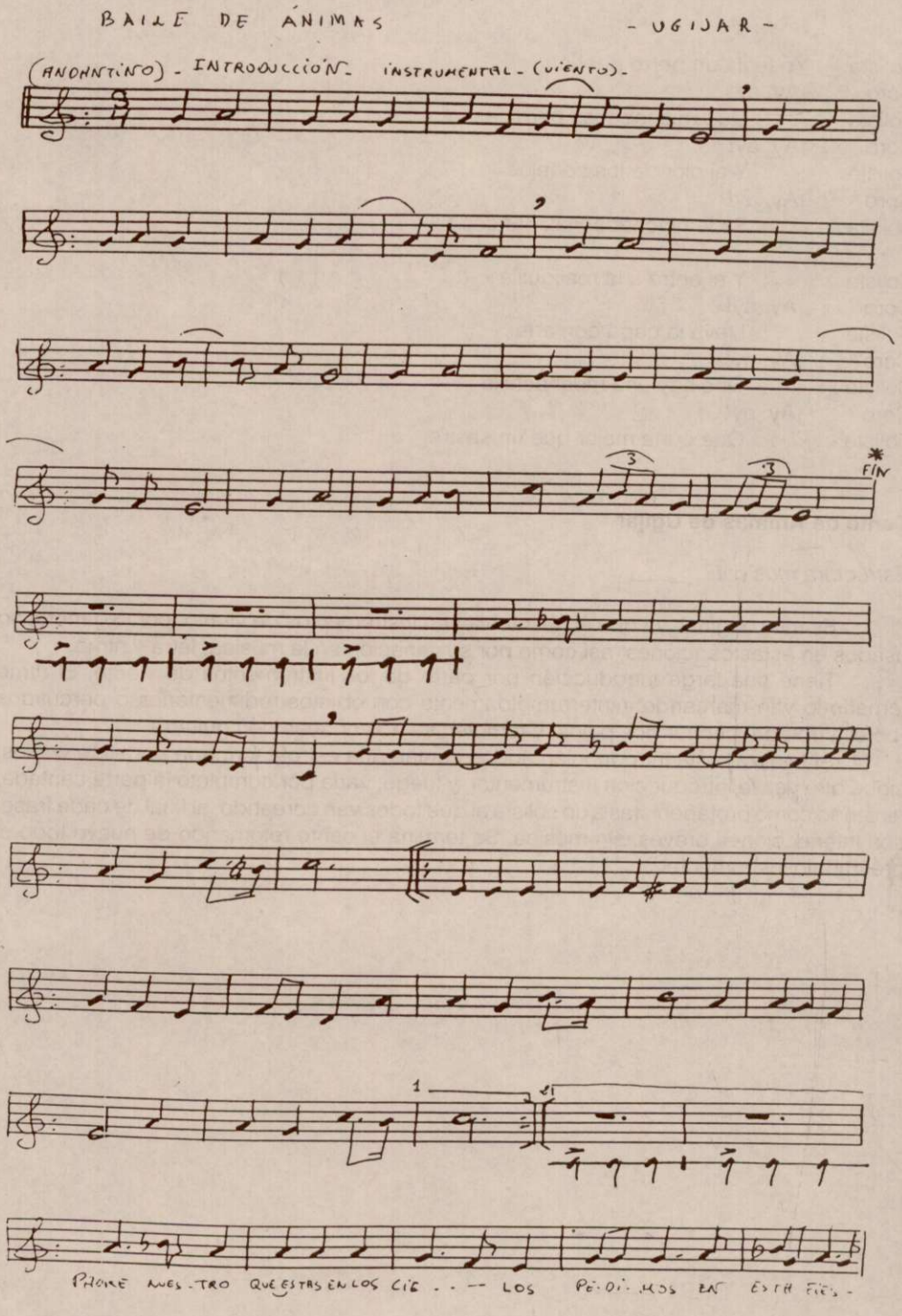
Canto de Animas de Ugíjar

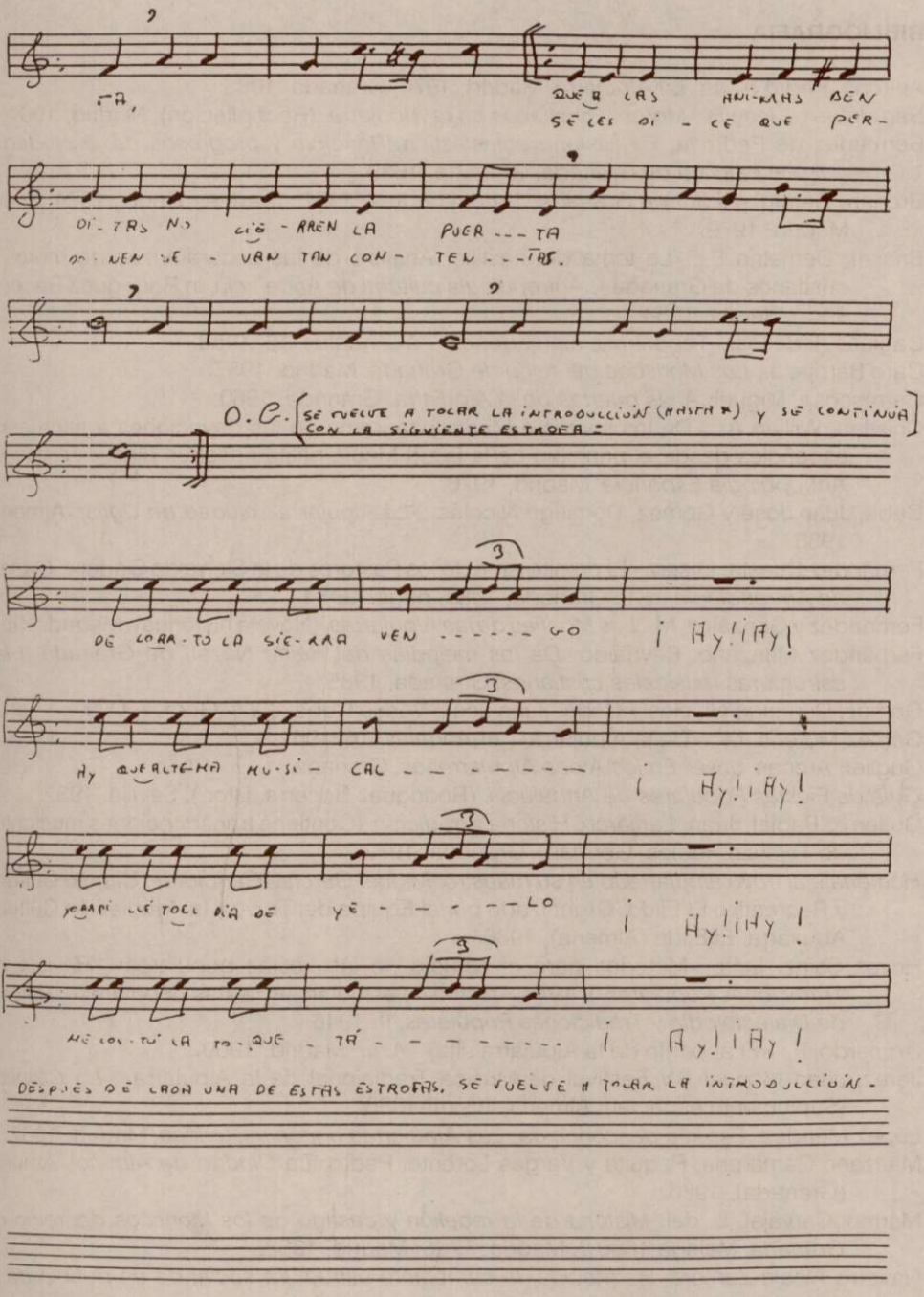
Estructura musical

Es muy original, ya que en él intervienen instrumentos de viento, por lo general no usados en estas canciones, así como por su variación en la música, letra y ritmo.

Tiene una larga introducción por parte de los instrumentos de viento. El ritmo ternario lo van marcando ininterrumpidamente con objetos rudimentarios o percutidos (botella frotada, chocar dos palos) y también se acompañan con guitarra.

Al finalizar esta introducción, todos cantan una estrofa formada por siete versos, sigue otra vez la introducción instrumental, y luego, varía por completo la parte cantada, teniendo como protagonistas a un solista al que todos van coreando, al final de cada frase, con interjecciones breves, sin música. Se termina el canto retomando de nuevo todo el preámbulo instrumental.


BAILE DE ÁNIMAS
- UGIJAR -
(ANDANTINO) - INTRODUCCIÓN - INSTRUMENTAL - (VIENTO) -
FIN
1
2
PADRE NUES-TRO QUE ESTAS EN LOS CIE - - - LOS PO-DI-MOS EN ESTA TIE-


QUE A LAS ANI-MAS BEN
SE LES DI - CE QUE PER-
DI-TAS NO CIE - RREN LA PUER - - - TA
DO - NEN SE - VAN TAN CON - TEN - - - TAS.
O.C. [SE VUELVE A TOCAR LA INTRODUCCIÓN (HASTA *) Y SE CONTINÚA CON LA SIGUIENTE ESTROFA:]
DE LOAR-TO LA SIE-RRA VEN - - - - - - GO ¡Ay! ¡Ay!
Ay QUE ALTE-MA MU-SI - CAL - - - - - - - - ¡Ay! ¡Ay!
YO AMI LLE TOEL DIA DE YE - - - - - - LO ¡Ay! ¡Ay!
ME COS-TÚ LA TO-QUE - TÁ - - - - - - - - ¡Ay! ¡Ay!
DESPUÉS DE CADA UNA DE ESTAS ESTROFAS, SE VUELVE A TOCAR LA INTRODUCCIÓN.

BIBLIOGRAFIA

Alarcón, Pedro A. de: *La Alpujarra*. Madrid, 1874. Granada, 1983.

Barrionuevo, Jose B.: *Moros y cristianos en la Alpujarra*. (Recopilación). Madrid, 1964.

Bermúdez de Pedraza, F.: *Historia eclesiástica. Principio y progresos de la ciudad y religión católica de Granada*. Granada, 1638.

Brenan, Gerald.: *Al Sur de Granada*. 1ª ed. Londres, 1957. 1ª ed. española, 1974. 3ª ed. Madrid, 1979.

Brisset, Demetrio E.: «La toma del castillo. Análisis de las escaramuzas de moros y cristianos de Granada». *Antropología cultural de Andalucía*, in Rodríguez Becerra 9ed.). Sevilla, 1984.

Cagicas, I. de las: «Topónimos alpujarreños». *Al-Andalus*, 18, 1953.

Caro Baroja, J.: *Los Moriscos del reino de Granada*. Madrid, 1957.

Carrascosa, Miguel: *A las puertas de la Alpujarra*. Granada, 1960.

Chistian, Willian A.: «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*. Madrid, 1976.

Ceba, Juan José y Gómez, Domingo Nicolás: *«La Alpujarra» ciudad de Ugíjar*. Almería, 1985.

Fernández Cuesta, Eliseo: «El primitivismo de los Pastores de la Sierra de Gádor». *Gazeta de Antropología*, nº 2. Granada, 1983, págs. 48-54.

Fernández y González, M.: *Los Monfies de las Alpujarras*. (Novela histórica). Madrid, 1951.

Fernández Manzano, Reynaldo: *De las melodías del Reino Nazarí de Granada a las estructuras musicales cristianas*. Granada, 1985.

Gómez, Domingo Nicolás y Ceba, Juan José: Véase Ceba, J.J. y Gómez, D.N.

Gómez Moreno, M.: «De la Alpujarra». *Al-Andalus*, 16. 1951.

Guglieri Arenas, José: *En los Alpes Alpujarreños*. Granada.

Guía de Fiestas Populares de Andalucía. (Rodríguez Becerra, Dtor.). Sevilla, 1982.

Gutiérrez Padial, Juan: *Lanjarón. Historia y tradición*. (Contiene transcripciones musicales de Tejerizo Robles, Germán). Granada, 1982.

Homenaje al trovo alpujarreño en su maestro: Miguel García «Candiota». Círculo Cultural y Recreativo El Ejido. Organizado por el Equipo del Trovo y la Asociación Cultural Abuxarra. El Ejido (Almería). 1986.

Hoyos Sainz, Luis: «Métodos para el estudio de las fiestas populares». *Revista de Tradiciones Populares*. I, 1944. «Cómo se estudian las fiestas populares». *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*. II. 1946.

Izquierdo, F.: «El apócrifo de la Alpujarra alta». *Azur*. Madrid, 1969.

Jerez, Juan Manuel: «V Festival de Música Tradicional de la Alpujarra». *La Crónica*. (Suplemento especial). Almería, 10-VIII-1086.

López Méndez: *España desconocida. Las Alpujarras rincón misterioso*. Madrid, 1967.

Manzano Camarena, Paquita y Vargas Lorente, Pedro: *La Ciudad de Albuñol*. Albuñol (Granada), 1986.

Mármol Carvajal, L. del: *Historia de la rebelión y castigo de los Moriscos del reino de Granada*. Málaga 1600 ?. Madrid, 1795. Madrid, 1852.

Navarro Alcalá-Zamora, P.: *Mecina, la cambiante estructura social de un pueblo de la Alpujarra*. Madrid, 1979.

Núñez de Prado, M.: *Relación auténtica de la creación de la Renta de población del Reyno de Granada*. Granada, 1755.

Pelegrina, Miguel y Francisco: «Sobre los festivales de música tradicional de la Alpujarra». *I Congreso de Folklore Andaluz.* Págs. 209-221.Granada, 1986.
Pérez de Hita, G.: *Guerras civiles de Granada.* 1955. Madrid, 1913-15. (2 vols.).
Pino Artacho, J.: *Sociología de la Alpujarra. Análisis de un cuestionario aplicado en 1894.* Málaga, 1978.
Rodríguez Becerra, Salvador: *Las fiestas de Andalucía.* Sevilla, 1985.
Ruiz Fernández, José: «La Institucionalización del folklore musical de la Comarca de la Alpujarra. Una experiencia inédita: El Festival de Música Tradicional de la Alpujarra». *I Congreso de Folklore Andaluz.* Págs. 59-68. Granada, 1986.
Seco de Lucena, L.: *Historia de Granada.* Granada, 1916.
Sermet, J.: *L'Espagne du Sud.* París-Grenoble, 1953.
Simonet, F.J.: *Descripción del reino de Granada.* Granada, 1872. (2ª ed.).
Spahni, Jean-Chistian: *La Alpujarra. La Andalucía secreta.* Versión original, 1959. Granada, 1983.
Tejerizo Robles, Germán; *Villancicos de la Alpujarra y del Valle de Lecrín.* Granada, 1983.
Trovo y Poesía de la Alpujarra. Transcripción, selección y notas: Miguel García, Paco Ramos y José Criado. Almería, 1986.
Turina, Joaquín: *La Música Andaluza.* Sevilla, 1982.

EDICIONES AUDIOVISUALES

La Asociación Cultural Abuxarra viene realizando una meritoria labor en este sentido, editando en cassettes un extracto de cada uno de los Festivales de Música Tradicional de la Alpujarra celebrados, (cinco hasta la fecha), y el contenido íntegro de los mismos en vídeo.

Por su parte el Grupo Lombarda, de música folk, realizó una grabación de música tradicional que contiene algunas piezas alpujarreñas.

El Folklore Andaluz. Revista de cultura tradicional, núm. 3 (1989)

LAS FIESTAS PATRONALES DEL MES DE AGOSTO EN LOS GUAJARES*

Rafael BRIONES GOMEZ
Asociación Granadina de Antropología

Para el visitante de la gran ciudad, las fiestas patronales de los Guájares, que tienen lugar a lo largo del mes de Agosto, pueden aparecer, a primera vista, desprovistas de interés y significado. Podría pensarse, a la vista de la pobreza de actividades y de la poca afluencia de personas, que «no pasa nada».

Es la primera impresión y resulta normal el creerlo así. El propósito de este estudio —fruto de la observación y participación en las mismas fiestas y de un contacto con los Guájares durante dos años— es justamente el someter a crítica esta primera apreciación sobre las fiestas patronales de los pueblos, haciendo ver que, bajo un programa de actividades mínimas y poco rebuscadas, las fiestas patronales movilizan a una gama variada de personas y ponen en marcha una serie de mecanismos antropológicos y sociales que interesan detectar.

Estudiar el caso de los Guájares nos parece interesante y de actualidad, ya que es representativo de una serie de pueblos que, sobre todo durante el verano y coincidiendo con las vacaciones, acogen a grupos de personas que, estando interesadas en la civilización urbana por el trabajo, la vivienda y la formación, no han renunciado por ello a sus raices campesinas y las cultivan anualmente de una manera privilegiada e intensa por el ritual de las fiestas patronales.

La primera parte de nuestro estudio será, pues, una presentación de las fiestas patronales en el conjunto de la vida social y del ciclo festivo anual de los Guájares. Seguiremos con un aparato en que intentaremos hacer ver cuáles son las personas atraidas por las fiestas patronales y lo que cada grupo particular puede encontrar en ellas. Esto nos va a llevar también a hablar de las mediaciones socio-culturales que las fiestas patronales ponen en marcha. Nuestra intención final es el proponer una interpretación del significado y de la función antropológica de las fiestas patronales, teniendo en cuenta la situación actual de una España que cabalga entra la ciudad y el campo.

* Investigación parcialmente subvencionada por la Fundación Macahdo.

Las Fiestas Patronales en el conjunto social y en el ciclo festivo anual de los Guájares

Los Guájares es un principio creado en 1973 por fusión de los territorios de tres antiguos ayuntamientos: Guájar Alto, Guájar Faragüit y Guájar Fondón, en la provincia de Granada. Estos tres pueblos forman un conjunto montañoso situado en las estribaciones de la cordillera Penibética, al norte de la costa de Granada, en un pequeño valle subtropical por donde corre el río de la Toba o de la Sangre, en recuerdo de la batallla de Las Guájaras en que fueron derrotados los moriscos. Guájar Faragüit es la actual cabecera de municipio, donde reside el Ayuntamiento y donde se ubican la mayoría de los servicios (escuelas y médico entre otros). La población actual, según el censo de 1981, es de 1659 habitantes, de los cuales corresponden 836 a G. Faragüit, 511 a G. Fondón y 312 a G. Alto. Hay que señalar que hasta mediados de los años sesenta los Guájares han estado aislados por carretera de Granada y de Motril. Sólo existían caminos de bestias. La economía de la zona es actualmente una economía rural de subsistencia, con comercialización de ciertos productos tradicionales y la implantación de frutos subtropicales en la superficie de regadío (nísperos, chirimoyos y aguacates). Se ha yuxtapuesto también una incipiente economía de consumo, provocada fundamentalmente por rentas provenientes del exterior (desplazamientos estacionales para trabajar en Motril o en Francia). El número de emigrantes es considerable en los Guájares. Englobamos en los emigrantes a todos aquellos que se sienten pertenecientes a los Guájaros aunque por razones económicas y laborales tengan que estar fuera: extranjero, Cataluña, Granada u otras capitales españolas.

Tras haber estado visitando estos pueblos a lo largo de un año, hemos constatado una gran diferencia entre los meses de julio y agosto y el resto del año. Tras una especie de letargo social en el otoño, invierno y primavera, los Guájares se reaniman durante el verano, particularmente en los quince primeros días del mes de agosto en que se suceden las fiestas de los tres Guájares y que son vividas por los habitantes de los tres núcleos. El 1,2 y 3 serán las fiestas de G. Fondón, el 9, 10 y 11 serán los días grandes de las fiestas de G. Faragüit y, finalmente, los días 14, 15 y 16 la fiesta se vivirá en G. Alto.

Si consideramos el ciclo festivo anual de los Guájares, lo primero que llama la atención es la desproporción entre las fiestas patronales y las demas fiestas. Durante todo el año hay una referencia casi continua a ellas. A los forasteros que asisten a algunas de estas fiestas (éste fue nuestro caso cuando asistimos a la fiesta de los Palmitos el 2 de febrero), se les remite siempre a las fiestas patronales como prototipo de las buenas fiestas. Incluso muchas de las fiestas del ciclo anual se conciben como medio de recaudación económica que organizan o aprovechan los mayordomos para reunir fondos para hacer frente a los gastos de las fiestas patronales (valgan como ejemplo las fiestas del gallo colgado el primero de enero, el baile robao que se celebraba antiguamente y la fiesta que hacen en G. Fondón para elegir a la reina de las fiestas).

Observamos que las fiestas patronales van creciendo en la importancia, mientras que el resto de las fiestas de durante el año están en un proceso de extinción. En la actualidad sólo quedan la fiesta del gallo colgado (el primero de enero en G. Fondón), la fiesta de los Palmitos (el 2 de febrero), la fiesta de San Valentín en G. Fondón (el 14 de febrero), la Semana Santa en los tres Guájares, el día de la Cruz (3 de mayo), que está en desuso aunque se intenta revitalizarla sobre todo en G. Fondón, la fiesta del Corpus en los tres pueblos, San Antonio en G. Fondón (que consiste en una procesión), la fiesta de San Juan y la fiesta de la Aurora el 8 de septiembre.

En todas estas fiestas llama la atención la escasa concurrencia de personas, sobre

todo si se compara con la afluencia de las fiestas patronales. Son, además, los habitantes de cada uno de los Guájares los que asisten a ellas, sin que se desplacen los de los otros Guájares, ni tampoco los emigrantes o los de los pueblos vecinos. En muchos de los casos la fiesta ha quedado reducida a un ritual religioso frío y esterotipado (p. ej. la procesión de San Valetín), desprovisto de todo acompañamiento profano.

Hemos observado también que hay muchas fiestas que existen fuertemente en el recuerdo de los ancianos, pero que han desaparecido actualmente (valga como ejemplo la fiesta que se organizaba en torno al maiz, cuando se pelaban las mazorcas; también las fiestas de locos o el baile «robao» que tenían lugar en el ciclo de Navidad). Muchas de estas fiestas, ya irremediablemente perdidas, intentan ser recuperadas por algunos del pueblo, amantes de sus tradiciones. En esto está llevando un papel importante D. José, párroco de G. Alto y G. Faragüit e hijo de G. Alto, que intenta hacer revivir fiestas y signos tradicionales. Nos llamó la atención a este respecto durante nuestra estancia en G. Alto en la Semana Santa, la importancia que dio a la recuperación de la «carrera» para llamar a la gente a los oficios de Semana Santa sustituyendo a la campana.

Si consideramos las fiestas patronales dentro del transcurso normal de la vida social en los Guájares, vemos que el número de residentes baja en los Guájares a lo largo del año. Las ausencias son debidas a varias causas: estudiantes de enseñanza secundaria y universitaria que se van a Motril o a Granada, temporeros que van a los Hoteles o a la vendimia a Francia o Suiza. Todos ellos seguirán considerándose guajareños. La actividad social está, pues, en letargo o en mínimos. Y esto se notará en el número de casas cerradas, en otras que están casi desiertas, en los bares que están también cerrados o muy poco animados, en las calles casi desiertas. La gente que circula es siempre la misma, predominando las mujeres mayores o de edad madura, los niños pequeños y en edad escolar y los viejos. Durante la época de vacaciones cambiará, sin embargo, la fisonomía social de los Guájares. Casas, calles, campos y bares saldrán del letargo y se repoblarán. Los dispersos volverán. Y el momento fuerte de la reactivación social será durante los días de las fiestas patronales en que la población ordinaria casi se triplica. Es durante estos días que se van a desarrollar una serie de actividades que entran dentro de la categoría de ritos sociales, destinados a procurar a las personas y a los grupos todo lo necesario para su identificación y existencia social.

Las Fiestas Patronales y los diferentes grupos de los Guájares

Acabamos de citar como característica de las fiestas patronales la concurrencia masiva y variada de personas. Son muchos los interesados en estas fiestas. ¿Por qué? ¿Qué pueden buscar o encontrar cada uno de los grupos sociales que forman el conjunto de los Guájares al participar en este rito festivo anual?

Los emigrantes

Las fiestas patronales de los Guájares han sido trasladadas todas al mes de Agosto. Hace diez años, sólo se celebraba en Agosto, el día diez, San Lorenzo en G. Faragüit. En G. Alto y en G. Fondón se celebraban las fiestas en el mes de Septiembre, según el calendario litúrgico, que celebra la Virgen de la Aurora el día 8 de septiembre. Ante el fenómeno de la emigración, y tras difíciles deliberaciones, se decidió el trasladarlos al mes de Agosto

para que pudieran participar en ellas los emigrantes. La dificultad vino de la resistencia a sacar el rito del tiempo tradicional que se considera como intocable y sagrado. A pesar de todo se hizo.

La razón de este cambio es el peso que los emigrantes tienen en las fiestas patronales, dado su interés de participación. Su presencia en las fiestas es muy llamativa. Están presentes en las calles, en los rincones de reunión de la plaza o en los bares. Y están presentes activamente. Son ellos los que más contribuyen económicamente a los gastos de las fiestas. Siempre se espera su aportación final antes de cerrar los ingresos. Son ellos los más generosos y comprometidos en las mandas y promesas a las imágenes y durante las procesiones. Su interés es tan fuerte que se comunica a sus amigos y familiares que no son de los Guájares. Casi todos los «forasteros» presentes en las fiestas patronales vienen invitados y acompañado a los emigrantes que les han hablado encarecidamente de sus fiestas y que tienen interés en que las conozcan y que participen en ellas.

Hemos observado que incluso los emigrantes no presentes se sienten afectados por las fiestas patronales. Nos cuentan algunos que los años que no pueden venir se lo pasan muy mal acordándose de las fiestas y suelen llamar por teléfono para unirse a ellos de alguna manera. Hemos podido ver a una persona que estaba en la cabina telefónica de la plaza y que ponía el auricular para que pudiera captar el ruido ambiente de la traca, para que su familiar que estaba en Barcelona lo escuchara.

Para los guajareños en la emigración, el espacio de su pueblo, el tiempo de la fiesta y el rito se sobrecargan de significado. Diríamos que, si se les compara con los guajareños del interior, hay una sobrecarga de significación que hace que se sobrevaloren y mitifiquen el espacio, el tiempo y el rito. Consecuentemente, se da una revaloración simbólica de los mismos que repercute en los mismos habitantes del interior, que empiezan a valorar aún más sus fietas. El efecto global es el de la bola de nieve: las fiestas patronales van cobrando más valor simbólico y cada vez son más los grupos sociales que acuden a encontrar respuesta a sus necesidades. Creemos, pues, que la experiencia de los emigrantes está en el origen de esta revalorización simbólica.

Y, ¿qué encuentran los emigrantes en las fiestas patronales? El interés por la presencia y la participación de los emigrantes en las fiestas patronales no se puede separar de su situación socio-cultural en los países y ciudades donde viven. Los emigrantes de los Guájares residen o en la aglomeración catalana o en el extranjero (Francia, Suiza y Bélgica). Su situación de desintegración socio-cultural es evidente. La verdadera y casi única inserción de los emigrantes en sus lugares de trabajo es de tipo económico. La vida social y cultural —si es que existe para ellos, ya que en la mayoría de los casos sólo hay una experiencia familiar— es una vivencia de ghetto y de marginación, que recrea por la mitificación el allá lejano de su pueblo o su país en compañía de otros que están en la misma situación. La evocación simbólica del pueblo y de sus tradiciones es una constante en los emigrantes de los Guájares a lo largo del año, según hemos podido constatar. Durante las vacaciones del verano la presencia en el pueblo será la manera de afirmar unas raíces en una tierra, de sentirse miembros de un grupo social con el que se relacionan y que a su vez está ligado a una historia y tradición común que cada año se renueva con la repetición de los rituales religiosos y profanos de las fiestas patronales.

Está claro, pues, que lo que buscan los emigrantes en las fiestas patronales es un refuerzo de su débil o inexistente identidad social, por la experiencia de la integración social en el grupo social y en la historia y tradición de los Guájares, que se reactivan en el momento culmen de las fiestas.

Los jóvenes

Los jóvenes, al igual que los emigrantes también son piezas claves en las fiestas patronales. Salta a la vista su presencia activa en todas las actividades, las religiosas y las profanas. En muchos momentos, concretamente en los bailes que duran hasta la madrugada, ellos son los actores observados por los espectadores de otras edades (niños, padres y abuelos).

¿Qué decir de sus motivaciones o búsquedas en esta indiscutible participación activa? Podemos afirmar, igual que lo hemos hecho para con los emigrantes, que hay también en ellos una búsqueda de un refuerzo de su débil identidad social. La mayoría de los jóvenes presentes en las fiestas patronales de los Guájares viven una experiencia de desarraigo y de desintegración social. Un gran porcentaje de ellos son los hijos de los emigrantes de que hemos hablado anteriormente. Y otra gran parte también viven una experiencia de emigración a lo largo del año, ya que están obligados a estar fuera del pueblo por razones de trabajo o de estudio, aunque vuelven con más frecuencia en los fines de semana. El hecho es que pasan el año en medios socio-culturales donde se sienten o marginados o desarraigados o invitados. No están «en lo suyo». Esta experiencia supone un vacío en la experiencia de identidad o integración social.

Las fiestas patronales les van a brindar la ocasión de participar en un grupo vivo y activo y que, además, es el suyo. Experiencia, pues, de integración en un grupo que tiene una tierra, una historia y una tradición. Esta integración será, además, cualificada, es decir, en cuanto jóvenes. Los jóvenes guajareños se sienten y se viven existiendo en un grupo social en que se manifiestan y son mirados y afirmados como tales.

Los jóvenes van a vivir durante el tiempo festivo una doble experiencia muy característica tanto de la fiesta como del mundo juvenil: la juerga y el galanteo. Las dos experiencias irían en la línea de un romper las normas preestablecidas, el orden, y poder vivir algo del caos que precedió al mismo orden. El exceso en la bebida, el romper las fronteras entre la noche y el día, el bailar hasta agotarse, el sobrepasar lo permitido sexualmente y otras experiencias serán buscadas, practicadas y relatadas por los jóvenes como el gran atractivo de la fiesta.

Los jóvenes de los tres Guájares se encuentran con ocasión de las fiestas de los tres pueblos, sobre todo en los bailes, que hacen el papel de un verdadero rito de galanteo. Los dos sexos se encuentran, se tantean, se ponen en relación. Los matrimonios entre los tres pueblos son bastante frecuentes. Y muchas de estas parejas se han iniciado o se han reforzado con ocasión de las fiestas patronales.

Los niños

Observando el comportamiento de los niños en las fiestas patronales, vemos que participan, como los jóvenes y los mayores, de ese ambiente de alegría, exaltación, comunicación, movimiento y entusiasmo. Los Guájares están llenos de niños en todos los sitios y a todas horas durante estos días de fiesta. Está claro que también para ellos son días excepcionales en el desarrollo normal y monótomo del año. Y esto tanto para los niños emigrantes como para los residentes.

Hay momentos previstos por las fiestas en sus programas en que los niños son los protagonistas. Cada día, a media tarde, hay cucañas en la plaza del pueblo. Y, en las actividades generales, los niños tendrán como grupo de edad un lugar reservado, unas fun-

ciones que desempeñar y también unas reacciones características. Nos referimos, por ejemplo, al lugar que deben ocupar en la función de la Iglesia, o en la procesión o en sus reacciones y actitudes en las tracas o en los bailes. Todas las actividades les están abiertas. Son ello los que observan y aprenden de los adultos las tradiciones para poder repetirlas en el futuro.

Interpretando todo esto y respondiendo a la pregunta que nos venimos haciendo, podemos decir que los niños encuentran en las fiestas patronales una experiencia de pertenecer a un grupo que se reencuentra en su tierra después de tener desdibujada su identidad social a lo largo del año. Se viven, pues, como niños de un grupo en plena vitalidad. Se comportan como tales y son reconocidos así por los adultos de ese mismo grupo.

Los mayores

Es evidente que los adultos son los que más se aferran a las fiestas, si consideramos a los grupos según las edades. Ellos son los verdaderos gestores y ejecutores de las fiestas. La perpetuación de las tradiciones de los Guájares está en sus manos, y ellos lo asumen bajo su responsabilidad.

Naturalmente, entre el grupo de los adultos hay que señalar una variedad de participación y, por tanto, de motivación en la fiesta. Las mujeres se centran más en la casa (comidas, vestidos, limpieza y ornamentación especial, acogida de los forasteros, etc.). Los hombres estarán más volcados en las actividades externas, y ellos serán los encargados de la mayordomía, asegurando las actividades y su financiación.

Los ancianos tienen, evidentemente, un rol de portadores auténticos de las tradiciones. Como tal aparecen y se muestra. Son respetados por esto y consultados. Cada fiesta es para ellos una ocasión de afirmación de la propia vida al verse seguidos y perpetuados por el entusiasmo de los jóvenes y de los niños. Para los ancianos las fiesta patronales son casi tan decisivas como para los emigrantes desde el punto de vista de la identidad social. Durante todo el año los ancianos de los Guájares, que están casi solos, tienen una experiencia de pertenecer a un grupo disperso y casi muerto. Ahora sienten al grupo completo, articulado y viviente. Por eso cuando ven desfilar la procesión u oyen crujir las tracas o miran a los jóvenes en el baile, se sienten revivir, ser alguien en un grupo vivo.

Para todos los adultos las fiestas patronales suponen un recuerdo de la niñez y de la juventud. Lo hemos podido constatar en las conversaciones de la gente durante las fiestas. Cada fiesta presente es una afirmación del pasado de la persona y del grupo frente al futuro. Y esto, que es verdad para todos los adultos, lo es con más fuerza para todos aquellos que se vieron obligados a emigrar y que viven la vida con más nostalgia e inseguridad.

Vemos, pues, que las fiestas patronales dan consistencia a la identidad de las personas y del grupo de los Guájares, reproduciendo una sociedad en la que hombres, mujeres y ancianos tienen sus peculiaridades: las mujeres en lo interior, los hombres en lo exterior y detentando el poder social y los mayores como portadores de la tradición.

Los clérigos

Para los clérigos las fiestas patronales son también una ocasión de reafirmar el poder sobre las personas y sobre el grupo social.

Las fiestas patronales giran completamente en torno a lo religioso. Ahora bien, lo religioso está guardado y gestionado por los clérigos. Y aunque el sistema de poder de la fiesta guajareña es un sistema civil y alternante, hay que señalar que, incluso en la etapa democrática y laica actual, lo religioso y sus gestores legitiman las fiestas patronales. La actuación del cura es casi únicamente representativa, a no ser en la misa en que su acción es variada y protagonista. Pero su presencia y acción son imprescindibles ya que sin la misa y, sobre todo, sin procesión no habría fiestas (recordemos que se repiten dos días), y sin la presencia del cura no habría procesión. Simbólicamente, pues, la Iglesia reproduce y refuerza en cada fiesta patronal su poder, no sólo sobre los fieles practicantes a lo largo de todo el año, sino sobre todo el conjunto del grupo social guajareño que se reúne para la fiesta. El refuerzo del poder social lo recibe la Iglesia a cambio de su legitimación de la fiesta. La Iglesia ofrece no del todo desinteresadamente los símbolos que van a dar pie a la fiesta y que van a canalizar las experiencias personales sociales de que venimos hablando: las imágenes y las procesiones con todo lo que conllevan.

Los otros Guajareños

Las fiestas de cada uno de los tres Guájares son esperadas no sólo por los habitantes y afectados a cada Guájar en particular sino correlativamente por los habitantes de los otros dos Guájares. Diríamos que es como un complemento, una nueva dimensión o un epílogo, de las propias fiestas patronales. Se esperan las fiestas de los otros pueblos, se participa activamente y apasionadamente en ellas y se habla de ellas y se valoran positiva o negativamente, como quien se siente con un cierto derecho sobre ellas y que, por tanto, puede opinar y exigir.

¿Y esto por qué? Creemos que este hecho únicamente tiene una explicación dentro de la hipótesis de la identidad social. Para afirmarse hay que compararse con los iguales y entrar en lucha y en competición con ellos. Se es alguien por contraste, por diferencia. Poder propio se afirma en la lucha con el igual. Este juego de comparaciones, competitividad y lucha entre los pueblos, con motivo de las fiestas patronales, es una de las realidades que más llaman la atención al observador venido de fuera.

Mediaciones socio-culturales de las fiestas patronales

Las fiestas patronales ponen en marcha una serie de mediaciones o de realidades, de naturaleza socio-cultural, que van a hacer posible las búsquedas de las personas y de los grupos, en el sentido que venimos hablando. Vamos a pasar a una presentación y análisis de estas mediaciones, tal y como son planteadas y vividas en los Guájares.

Las imágenes

Lo sagrado de la fiesta se concentra en las imágenes y en sus rituales sagrados, las procesiones. Las imágenes provocan a lo largo de todo el año, y especialmente en el tiempo de las fiestas, una actividad de intercambio entre los guajareños y lo sagrado, cuya concretización mayor son las «mandas» o promesas que los habitantes hacen a sus imágenes, y muchas de las cuales se cumplen durante el tiempo de la fiesta. Por la manda los

guajareños intentan canalizar, gestionar y solucionar todo el mundo de la miseria, de las limitaciones y de la muerte individual o social, poniéndolo bajo la protección de los divino.

San Lorenzo es el patrón y protagonista de G. Faragüit. Nos dice la gente que es el más «milagroso» de todos los santos de los Guájares. Le acompaña en la procesión Nuestro Padre Jesús Nazareno. En G. Fondón la patrona es la Virgen de la Aurora, que es acompañada en la procesión por San Antonio. En G. Alto es la Virgen de la Aurora también, a quien acompaña el Sagrado Corazón.

Las imágenes, además de ser una mediación para la gestión de la limitación y la muerte de personas y grupo, tienen otras posibles funciones de orden más externo y social. Llama la atención, por ejemplo, la dualidad de las imágenes y su complementariedad sexual en G. Fondón y en G. Alto. ¿No estaríamos sobre todo en G. Alto donde los hombres llevan a la Virgen y las mujeres al Sagrado Corazón? La procesión no estaría presentando simbólicamente una sociedad en que hay hombres y mujeres atraídos heterosexualmente.

Los habitantes, cada año, procuran invertir parte del dinero recogido en enriquecer a sus imágenes y cargarlas de más valor. En el año 1987, G. Alto estrenó una imagen nueva de la Virgen de la Aurora y un manto nuevo; en G. Faragüit se puso un mosaico de San Lorenzo en la puerta de la Iglesia. Este enriquecimiento de las imágenes va paralelo con la afirmación y valorización de todos los que se identifican con ellas, que son los guajareños y, especialmente, aquelos que han invertido más dinero en ellas. Todos saben muy bien quién ha regalado la imagen, el manto o el mosaico, y estas personas se sienten más fuertes que las otras, gracias a su ofrenda al santo.

La imagen es el centro de la procesión y de la misa, actos donde se concentra todo lo sagrado de la fiesta. Los guajareños se identifican con sus imágenes y, a través de ellas, se afirman a sí mismos. Entablan una relación de intercambio sagrado en que «mandan» cosas a la imagen (cohetes, castillos, tracas, velas, ramos de flores, ir en la procesión, ir descalzos, etc.) para recibir algo a cambio. Las promesas son un contrato que se hace con la imagen para dar algo que cuesta dinero o sacrificio a cambio de un favor que consiste en la solución de algún problema. Los guajareños aseguran y protegen su ser por esta alianza con la imagen patronal. Los momentos difíciles de la existencia, que amenazan destruir el ser individual o social, están asegurados por la protección del patrón o patrona que cada pueblo tiene.

En la mentalidad de los guajareños, la función del patrón del pueblo y las relaciones mutuas que ella implica están claras. La renovación de este contrato de protección y defensa de todos y cada uno de los guajareños se hace anualmente en la fiesta patronal y durante el ritual sagrado de la misa y la procesión. Por eso aquí acuden todos los guajareños para afirmar su identidad. Nos decía uno de G. Faragüit: «A mí no me gustan las fiestas, pero en estas me gusta estar porque a lo mejor no estás aquí y tienes un accidente y dices: ¡claro!, esto me ha ocurrido por no estar aquí durante las fiestas».

La procesión

En los Guájares el momento y la actividad de la procesión —que se duplica exactamente en dos días consecutivos— es el centro de la fiesta. Dejamos a un lado la santa misa por ser menos concurrida, por ser una actividad más típicamente eclesiástica y que está más rutinizada, dado que es el mismo esquema de todos los domingos.

En cuanto a la procesión, creemos que es un momento de gran eficacia simbólica. Dicho de otra forma, los frutos que produce el ritual festivo se concentran en la procesión.

En ella se produce la integración social de las personas en el grupo, su identificación en edades, sexos, rangos y también en ella se da una lucha y rivalidad por el poder simbólico y social.

Hemos observado, a diferencia de otras procesiones de otros pueblos y ciudades, que la procesión se constituye por la totalidad de las personas que están en el pueblo. Todos asisten yendo en las filas. El porcentaje de espectadores que miran desde las casas o esquinas es mínimo y, diríamos, obligado en contra de su voluntad. La totalidad de las personas que pertenecen al grupo se representa unida y articulada en la procesión. Participar en la procesión sería, pues, equivalente a sentirse integrado y situado en un grupo con una tierra común (Los Guájares y sus montañas, valles y aguas) y una historia y tradición protegida por lo sagrado (San Lorenzo o La Virgen de la Aurora).

En la procesión hay un orden que articula las edades, sexos y situación social. Comienza la cruz de la Iglesia con los ciriales llevados por dos monaguillos. Siguen dos filas donde van primero los niños, luego las mujeres y al final los hombres. En el centro van las imágenes y los mayordomos, poniendo orden y tirando los cohetes-mandas que la gente les da. Tras la imagen va el cura con el alba y con capa pluvial y, tras él, las autoridades, reinas de las fiestas y un grupo de hombres. Termina la procesión con la banda de música. Echando una mirada rápida a esta comitiva, podríamos decir que estamos ante un tipo de sociedad dominada por lo religioso —que engloba y tutela todo lo social (tanto las imágenes como los ministros y otros símbolos)— y también por lo masculino, que va en lugar preeminente y encargado del orden. En esta estructura de base se van identificando socialmente y van siendo reconocidos como personas los diferentes individuos. Al ir entre los niños, mujeres u hombres, se da un reforzamiento del ser niños, mujeres u hombres. Al ir bajo las andas del Sagrado Corazón o de la Virgen de la Aurora en Guájar Alto, ese grupo de mujeres u hombres —normalmente jóvenes— se identifican como hombres o mujeres heterosexuales. Las autoridades religiosas e institucionales, las reinas de las fiestas y, sobre todo los mayordomos (autoridad local delegada) reciben un respaldo ritual en la procesión, que es un reforzamiento. Hay, pues, una legitimación y un refuerzo del poder social por el simple hecho de participar en la procesión, colocándose en un sitio determinado o realizando una determinada acción.

Además de esto, la procesión se convierte o funciona como una especie de sesión pública o asamblea general donde las personas que quieran puedan destacar, para poder ser sancionadas con un veredicto de más o menos poder o prestigio. Por eso veremos que las personas van a la procesión «para ser vistas» y, según esto, se arreglan y actúan. Y también «para ver a los otros», observándolos y valorándolos. Con esta actitud, los modelos de los vestidos y trajes, el arreglo personal de mayores, niños y jóvenes, las promesas y mandas (cohetes, castillos y tracas, velas, ir descalzos, asistir en lugar y actitud determinada), se convierten en una lucha y competencia por el poder dentro del grupo, «siendo más que los otros, compitiendo con ellos».

El ruido

El ruido es algo apetecido por los guajareños para sus fiestas, al igual que por los habitantes de otros pueblos. Producir ruido o recibirlo es algo que gusta, que se busca y que se propone como primordial en la fiesta. Al patrón o a la patrona se le ofrecen cohetes, castillos y tracas como el mejor obsequio para una manda. Eso es lo que nos dicen las personas. Pero es evidente que las mandas o promesas podrían cumplirse con otras

mediaciones. Está claro que los guajareños aprovechan esta mediación y le dan un valor de medio para el contrato con lo sagrado. Pero los objetos y actividades para producir ruido tienen otra finalidad propia y primera. Creemos que es difícil y osado el atribuir al ruido una sola y única explicación o finalidad. A nuestro juicio es una mediación ambivalente. En todo caso nos parece que la presencia de la banda de música y el acompañamiento de los cohetes sirven para marcar que se están desarrollando actividades y rituales de un tiempo excepcional y extraordinario para el grupo respecto a todo el año. Además, creemos que el ruido, como otras tantas mediaciones simbólicas, se aprovecha como ocasión para autoafirmarse entrando en competencia con otros.

El ruido del cohete o de la música (banda o conjunto) acompañan continuamente la fiesta. Comienza el día con la «diana floreada» que recorre todas las calles, deteniéndose especialmente en casa de los mayordomos en señal de deferencia. Los cohetes acompañarán la diana. Seguirá la Santa Misa donde banda y cohetes se aúnan, sobre todo en el momento de la Consagración, en que la banda tocará el himno nacional y los cohetes llenarán el cielo, mientras las campanas de la torre de la Iglesia se lanzarán al vuelo también. Tras la misa viene el concierto en la plaza, acompañando así con el agradable ruido la convivencia de la gente en la calle y en los bares. Por la tarde, habrá también música y cohetes para los juegos y cucañas infantiles. La procesión será un momento cumbre de la concentración del ruido: cohetes «mandas» a lo largo del recorrido, que la gente compra y tiran ellos mismos o se los dan al cohetero; castillos en lugares estratégicos que se ven y se escuchan, parándose toda la comitiva para contemplarlos. Son momentos de éxtasis, transfiguración o apocalipsis, creados en parte por la conjunción de diferentes fuentes de ruidos. Y tras la procesión vendrá un ruido rítmico (el conjunto) que durará casi hasta la hora de diana. Esa es, al menos, la pretensión de los guajareños: el engachar la diana con el baile. Puede decirse, pues, que en la fiesta se permanece en «estado de ruido».

Comida, bebida, música y baile

Diríamos que son las mediaciones profanas de las fiestas patronales. Pero son también muy importantes, ya que en ellas se invierte también gran parte del dinero recaudado y sin ellas no habría fiesta válida.

Llama la atención la animación de las casas, las calles y los bares. La gente no para de hablar entre sí. Se cuentan sus cosas mutuamente, porque muchos no se vieron desde «el año pasado». Y se lo cuentan a muchos porque esos días todos están en la calle. Cuando hablan podemos decir que están afirmándose, mientras se sienten incardinados al grupo. Comer y beber juntos refuerza el sentido de comunidad y pertenencia mutua. La identidad del grupo y de los individuos sale reforzada de este comer y beber juntos.

Las comidas en las casas también son dignas de reseñarse como una ocasión de reunir a todos los presente todo el año y a aquellos que están ausente. Esta unión familiar amenazada durante el año se refuerza en la fiesta comiendo y bebiendo juntos en abundancia. Hay comidas tradicionales como se hace el «fritillo» de G. Faragüit, hecho con bacalao o con carne (el auténtico se hace con fritura de tomate, pimientos asados, cebolla y bacalao). También hay familias que matan un choto, un cordero o incluso un cerdo, si son muchos. Las comidas son experiencias de alegría, de vida, de abundancia, e incluso de exceso, que refuerzan la identidad. Hay otras comidas tradicionales como son los «palillos» o los «pestiños». El hecho de que sean tradicionales da a esa identidad el enganche con la tradición.

Queda por comentar la importancia del baile en la fiesta, como ocasión de afirmación de la vida, de encuentro con el otro sexo, de exceso en el sueño y la bebida (ya que junto al baile están los bares a los que la gente no para de ir durante toda la noche), y la lucha por conseguir al chico o a la chica. Todo esto refuerza nuestra hipótesis de que en la fiesta se busca y se refuerza el «ser» y el «ser más que» (identidad y poder). En el baile se tejen muchas historias afectivas que después terminan uniendo a jóvenes de los tres Guájares (caso que es frecuente), porque al baile asisten los de los otros pueblos. Y todo esto se hace en presencia de todos, chicos y grandes, que también bailan. La diferencia entre el baile de la fiesta y el de la discoteca reside precisamente aquí: a la discoteca va sólo la gente joven, mientras que aquí en el baile están todos, porque se trata de una afirmación de todos en el ser y en la vida.

La mayordomía

Es la mediación institucional que hace posible la existencia y el desarrollo de las fiestas patronales de los Guájares. Se opone a otras mediaciones, de tipo municipal o eclesiástica, que en otros grupos humanos son los promotores o gestores de las fiestas, por medio de las concejalías, comisiones de fiestas o hermandades y cofradías.

Estamos ante un caso de poder popular delegado y rotativo. Todos los cabezas de familia tienen la oportunidad de mandar sobre los otros en un momento tan importante para el pueblo como es el de sus fiestas, verdadera cumbre de la convivencia y de la identidad. En G. Fondón y en G. Faragüit se va haciendo por calles una lista en la que participan todos. En G. Alto se hace directamente una lista en la que están incluidos todos los cabezas de familia. En G. Fondón son 14, en G. Alto 10 y en G. Faragüit 18. Cuando les toca el turno nadie suele renunciar. Entre el grupo de mayordomos que se nombran en la misa de la fiesta para el año siguiente, se ponen de acuerdo en cuáles serán los 2 ó 3 más activos (los mayordomos mayores).

Su función consiste en recoger dinero a lo largo del año, yendo de casa en casa, organizando rifas y fiestas y, también, vendiendo lotería y encargándose del chiringuito de las fiestas. Los grupos de mayordomos entran en una —según ellos— «sana competencia» con los de otros años y con los de otros pueblos, a propósito del dinero que logran recoger. Otra de sus tareas será la de administrar el dinero recogido, organizando actividades que se adecuen a la tradición y que sean del agrado de la gente. Estas actividades, básicamente, son el traer un buen cohetero, que se luzca con unos buenos castillos y una buena traca(s), y una buena banda de música y conjunto. También tendrán la obligación de alojar a los músicos.

El paso por la mayordomía da los guajareños una ocasión para afirmarse en una lucha por el poder y prestigio de los otros. Nos consta por los informantes de que hasta hace unos años eran «los más pudientes» socialmente los que de hecho aceptaban la mayordomía. También durante algunos años estuvo al frente de los mayordomos un cura, siendo como una especie de mayordomo mayor. Hoy la fórmula vigente mantiene un sistema organizativo totalmente civil, aunque la autoridad religiosa será la que proclame la lista de mayordomos del año siguiente al final de la misa del patrón.

Queda patente la importancia del sistema de mayordomía, hasta el punto de que podemos decir que si las fiestas patronales de los Guájares son así y producen estos efectos socio-culturales se debe en gran parte al sistema de organización que se ha adoptado.

Conclusión

Queremos concluir nuestra presentación de las fiestas patronales desde el punto de vista de las motivaciones de las personas y de las mediaciones simbólicas, por una interpretración del significado posible de estas fiestas en la situación socio-cultural de la España actual, que creemos puede explicar el hecho de la revitalización de las fiestas patronales en muchos núcleos rurales.

Por una parte, las fiestas patronales son una instancia de afirmación de la identidad a diferentes niveles: personal, grupal y total. Los guajareños residentes durante el año y los emigrantes ven reforzada su identidad tras la participación en la fiesta anual.

Por otra parte, teniendo en cuenta que en la España actual —al menos en Andalucía— la urbanización no ha arrasado completamente el mundo rural (como es el caso de otros países o regiones), y que estamos ante un modelo de sociedad y cultura que cabalga entre lo rural y lo urbano, las fiestas patronales están funcionando como mecanismo que hace posible esta coexistencia de lo rural y lo urbano. Al mismo tiempo están corrigiendo las disfunciones existentes: las fiestas patronales sirven para restañar las heridas que sufren en su identidad los guajareños obligados a vivir desintegrados en la emigración y también de los que se quedan en un pueblo donde el grupo y las relaciones sociales se han roto o distorsionado. Con la celebración de las mismas el equilibrio social y personal se restablece cada año.

El Folklore Andaluz. Revista de cultura tradicional, núm. 3 (1989)

LA CEREMONIA DEL HUERTECICO EN CABO DE GATA (ALMERIA)

Danielle PROVANSAL
Universidad de Barcelona
y
Pedro MOLINA
Universidad de Granada

El Huertecico es una actuación ceremonial, cuyo proceso ritual (utilizando la terminología de Víctor Turner) se inicia el Sábado Santo al atardecer, finalizándose el Domingo de Resurrección a Mediodía. Se realiza, todos los años, en Cabo de Gata, localidad que se halla ubicada en el extremo sudoriental de la provincia de Almería, a veinticuatro kilómetros de la capital.

En contra de lo que podría inducir a pensar el lugar de su celebración, transformado históricamente, el Huertecico no puede adscribirse al sistema de fiestas del actual asentamiento de Cabo de Gata, ni siquiera a su ciclo religioso de Semana Santa, a pesar del esfuerzo de las autoridades eclesiásticas por reconvertirlo en una representación «popular» del Encuentro. La parroquia de Cabo de Gata se crea en el año 1900.

Según los ancianos del pueblo, el lugar donde se desarrolla la representación del Huertecico había sido siempre el mismo, tal y como se lo habían contado a ellos sus padres y abuelos, ya que no existe al respecto ninguna documentación escrita. Sin embargo, nos indicaban que el espacio donde se construye el recinto ritual no estaba integrado al trazado urbanístico reciente, modificado por la transformación económica de la zona. Los lugareños afirman que este espacio era considerado como las «afueras» del pueblo («antes hacíamos el Huertecico en las afueras del pueblo»), coincidiendo con el final de los huertos que se extendían desde aquí hasta la desembocadura de la Rambla Morales («el charco»). Recuerdan, igualmente, cómo cada año, antes de iniciarse los preparativos de la fiesta, había que quitar las dunas de arena que se formaban por los arrastres del viento, para poder instalar el recinto del Huertecico. El lugar donde se realizaba la ceremonia ejercía, así, las veces de una línea divisoria entre dos espacios diferenciados —el pueblo y «la charca» (zona de huertos)—, con un significado similar al que Van Gennep otorga a los términos de límite o frontera en *Les rites de passage*.

Desde nuestro punto de vista, el marco territorial en el que debe interesarse la interpretación de la ceremonia del Huertecico habría que relacionarlo, histórica y socialmente, con un contexto más amplio. Vendría a coincidir con lo que el Padrón de habitantes de 1712 denomina Campo del Alquian —Rambla de Morales, por una parte y Campo de Gata, en donde se incluiría el núcleo inicial de población a partir del cual se fue organizando el asentamiento de Cabo de Gata. Territorio, que junto con Archidona, Boca de los Frailes,

Monsul, Genoveses y Escullos, pertenecian jurisdiccionalmente a la parroquia almeriense de San Sebastián Extramuros (1).

El Huertecico, según los lugareños, «es una fiesta que se ha celebrado toda la vida». apoyándose para ello en la tradición oral que se remonta directamente a tres generaciones, es decir, a un período anterior al que documentalmente se hace referencia a Cabo de Gata.

Efectivamente, la barriada de Cabo de Gata tiene una existencia relativamente reciente en tanto que núcleo denso . En los padrones de 1712, 1786, y 1810 no aparece. Se menciona como tal, por primera vez, en el Padrón Municipal de 1837, como «arrabales» de la capital con un total de 124 «vecinos» (es decir, grupos familiares o viviendas) y 511 «almas» (o habitantes).

Sin embargo, anteriormente constituía un espacio de ocupación humana y de explotación temporal o permanente de los recursos naturales. Por un lado, se hace mención, en documentos históricos del siglo XVI, de una «almadrava de Monte y Leva», situada entre las Salinas y la playa del actual pueblo de Cabo de Gata que aprovechaba la situación estratégica del promontorio costero en la ruta mediterránea de los túnidos migradores. En el siglo XVII, la almadraba aparece arrendada y durante el siglo XVIII es el Marqués de Villafrance quien disfruta del privilegio exclusivo de la pesca en este punto de la costa. La almadraba pertenecía a Los Propios de la Ciudad de Almería.

Por otra parte, existían cortijadas dispersas a cierta distancia del litoral, como el resto de Campo de Níjar, ocupadas por familias dedicadas esencialmente a actividades agropastoriles y a lá recolección de fibras vegetales (con predominación de esparto y en menor medida palmito), que servían para usos artesanales.

Finalmente existía en las inmediaciones de lo que es ahora el pueblo de Cabo de Gata y en torno a una cortijada algo más extensa (unos diez cortijos aproximadamente) una zona de «huertos» cuyos cultivos se realizaban en las dunas de arena, a la vez para protegerlos de los vientos y para aprovechar la humedad de la capa freática, dedicándose a productos resistentes a la salinidad de agua (tomates en particular). Esta cortijada se llamaba Mazarrulleque. En la actualidad, ha desaparecido absorvida por el tejido urbano de Cabo de Gata, en su proceso de desarrollo. Esta forma original de horticultura, muy próxima a la que existe en zonas subdesérticas africanas, no se practica ya desde la década de los sesenta durante la cual se extrae la arena de las dunas para utilizarla en los nuevos cultivos intensivos. Queda sólo un huerto de este tipo, teniendo el valor testimonial de una época desaparecida. Los huertos se cercaban con «baldos» de cañizos y en su interior, en la arena, se hacía uno o dos pozos de metro o metro y medio de profundidad para regar las matas de tomate por aspersión, con una mata seca, mojándolas en los cubos en que transportaban el agua a mano a los diferentes lugares del huerto.

A mediados de siglo XVIII, siempre según los documentos históricos, llegan pescadores de Almadraba, procedentes de Almería. Este hecho puede coincidir con el final de la piratería y ayudar a explicar por qué es a partir de esta época cuando aparecen y se consolidan asentamientos fijos en esta parte del litoral mediterraneo. A finales del siglo XIX, son 53 las familias de pescadores que se instalan en Cabo de Gata, procedentes del puerto de Garrucha y del pueblo marítimo de Carboneras.

En la actualidad, el asentamiento de Cabo de Gata pertenece administrativamente al término municipal de Almería, mientras las Salinas están integradas en el municipio de Níjar.

Sin bien la actividad tradicional de las familias que se instalan en la playa de Cabo de Gata es la pesca costera, desde la década de los setenta, el turismo constituye el sector

activo dominante. Se trata sin embargo de un turismo esencialmente local y procedente de Almería capital, es decir de algún modo, también de carácter «tradicional». La evolución demográfica del sector pesquero refleja esta tendencia: el número de pescadores y de embarcaciones no han dejado de disminuir desde los años cincuenta. Según el Padrón Municipal, había un total de 61 pescadores en 1950, mientras en 1981 eran 13 sólo los que quedan, y en 1984, sugún nuestras investigaciones, de 29 embarcaciones existentes sólo seis pertenecen a pescadores que viven exclusivamente de la pesca.

Como ya hemos indicado, en el año mil novecientos se crea la parroquia de Cabo de Gata, junto con la del Alquian y Cuevas de los Medinas, constando cinco o seis años antes como iglesia filial de San Sebastian Extramuros.

Desde su constitución como parroquia, Cabo de Gata celebraba su ciclo de fiestas religiosas de Semana Santa, fundamentalmente la procesión de la Soledad, el Viernes Santo, y el Encuentro, que tenía lugar el Sábado Santo por la tarde. Durante este período, el Huertecico se celebraba también el Domingo de Resurrección por la mañana antes de realizarse la consagración de la misa. Llegado este momento, el sacerdote detenía la misa y todos los asistentes se desplazaban donde se representaba el Huertecico. Cuando finalizaba dicha representación, se volvía de nuevo a la iglesia y se continuaba la misa.

En la Guerra Civil, se quemó la imagen del Nazareno con la que se realizaba la procesión del Encuentro. Al carecer la parroquia de imagen, el Encuentro dejó de celebrarse después de 1939, continuándose, sin embargo, con el Huertecico tal y como hemos indicado anteriomente, hasta que en 1968 en contra de la voluntad popular, el párroco, a pesar de la oposición y resistencia de los feligreses, consiguió cambiar la imagen de Niño Jesús, con la que siempre se había representado el Huertecico, por el corazón de Jesús, indicándoles que lo que realmente se quería simbolizar con esta escenificación era la celebración del encuentro de la Virgen con su hijo resucitado.

A partir de este cambio, se modificó también el momento de la representación del Huertecico: se inicia antes de la misa de Resurrección.

De esta manera, a nivel eclesiástico se pretende recuperar una fiesta tradicional adaptándola al orden cronológico en el que los evangelios relatan la pasión, muerte y resurrección de Jesús de Nazaret, presentándola oficialmente como una manifestación religiosa cristiana. Durante su celebración, el sacerdote aparece como el cronista e intérprete del significado de las diferentes secuencias del ceremonial. Así fue como lo constatamos los tres últimos años que hemos observado la fiesta. El sacerdote pedía insistentemente silencio a los asistentes, recordando el respeto con que debe asistirse a un acto religioso. El público, por su parte, sólo parecía estar interesado por el desarrollo de lo que ellos consideran «su fiesta» y las palabras del sacerdote no conseguían cambiar su actitud.

Como ya indicábamos en un estudio anterior, presentado en el Primer Congreso Andaluz de Religiosidad Popular (2), el Huertecico forma parte de un conjunto local de fiestas religiosas, una tríada, que consideramos como claramente divergentes en relación con las otras fiestas religiosas que tienen lugar en esta comarca, tanto en Semana Santa como durante el resto del año.

Además de la fiesta del Huertecico en la que nos vamos a centrar, esta tríada está compuesta por Fiesta de la Palma de Níjar que se desarrolla desde la noche del Sábado de Pasión hasta el Domingo de Ramos y el Encuentro del Domingo de Resurrección en Fernán Pérez.

Las tres fiestas contienen elementos propios distintos de los que se suelen encontrar en las manifestaciones del mismo género (3).

El carácter atípico del ritual que vamos a describir se pone de relieve por el hecho de que se intentó prohibir varias veces, sin éxito, por parte de diferentes párrocos.

La representación del Huertecico es una versión popular, y algo divergente, del pasaje bíblico en el que la Virgen busca y encuentra a su hijo Jesús resucitado. Esta representación es la culminación, en Cabo de Gata, de dos episodios ceremoniales que tienen lugar previamente pero que le dan significado. Por orden cronológico, el primero de estos acontecimientos consiste en la construcción del recinto del mismo Huertecico durante la noche anterior, es decir, durante la velada del Sábado Santo. El segundo se refiere a la procesión que conduce la Virgen del Mar de la Iglesia hasta el mismo Huertecico.

La construcción del Huertecico comprende a su vez varias secuencias. Hay una primera en la que un grupo de jóvenes responsables de la construcción de recinto van a cortar ramas de palmas y eucaliptos, y una segunda que se procede a su construcción. En años anteriores, esta segunda fase tenía lugar por la noche, desde las once hasta las primeras horas del alba del día siguiente, pero este año tuvo lugar a primeras horas de la tarde, conjuntamente con otros aspectos menores de la fiesta. Esto se debe en parte al cambio de responsabilidad en la organización de la fiesta y en parte a la eventualidad de una filmación por parte de un equipo de televisión hispano-británico que despertaba muchas espectativas. En lo que se refiere al cambio de responsabilidad, a partir de ahora no es la misma Asociación de Vecinos de Cabo de Gata la que organiza la fiesta, sino un grupo de jóvenes constituyéndose en Hermandad quienes la llevan a cabo.

La construcción del pequeño recinto es un proceso largo y que aparenta ser arduo. En efecto, a pesar de que ocurre siempre en el mismo emplazamiento, es decir, en la calle de los Santos, perpendicular a la playa, y en un espacio que se abre sobre una plaza recientemente acondicionada, la elección del lugar exacto en el que se van a plantar los postes que soportarán el ramaje fomenta largas discusiones que desde nuestro punto de vista tienen más causas rituales que prácticas. Los muchachos que emprenden esta tarea lo hacen por primera vez, y aunque estén aconsejados por otros jóvenes que lo han realizado en años anteriores, son ellos los que ostentan la iniciativa de la edificación. Algunos ancianos o personas de cierta edad, todos hombres, asisten al acto sin participar activamente aunque a veces dan consejos o, más a menudo, haciendo un sin fin de bromas con quienes emprenden la tarea con cierto tanteo. Tanto estas relaciones bromísticas, como la excesiva duración de cada fase de la construcción, como las horas elegidas para su realización (nocturnas y simbolizando la transición de un día de dolor a un día de alegría), y el modo en que se concluye la velada (los jóvenes que han participado en el levantamiento del recinto beben varias botellas en su interior al finalizar la obra) son todos ellos elementos que sugieren un rito de paso. Este aspecto queda más claro todavía si se asocian esos elementos con los acontecimientos del día siguiente; en particular, la carrera entre los marineros que llevan a la Virgen y los judíos que llevan al Cristo, que se desvela como una prueba de carácter ritual, o los aplausos del público que subrayan el carácter competitivo del ceremonial, o cuando los marineros consiguen introducir a la Virgen en el Huertecico a pesar de la oposición de los judíos.

A la mañana del domingo, a primera hora, se van a recoger flores para acabar de ornamentar el recinto; a continuación, se lleva la imagen de Jesús al Huerto. Esta imagen representa actualmente un Sagrado Corazón, pero hace unos veinte años, era la imagen del niño Jesús (hubo un cura que protagonizó el cambio aduciendo razones de fidelidad al texto bíblico pero, curiosamente, la gente de Cabo de Gata, sigue llamándole «el niño Jesús»).

La procesión comienza a las once de la mañana, siendo cuatro muchachos vestidos de marineros quienes llevan la imagen de la Virgen. Esta va precedida de San Juan, vestido con una túnica blanca y una banda azul, y de las tres Marías vestidas con traje negro y con un velo negro que les cubren la cara. La Virgen lleva un manto negro en signo de duelo. La comitiva se dirige a la calle de los Santos por un itinerario convenido, y se para a unos cincuenta metros del Huerto, consistente éste en una estructura de madera cubierta con ramos de palmas y de tarays. En la parte superior va haciendo arcos. En frente a la entrada, hay situados a izquierda y derecha ramos de eucaliptos a modo de arbolillos, formando una especie de pasillo que conduce hacia la entrada del huertecico. En la puerta de entrada hay situados cuatro judíos vestidos con atuendos diversos, con un cinto y portando cada uno una lanza. La Virgen permanece al inicio de esta especie de pasillo, al que hemos hecho antes referencia, al igual que San Juan y las tres Marías. Comienza la busqueda de Jesús: San Juan, seguido de las tres Marías, buscan a Jesús en el huerto. Cuando llegan a la entrada del huerto y se dirigen hacia donde está la Virgen. cuando estan los cuatro frente a la Virgen una de las tres Marías se adelanta a los demás y le dice «María, no está». Dicho esto reanudan la búsqueda de Jesús, se dirigen de nuevo hacia la entrada del huerto y cuando ya se encuentran ante la misma, los judíos les vuelven a cerrar el paso con las lanzas. Ante esta negativa de los judíos que se encuentran custodiando el cuerpo de Jesús, vuelven a dar la vuelta alrededor del huerto y se dirigen otra vez a ver a la Virgen. Al igual que antes una de las tres Marías se adelanta y le dice «María, no está pero le encontraremos». Una vez más, San Juan y las tres Marías emprenden la búsqueda de Jesús y se dirigen hacia el huerto, cuando llegan a la entrada, por fin, encuentran a Jesús y a toda prisa se dirigen a ver a la Virgen para comunicarle la aparición de su hijo. Cuando se encuentran frente a ella, le dicen «María, María, ya lo hemos encontrado». A continuación, la Virgen, llena de alegría, se dirige hacia el huerto llevada por los cuatro marineros. Al llegar a la entrada los judíos le cierran el paso, entonces da una vuelta alrededor del huerto, asomándose por entre los arcos del huerto para intentar ver a su hijo que está dentro. Los cuatro marineros, que lleva la Virgen, la alzan todo lo que pueden y la inclinan hacia delante para asomarla por entre los arcos de la parte superior del huerto. De nuevo, la Virgen emprende la búsqueda de su hijo. Desesperada, retrocede unos metros mirando hacia el huerto, se dirige otra vez hacia la entrada y cuando intenta entrar, una vez más los judíos le cierran el paso. No dándose por vencida, vuelve a dar la vuelta alrededor del huerto, asomándose por entre los arcos. Por tercer vez se dirige hacia la entrada y, por fin, consigue entrar y encontrar a su hijo. Es el momento que la gente aplaude. Una vez dentro, la Virgen se le quita el manto negro. A continuación, los judíos cogen la imagen del Señor a hombros, saliendo corriendo con él, y por detrás, le sigue la Virgen, llevada igualmente a hombros por los marineros.

La finalidad explícita de la ceremonia está determinada por su marco referencial y pretende representar la escena del Encuentro entre la Virgen María y su hijo resucitado. Sin embargo, la realización de la carrera entre los judíos, que defienden la entrada del Huerto de intrusos, y los marineros, que se introducen en el recinto, da un carácter altamente competitivo al hecho, como lo hemos subrayado antes, introduciendo además un carácter aleatorio, a nuestro juicio de mucha importancia —puesto de relieve por los comentarios de la gente del pueblo: no se sabe o se finge no saber con toda seguridad si los marineros llegarán a alcanzar a los judíos. El encuentro de la Madre con su Hijo, prescrito bíblicamente, se transforma así en incógnita e incluso en apuesta el resultado de la carrera, constituyenso el único elemento sorpresa de todo el ritual. Según algunos, los marineros casi nunca alcanzan a los judíos, según otros, alguna que otra vez esto se

realiza. El hecho de que los judíos no sean alcanzados por los marineros no es motivo de tristeza, según la lógica expresa del ceremonial, sino de orgullo, curiosamente. Detrás del encuentro bíblico, hay una carrera entre dos grupos de jóvenes que, a su vez, representan sub-grupos bien diferenciados que, en el caso de los marineros, están simbolizados por sus vestidos —son gente de la mar— y que en el caso de los judíos estan connotados a la vez por el lugar donde están —en el interior del huerto— por su actuación —defiende la entrada del recinto— y, por último, en la dirección que toman durante la carrera: hacia el interior , en sentido opuesto al mar, representando el espacio campesino y las actividades agropastoriles, y hacia el pozo, que representa el agua dulce necesaria para el riego y opuesta al agua de mar. Los comentarios que oímos durante la carrera eran del tipo siguiente «¿Los alcanzarán o no los alcanzarán este año?». La interpretación que acabamos de exponer permite dar todo su sentido a la velada anterior, en la que la construcción del Huertecico en la que participan por primera vez los que serán al día siguiente marineros y judíos, constituye el rito de paso necesario para participar en la prueba competitiva entre dos grupos sociales ritualmente opuestos (pescadores y agricultores) pero complementarios en la vida real, y formando secularmente una misma comunidad.

Esta confusión en una misma comunidad se expresa inmediatamente después de la carrera por una misa celebrada en la misma calle (este año se hizo después, debido al mal tiempo) y por una procesión que toma el sentido contrario del de la carrera, es decir, se dirige desde el pozo hasta el mar, encabezada por el niño Jesús seguido por la Virgen. Finaliza la procesión cuando las imágenes han sido reintegradas a la Iglesia.

El hecho de que la agricultura haya desaparecido prácticamente en las inmediaciones de la barriada, no quita vigencia a la interpretación que se acaba de enunciar. Estaríamos frente a un ritual «de pugna» que pudiera simbolizar cierta dualidad que no excluye una indudable complementariedad, ya que juntos forman la actual comunidad de Cabo de Gata pero que se expresa de forma dialéctica debida a motivos históricos. Nos permitimos emitir esta hipótesis sobre la base de los siguientes elementos: la mención histórica, en fuentes documentales, de una almadraba desde el siglo XVI(lo que no excluye que existiera mucho antes, configurando de alguna manera un pasado «a—temporal» próximo al pasado mítico), y por pescadores que venían temporalmente a la playa de Cabo de Gata, y sobre todo, su instalación definitiva a partir del siglo XIX, junto a la presencia de cortijadas esparcidas en la zona colindante del litoral que sugiere la idea de competitividad por el espacio (tanto el espacio de asentamiento como el de explotación) (4). En efecto, según los ancianos, había pescadores que tenían huertos para completar sus ingresos, como había agricultores que, en algunas temporadas del año, se dedicaban al marisqueo. Pero también sugiere la idea de complementariedad; varios son los ancianos que se acuerdan cómo, a principios de siglo, la gente del interior intercambiaban productos del campo, y en particular leña, por pescado fresco. La pugna ritual, precedida de un rito de paso como toda prueba, expresaría esta complementariedad dialéctica forjada a lo largo de muchos siglos. Pero faltan documentos escritos para corroborar lo que hasta ahora se expresa, con toda la cautela requerida, como simple hipótesis.

NOTAS

(1) Toda la documentación de la parroquia de San Sebastián Extramuros de Almería fue quemada en la Guerra Civil.

(2) «Rituales religiosos y tensiones sociales en Andalucía Oriental».

(3) En este artículo, nos centraremos exclusivamente en la fiesta del «Huertecico». La fiesta de «La Palma» la describimos en «Rituales religiosos y tensiones sociales en Andalucía Oriental». El «Encuentro» de Fernán Pérez dará lugar a otra publicación.

(4) Competitividad que al menos a nivel de tradición oral aparece explicitada en una leyenda local en torno a las brujas voladoras que, procedentes de Fernán Pérez, se divertían molestando a los pescadores que inicialmente vivían en chozas de cañas junto a la playa. Cuando los pescadores estaban haciendo las gachas (una de las dos comidas fundamentales de la zona, junto con las migas) en sus peroles de barro, las brujas, sobrevolando por encima de las chozas, se orinaban en los peroles de los pescadores echándoles a perder la comida. Después de realizar esta acción, volvían a Fernán Pérez, zona agropastoril del interior, perteneciente al Campo de Níjar.

BIBLIOGRAFIA

Ayuntamiento de Almería: Padrón de habitantes de 1712, 1876,1810, 1837.

Cazeneuve, Jean: *Sociología del rito (1971).* Buenos Aires, Amorrortu, 1972.

Centilivres, Pierre y Mainard, Jacques (eds.): *Les rites de passage aujourd'hui.* Lausanne, L'Age d'Homme, 1986.

Gluckman, Max (eds.): *Essays on the Ritual of Social Relations.* Manchester. Manchester University Press, 1962.

Isambert, Françoise: *Rite et efficacité symbolique: essai d'anthropologie sociologique.* París, Ed. du Cef, 1975.

Kapferer, Bruce: «Ritual Process and the Transformation of Context». *Social Analysis*, N. 1, 1979.

La Fontaine, Jean S.: *Iniciación, Drama ritual y conocimiento secreto* (1985) Barcelona, Lerna, 1987.

Leach, Edmund: *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los simbolos.* (1976). Madrid, Siglo XXI, 1978.

Levi-Strauss, Claude: *El hombre desnudo* (1971), Madrid, Siglo XXI, 1976.
Antropología estructural. Mito, Sociedad, humanidades (1973), Madrid, Siglo XXI, 1979.

Mauss, Marcel: «Les rites de passage (compte-rendu critique)». *L'Année sociologique*, 1910, n. 11, p. 200-202.

Pitt-Rivers, Julián: «Un rite de passage de la societé moderne: la voyage aérien», en *Les rites de passage auyourd'hui.*

Schieffelin, Edwuard F: «Performance and the Cultural Construction of Reality». *American Ethnologist*, Vol. 12, n. 4, Nov. 1985.

Smith, Pierre: «Aspect de l'organisation des rites», en: Izard, Michel y Smith, Pierre (eds.). París, Gallinard, 1979.

Tcherkezoff, Serge: «Logique rituelle, logique du tout». *L'Homme*, XXVI (4), 1986.

Turner, Terence: «Transformación, Hierarchy and Transcendence: A Reformulation of Van Gennep's Model of the Structure of Rites de Passage», en Meyerhoff B, y Moore. S. (eds.) *Secular Ritual.* Assen, Van Gornum, 1977.

Turner, Victor: *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure.* Chicago, Aldine, 1969 (Trad. Ed. Taurus).

Van Gennep, Arnold: *Les rites de passage: etude systématique des rites,* (1909). París, ed. J. Picard, 1981(Trad. Ed. Taurus).

Velasco, Honorio. (Ed): *Tiempo de Fiesta.* Madrid, Tres-Catorce- Dieciséis, 1982.

El Folklore Andaluz. Revista de cultura tradicional, núm. 3 (1989)

ETNOHISTORIA DEL SERMON EN LA BAJA ANDALUCIA (SIGLOS XVII - XIX)

José Antonio GONZALEZ ALCANTUD
Asociación Granadina de Antropología

Fueron tres las razones por las cuales decidí acometer esta investigación histórica desde mi posición de antropólogo: la primera, la impresión recibida en un pequeño pueblo del sur de Granada durante un sermón cuaresmal predicado por un religioso capuchino con una oratoria muy de «antes»; segunda, el oir a un campesino del norte de la misma provincia el siguiente comentario: «yo me quedo embobao oyendo a los que hablan en la televisión, no entiendo nada, pero qué bien hablan»; y tercera, el haber vivido nueve meses a la vera del convento capuchino de Ubrique, patria chica de uno de los grandes predicadores de nuestra historia, Fray Diego José de Cádiz. Estas impresiones fueron creándome la necesidad de acometer, siquiera brevemente, la etnohistoria del sermón.

Las Instrucciones Predicables

El Concilio de Trento había decidido renovar, al igual que tantas otras cosas en el seno del catolicismo, el estado de la oratoria sacra. «Se intentaron varios medios —escribe A. Martí—, entre los cuales figuraba un proyecto de encargar a la Universidad de París que redactara un "Methodus" que se pudiera proponer como pauta general de predicació» (1). Ya que el método no salió adelante, los retóricos a título particular se empeñaron en dar forma a la oratoria del púlpito. De que los autores de prontuarios no olvidaban la mentalidad popular, son ejemplos elocuentes las recomendaciones sobre la memoria y su cultivo recogidas por Martí: el sevillano Arias Montano proponía para memorizar el sermón, «asociar cada una de las partes con familiares y amigos» (2); el baezano Jaime Pérez de Valdivia recomendaba respecto a la memoria que «la temperancia de comida y bebida la conservan; en cambio el vino la destruye, a no ser que se consuma diluido... las cosas secas son beneficiosas a la memoria, como las uvas, pasas, garbanzos tostados y otras cosas por el estilo» (3). No son solamente recomendaciones prácticas tomadas de la mentalidad popular, los autores de prontuarios de oratoria sacra se preocupan sobremanera por la calidad y pasión del discurso eclesial.

Entre las obras de retórica eclesiástica que se editan en la Sevilla del XVII tenemos «El Predicador Apostólico» de P. Gabriel de Santa María; el autor es orador consumado que dice de sí mismo: «Mas à de quarenta años que uso (...) el predicar por las plaças y calles de los lugares donde me hallo, y en algunos ido a Missiones, y en el discurso de tan

dilatado tiempo, son muy señalados, los que he conocido ocupados en este santo empleo (4). Es queja que sostiene desde el inicio al final de la obra: la ausencia de predicadores. ¿Cómo es ésto posible en un siglo donde el púlpito y el teatro son los únicos medios de oralidad pública reconocidos? Dejemos de lado la plaza, lugar de oralidad grotesca y marginal del pueblo, excluida la historia, hasta el punto que en la época haya habido tratadistas que recomendasen antes imitar la gestualidad y oralidad de los indios mexicanos «en sus discursos, charlas y especialmente para vender sus mercancias» (5), que la propia de la plaza hispana; el exotismo hace más asimilable lo popular. Evidentemente predicar se predicaba, si bien más por rutina que por convencimiento. Añade un prelado en la introducción al libro de Santa María que, «cosa lastimosa es, que muchos Pueblos donde ay Religiosos, y hombres doctos, no se predique alguno los más de los días de Fiestas por las tardes algunos exemplos y platicas espirituales, de la gravedad del pecado mortal, penas del infierno y nuestras prostrimerias, con lo que los fieles vivieran con más conocimiento y temor de Dios, y dexaran los bayles, cantares lascivos, y otros juegos, y torpes entretenimientos». Se infiere que la falta de predicadores denunciada está referida a la ausencia de predicadores militantes.

Consecuentemente, el clero era amenazado con las penas del más allá, caso de que fuesen tibios en la predicación o la tuviesen abandonada. Cuenta el padre Santa María a título ejemplificador lo ocurrido a un predicador negligente: «Vio que las almas que por esta omission, se avian condenado, se quexavan mucho dél en áquel tenebroso lugar: Y tomando piedras en las manos le apedreavan diziendo: à tie fuimos encomendados para que nos enseñasses, y guiasses al Cielo, lo cual no hiziste (...) y acossandole a pedradas, huyendo de las muchas piedras, que sobre él venian, cayó en un profundissimo poço del infierno, y nunca mas pareció» (6). Para Joseph de Gavarri, contemporáneo de Gabriel de Santa María, las excelencias del buen predicador achicaban sus otros pecados, como demuestra el que a «un Sacerdote Inglés, mostró su Angel el Purgatorio, y que viendo en él muchissimas Almas, solo de los Sacerdotes, Confessores, y Predicadores viô poquissimas» (7), no dejando de aleccionar con ejemplos truculentos a los que se vean tentados a no predicar: expone desde el sacerdote que por faltar a su obligación apostólica le dieron «fiebres quartanas; con el fluxo de vientre penoso» (8), hasta la influencia que en el juicio final tendrá la predicación: «Y es que en este tremendo día, y riguroso juizio del Juez Supremo, tendrán un plato muy sazonado, que ponerle y un presente riquissimo (...). Este será, las almas que con su trabajo, sudor y predicación huviesen convertido». Y así sucesivamente.

Es claro que estos y parecidos razonamientos iban dirigidos a un clero poco o nada formado, y tan atento como el que más a las «supersticiones» y a los influjos de la mentalidad popular. Las formas de la predicación estaban igualmente afectadas por la incultura clerical; Deleito resume el estado de la predicación en la época de Felipe IV: «El púlpito se hizo eco de las hablillas del peor género, y los sermones tomaron carácter político, cuando no degeneraron en invectivas personales, sazonadas con chocarreros chistes, haciéndose notar solamente por el lenguaje hinchado y ampuloso« (9). Los prontuarios de finales de la centuria decimoséptima, de la mano de los jesuitas fueron abandonando las advertencias a predicadores del género citado, y optando por hacer especial hincapié en los aspectos «metodológicos» de la predicación. Muestra de esta evolución es *El Cura Instruido* del jesuita Pablo Señer. Expone Señer que la narración del Evangelio deberá tener «alguna Amplificación, y Ornato Oratorio, sacado de la Naturaleza, y hermoseado con el Arte». Propone como ejemplo de recurrencia a los factores exteriores de la predicación el que «quando comparamos el Amor de Dios con el Fuego se han de

considerar las propiedades de este, y comparar con los Efectos de aquel». No renuncia, sin embargo, la predica jesuítica a utilizar tonos apocalípticos: «Serán eclipses —escribe Señer—, tinieblas, relámpagos, y Estrellas, que caerán del Cielo. Piensa el gran temor, que tenemos, quando por alguna parte del Cielo oimos truenos terribles, y vemos horrendos relampagos, pues quanto mayor le tendremos, quando ellos ocuparan todo el Orbe?» (10). El instructor jesuítico, sin renunciar a la teatralidad barroca, traza un cuadro meramente metodológico de la práctica del sermón, en cuanto pieza de oratoria, de retórica teatral y de gestualidad. Más cercano al humanismo y a la mentalidad popular, como decíamos, el padre Santa María en lugar de irse por el lado de la normativización, prefiere atacar el mal en su raíz: la vanidad puede perder a algunos predicadores; señala: «pues que diremos de un (...) Predicador (...) de quien oí decir, que se ensayava a un espejo en la composición del cuerpo, y acciones que después avia de representar en el Pulpito à los oyentes?». Condena el mercedario la sola erudicón, el solo método, que fácilmente se podría deducir de la norma oratoria de los jesuitas: añade que también irán al infierno los curas vanidosos «porque no atienden en sus sermones al provecho de los oyentes, sino a mostrarse eruditos y sabios y bien hablados» (11). Unos, los jesuitas, tendentes a establecer una normatividad culta sobre la predicación, capaz de satisfacer a unas clases superiores cada vez más críticas con la ortodoxia del discurso religioso; otros mercedarios, franciscanos y el resto de las órdenes menores, dispuestos a satisfacer la expectativas populares, que anhelan la viveza de la «religiosidad» popular barroca. Los segundos trabajan en la línea de fray Gerundio de Campazas, arquetipo del fraile barroco, creado por el jesuita padre Isla, para escarnio de los muchos gerundianos que en España eran.

La crítica de Isla es paralela a las obras medioracionalistas de los padres Feijóo y Mariana. Su intención es atacar la España supersticiosa, grotesca y popular, manifestada ahora bajo la figura del frailecico ignorante y de verbo inflamado a la vez que vacuo: «Decíale que en el mundo no había mejor vida que la de fraile, porque el más topo tenía la ración segura, y en asistiendo a su coro, santas pascuas; que el que tenía medio ingenio iba para la carrera de maestro o por la carrera de maestro o por la carrera de predicador; y que, aunque la de leturías era la más lucida, la del púlpito era la más descansada y más lucrosa, pues conocía él predicadores generales que en su vida habían sacado un sermón de su cabeza, y con todo eso eran unos predicadores que se perdían de vista y habían ganado muchísimo dinero» (12). La ridiculización de los frailes unidos a la mentalidad popular está dentro de la ofensiva general racionalista contra la sinrazón, cuyos efectos últimos sufriría el propio padre Isla, al tener que tomar el camino del exilio con su Compañía. Las muy queridas por los frailes y hermandades sufrieron igualmente los embates de la razón ilustrada. «Como organizadores de fiestas, comilonas y otros desafueros, las cofradías fueron una de las "bêtes noires" de Campomanes» (13). A raíz del expediente encargado por éste, muchas fueron clausuradas; la inmediata perjudicada era la fiesta popular.

De la inexistencia del sermón en las misas de XVIII da cuenta un curioso libelo, en el que su autor recurre a argumentos nada menos que matemáticos para forzar a los curas a pronunciarlo; su título: «Disertación mathematica sobre la imposibilidad physica de celebrar exactamente el Santo Sacrifio de la Misa en un solo quarto de hora». Allí se dice que el objeto de tanta brevedad en la misa es que «haya muchas Misas breves para complacer a los poderosos»; añadiéndose más adelante: «no es de negar, el influxo que en este execrable abuso tienen los Legos, pues quando no se les hace duro consumir las dos y tres hora en el treatro, en el paseo, o en la tertulia, miran con tedio la Misa que se prolonga a un quarto de hora y andan de templo en templo (...) solicitando (...). donde se celebre con más aceleración» (14). ¡Paradojas, las ciencas del abominado racionalismo en auxilio del discurso eclesial!

Desde las jornadas revolucionarias de 1789 la palabra que habla *seriamente* del poder había sido arrabata al monopolio de los predicadores por los tribunos de la burguesía, quienes en el reflujo revolucionario la limitarán a la vida parlamentaria y jurídica. De los curas se seguía esperando su intervención apostólica trascendente y sosegadora de almas; recordemos que Napoleón veía con cinismo en la religión «el misterio del orden social». En este medio hostil ciertamente, los manuales de predicación se renuevan; es más, algunos, los que han pasado ya por los filtros más exigentes de la ortodoxia, se extienden allende las fronteras. La obra, por ejemplo, del obispo de Orleans, monseñor Dupanloup se edita en España en 1867. Sostiene Dupanloup que «la Palabra del orador debe ser popular, esto es, paternal, pastoral, tres palabras que designan la misma cosa (15). La palabra pastoral será, por ende, palabra divina, de la cual el cuerpo sacerdotal es simple intermediario; rechaza por igual la vulgaridad identificada con lo popular, y los principios retóricos propios de los comediantes. No considera que la sola perfección retórica pueda ser el fundamento de la palabra apostólica; escribe: «¿En qué consiste, por ejemplo, que la mayor parte de los sermones que predican en el seminario los jóvenes sacerdotes, carecen de vida y no atraen a los oyentes? ¿Será que están mál escritos? A veces lo están muy bien. Pero estos jóvenes no han llegado todavía al fondo de las almas, no han hecho más que lo que podían hacer: no teniendo aun experiencia han buscado su sermón en su espíritu, y no en las almas, y por ello su sermón queda en el aire» (16). La estrategia de Dupanloup consiste en cómo llegar al fondo de las almas, atendiendo a los intereses de las mismas, o sea a los intereses del siglo. En el mismo sentido se habían difundido otras obras de proyección internacional como la de Alfonso M. de Ligorio, vertida al castelano en 1857 (17). Ya no nos es posible encontrar obras de predicación editadas en Andalucía y realizadas por andaluces como fueron en el XVII, las de Santa María y Gavarri; la Iglesia en ese tránsito ha «modernizado» y reforzado su control sobre el «corpus» teológico.

Los Predicadores

Los hubo que se afamaron con la predicación barroca. Gabriel de Santa María decía que en sus años de misión por Andalucía encontró u oyó hablar del mencionado Gavarri y de Gaspar de Bargas. De este último comenta: «me a dexado como fuera de mí, especialmente oyendole dezir, que en dos años avia predicado dos mil Sermones». Igualmente refiere a un miembro de su congregación que le «certificó, que en la Ciudad de Xeres, en Jueves Santo en la noche, estuvo predicando desde las nueve hasta salido el Sol, sin detenerse mas de un sermon a otro, que lo que duraba el ir de unas Iglesias a otras». Denota su animadversión hacia los jesuitas al no citar la actuación de éstos en el centro de toda la perdición mundana de la época: las almadraba de Conil y Zahara. Los primeros jesuitas que aparecieron por las almandrabas fueron Diego López y Gregorio de Mata, que se mezclaron con pescadores y pícaros en la almadraba del atún para atraerlos, con desigual fortuna, a la confesión y versión. «Entre los jesuitas que se aficionaron más a estas misiones destaca el padre León, que entre 1582 y comienzos del XVII, fue en seis o siete ocasiones a las almadrabas» (18). La protección que los Duques de Medina Sidonia daban en sus estados a mercedarios y jesuitas era un hecho: «El asentamiento de comunidades que gozaban exenciones fiscales extraordinarias, contribuye al desarrollo del comercio. Preferían los frailes puestos que facilitasen el tráfico con tierras infieles, que eran también las de las especies y metales preciosos. Interesados los religiosos por aquella ubi-

cación, no lo estaban menos los Duques» (19). Esa doble protección sobre la Orden de Predicadores y la Compañía de Jesús puede explicar la aparición de una cierta rivalidad y el «olvido» de Santa María. De hecho el Padre León era bastante célebre, y de él dijeron en carta a toda la Compañía en Andalucía sus superiores: «Atrae a la confesión, o a los que no tratavan de tan importante medio, o a los que descuydavan de su frecuencia; para adquirir aquella sabia por las calles, plazas, campos y otros lugares públicos a hazerles platicas, y desde allí muchas vezes los traía a nuestras casas, donde luego los confesaba» (20).

En el tercio final del XVIII lleva cabo su predicación una de las figuras más paradigmáticas de este género oratorio: fray Diego Joseph de Cádiz (1743-1801). Centró su actividad en la mitad meridional de la península, dejando la mitad septentrional en manos de otro célebre predicador, Miguel de Santander. «Busquémosle primeramente —escribe uno de sus panegiristas— por Cádiz, donde nació: por el Bosque, Ubrique, donde aprendió las primeras letras; por Grazalema, por Ronda, donde estudió la Gramática, saludó la Filosofía» (21). Todos sus hagiógrafos dan cuenta de su extremada pobreza, su pertenencia genealógica a las principales familias del reino, y la libertad de palabra de la que hizo uso ante los poderosos. El éxito fue clamoroso: «¡Qué expectaculo tan tierno, y qué devoto sería ver llegar a la Ciudad de Murcia las gentes de los pueblos distantes seis ocho o mas leguas, formadas en coros conduciendo el Estandarte y Pendón de la Santísima Virgen María cantando todos con instrumentos de músicas y velas de cera (...). Ya no son bastantes los templos por grandes que sean, y es necesario predicar en los campos, en las plazas mayores, sirviendo muchas veces de púlpitos los balcones y las azoteas» (22). Pasando por alto el carácter apologético de la cita, la realidad no debió ser muy distante de lo ahí descrito, hay noticias sobradas del éxito clamoroso y tumultoso del predicador.

No fueron sólo célebres por su predicación los cuerdos, sino también algunos individuos dados por locos. Se dice, por ejemplo, que en 1691 «vino un ciego a Jerez que predicaba de repente, según los asuntos que le daban, con tanto acierto, que era la admiración de los hombres más doctos. Le daban asuntos casi imposibles de probar y seguri, pero él en nada halló dificultad. Lo que sé decir es que a la Inquisición fue a parar, y despues no se supo más de aquel hombre» (23). Digno continuador del «sermon del obispillo» carnavalesco y de las «fiestas de locos», que cual presencia medieval de lo grotesco pópular invertían las órdenes de la sátira como el del sermón, a pesar de las modas que los empujan hacia lo conceptuoso, hunde sus raíces en lo indeferenciado del lenguaje llano. Y en cuanto a su función represora, ambos apuntarán a la misma intención. Pero mientras el sermón es un género articulado en partes bien delimitadas, la sátira es ante todo una actitud agresiva que puede revestirse de muchísimas formas que tienen la burla intencionada por común denominador» (24). Siendo la función de ambos, sátira y sermón, moralizadora, los sermones de locos y de carnaval tendrían por cometido moralizar cíclicamente a toda la sociedad, en especial a la de los moralizadores de a diario, mediante la inversión carnavalesca. Cuando se producía un uso no ritual de la palabra grotesca, el individuo que la encarnaba acababa en el encierro pre-psiquiátrico, es decir en la Inquisición. No obstante, el barroco todavía conserva restos del medievo como la condición bufonesca, capaz de tolerar las mayores arbitrariedades verbales a determinados seres situados en los límites sociales; es el caso del loco Don Amaro, quien protegido cual bufón medieval por el arzobispo Espínola, se permitía tratar de cornudos lo menos a los frailes en sus predicaciones de las escalinatas de la catedral sevillana (25). Caso bien distinto de el del predicador jerezano encerrado por el Santo Oficio.

La celebridad oratoria era, pues, patrimonio de pocos individuos —cuerdos o

locos—, ya que el común de los predicadores sólo prácticaba la palabra gris por convención social. Para los gerudianos la fuente era la mentalidad popular y para los tridentinos el corpus teológico, empero ninguno expresaba la verdad, en sus formas apolínea o dionisica, como los célebres, quienes estaban lógicamente en posición liminar, en el límite de las convenciones sociales.

Espacio, Tiempo y Tipo de Sermón

De natura el espacio primero del sermón es el templo. Lógico. No hemos encontrado un sólo sermón impreso que no hubiese sido predicado previamente en un templo. En éstos la disposición del predicador en el púlpito es esencialmente barroca; a muchos templos de fábrica gótica o renacentista se les añadieron en el siglo XVII púlpitos y retablos. Desde el púlpito el predicador encarnaba materialmente la palabra elevada, la de Dios-Espíritu Santo, mientras que su posición le permitía controlar con facilidad un público no siempre dispuesto a la pasividad. El púlpito, además, constituía una suerte de escenario desde el cual el público podía ver los acompañamientos gestuales del predicador, condición indispensable del sermón barroco.

El sermón habitualmente dado en el interior de las iglesias podía salir del espacio sagrado para tomar las calles, plazas y campos en los períodos de misión, o más frecuentemente durante las procesiones penitenciales de semana santa. De las misiones escribió Domínguez Ortiz: «Cronológicamente, el centro del movimiento misional corresponde al siglo XVII; la segunda mitad del XVI vio sus comienzos, y el XVIII, aunque de gran actividad, no pertenece ya a la época creadora» (26). En todo caso, la práctica de predicar en las plazas y calles fue común a los tres siglos. El jubileo de la doctrina, en cuaresma, conllevaba en el Jerez diecichesco junto a las naturales confesiones y comuniones masivas, la ocupación de la plaza más importante de la ciudad: «Aquella tarde —anota el cronista— sale la Procession de la Doctrina de dicho Colegio, y à la salida y la entrada se platica en él; y en la Plaza, quatro, ò cinco Padres predican à un mismo tiempo, para dar pasto Espiritual al numeroso concurso de su espaciosissima Planicie, llamada del Arenal». Continúa el cronista Bartolomé Gutiérrez refiriéndonos las predicaciones de Semana Santa, las cuales acompañaban a la escenografía procesional, a la vez que los «pasos» servían de apoyatura icónica a los predicadores: «El Viernes Santo à las dos de la madrugada sale de la Capilla de Jesus (...) la devotissima Cofradía de Jesus (...); y en llegando al rayar el Sol à la Plaza del Arenal, se hace el passo de las tres Caidas, con el fervor de un predicador, que exhorta a los Fieles, y los exita al amor y ternura de tan doloroso espectáculo. Notese, que en la salida de estos, y de otras Cofradías, hai Sermones que sirven de incentivo à la devoción para la meditación del passo que representa cada una» (27). El nunca mejor llamado espectáculo se mantiene en las sucesivas procesiones, que se crecen en teatralidad: «animado el tumulo, que se erige para el Santo Entierro, en un tablado capaz, se ponen las Santas Imágenes y allí a la voz de un ferviente Predicador se hace el passo del Descendimiento de la Cruz, por Sacerdotes reverentes, que presentan el Cadaver Sagrado en los brazos de la Santissima Madre: Es el passo ternissimo y digno de la mas devota espectación».

Ocasionales misiones llevaron a utilizar igualmente la Plaza del Arenal jerezana: «En lunes 8 de Noviembre de 1779 se hizo la procesión de Mision abriéndose esta por primera vez por el R.P. Fray Diego de Cádiz religioso capuchino, y se finalizó el sábado 18 del dicho mes, habiendo (...) todos los días sermon en la Plaza del Arenal, en uno de los

balcones de la Alhóndiga (...). Desde entonces quedó entablada la Congregación del Pecado Mortal, y el sermon de misión que todos los domingos terceros de cada mes se predica en la referida plaza y balcon» (28). La vida religiosa en la plaza pública fue retrayéndose, no obstante, conforme avanzaba el XIX, y la palabra política tandía a ocuparla. Asimismo; si bien esta ley general dependió sobremanera de los regímenes y las condiciones sociopolíticas. No nos puede extrañar así que aún en los turbulentos años treinta de nuestro siglo, en el recorrido de las cofradias del viernes santo jerezano se incluyese un sermón en la mejor tradición barroca: «un sacerdote —nos informa un contemporáneo— ante la multitud silenciosa e impresionante, hacía el penegírico de la calle de la Amargura. Recordaba al pueblo las Caídas del Señor y, en cada una el paso avanzaba y caía hacia adelante, y así terminaba el acto procesional» (29).

Es sabido que la apertura de la carrera eclesiástica a tantas gentes sin condición para ejercerla provocó la relajación de costumbres durante el XVII. De ahí que los sermones de fraile a frailes, no ya los de los noveles en el refectorio sino los de los consagrados a las ocasiones solemnes, no manifestasen tampoco la teología sino la mentalidad popular. Veáse la invitación que la comunidad franciscana de Jerez hizo a otras «religiones» para confraternizar el día de su santo patrón en torno a sermón y mantel. El predicador después de felicitarse por la invitación, porque amor al prójimo debe traducirse por amor a los frailes vecinos, se despacha sin ambages sobre el motivo que los reune: «y para que la fiesta sea a todas luces grandes dispone (discretamente advertido), aya con ella un convite franco, y que se sirva a la mesa un plato de cordero saçonado a lo del buen gusto» (30). Cuanto más debían ser los sermones de noveles en el refectorio, de bárbaros, de gerundianos (31).

Muchos autores han dado cuenta de la predicación cuaresmal a las mancebas, lo que para algunos predicadores celosos debía ser predicación en las mancebías; en este último supuesto los chulos llegaban a actuar violentamente contra los frailes, al ver su negocio arruinado (32). Empero, también frailes y autoridades se dividían sobre la prudencia y oportunidad de tales sermones; el cronista sevillano Ortíz de Zúñiga decía del burdel de su ciudad: «Años avia, que zelosos Predicadores procuravan los extirpasse tal comunidad; pero impedialo los politicos, que la introduxo, apoyada en juzgarse ser esta mal escusa de mayores males, y por tal permitido en las mayores Republicas hasta que al fin prevaleció el zelo de algunos varones mas espirituales, especialmente de la Compañía de Jesus, que consiguieron se extinguiesse» (33). Eran estos sermones llamado de arrepentidas, y debían permitir la abstención cuaresmal de la carne en su más amplio sentido. Habialo tambien que llevaban la palabra eclesial a otros recintos de la liminalidad social como las cárceles; menciona Santa María a un miembro de su orden que en Granada «exercitó la predicación Apostólicamente, y con mucha continuación en las plazas, y *cárceles* de aquella Ciudad».

La tipología de los sermones está relacionada con el espacio y tiempo en que han de ser predicados. En las predicaciones diarias se establece una sutil diferenciación entre «plática» y «sermón». «Todos los domingos —se nos dice del Jerez del setecientos—, del mismo modo hai Fiestas con Sermon, en Santo Domingo, por la mañana, y à la tarde Platica de Rosario». La predicación de misión estaba unida íntimamente al fin buscado: arrepentimiento-confesión y comunión. En ella también podemos distinguir una oratoria menos articulada —la plática— de otras más estructurada —el sermón—; de una instrucción de misiones: «si se ha de hacer Platica se hará y sino inmediatamente se explicará la Doctrina cristiana. Concluida la Doctrina se cantará la letrilla, y después de ella se predicará el Sermón» (34). De entre los sermones cíclicos sobresalen los patronales que en la Baja Andalucía suelen hacer mención expresa a la reconquista de la población, lo que

incrementa su carácter ceremonial. El día, por ejemplo, de S. Dionisio Areopagita —nueve de octubre—, patrón de Jerez, se conmemoraba la tradición que rezaba que este santo había ayudado a los cristianos a reconquistar la ciudad en dos ocasiones, en la misma fecha de su onomástica. Ceremonialmente jugaba un rol central en la festividad el Pendón que abanderaba el campo castellano, lo que en un sermón de 1830 es presentado en términos mito-históricos: «tal temor causaba à los Moros el Pendon de Jerez, que à su vista les entraba un temo pánico (...). No parece sino que Dios nuestro Señor tenís reservados todos los triunfos, todas las glorias, y todas las victorias al Pendon de Jerez» (35). La festividad litúrgico-ceremonial tuvo gran esplendor durante el siglo XIX: «dia de S. Dionisio Areopagita —se lee en «El Guadalete» de 1853—, Obispo y Mártir. Fiesta de precepto, solemnísima para esta ciudad y su término (...). El clero secular y regular usa de rito doble de primera clase en el oficio y en la misma, à la que asisten los cabildos eclesiástico y secular, con la sagrada insignia del Pendón» (36).

De entre los sermones excepcionales sobresalen los fúnebres y los consagrados a alguna desgracia natural. Los primeros, encargados por los deudos del fallecido o por corporaciones religiosas o profanas, subrayan si el muerto fue eclesiástico, sus virtudes apostólicas. En unas honras funebres a S. Francisco de Borja celebradas en Cádiz se argüía del muerto: «Pero donde mas se aventajó; mostró su estremada sabiduría, fue en los sermones, enseñando con vivas; eficaces palabras a los ignorantes, i sacandolos con ellas de la ignorancia i pecados en que estaban» (37). Los sermones de acción de gracias al finalizar un desastre natural abundaban ante toda la comunidad sin distinción de clases en el pecado colectivo como causa primera de la desgracia pasada, frente a la cual el único medio para aplacar la ira divina eran las rogativas; así fue en el XVII, mientras que en los siglos XVIII y XIX las causas físico-naturalistas iban ganando adeptos, aunque sin menoscabo de las rogativas firmemente arraigadas en la mentalidad popular.

Podemos resumir lo anterior diciendo que los sermones responden a dos tipos de temporalidades: la continua y la discontinua; identificada la primera con la liturgia cultural y la segunda con la disrupción natural. El ciclo litúrgico cristiano posee acontecimientos fijos de rememoración de su corpus ideológico; destaca el tiempo de cuaresma-semana santa, en que el sermón abandona el espacio sacro para ocupar el espacio profano a través de predicaciones o procesiones con predicación. Las dirupciones individuales pocas veces acaban por ocupar un espacio en la liturgia, no así las colectivas, que pueden acabar en fundaciones piadosas añadidas a la liturgia precedente. Olvidando con el tiempo el motivo inicial de semejante fundación —terremoto, epidemia...—, la celebración y su correspondiente sermón tendrá una dimensión exclusivamente ceremonial, cuyo conservador puede llegar a ser alguna institución civil. Entre lo litúrgico y la disrupción la misión se encargará de recordar en cualquier tiempo en cualquier lugar la precaridad de los ciclos, la inminencia de la muerte. De ahí su auge en la época de las «vanitas», de don Juan de Mañara, de Valdés Leal... Y sin embargo, sobre un modelo fijo, cíclico, teatral, ritual: campanillas, rosario, plática, sermón, toda una psicología de masas.

El Artificio Retórico

De las instrucciones barrocas de predicadores se extrae una mayor preocupación por la exterioridad teatral del sermón que por el contenido ideológico del mismo. Todo en función del teatro; la voz: «La voz se ha de acomodar al lugar. En el pequeño no ha de ser muy alta. En el grande no ha de ser muy baxa (...). Hase de variar la Oración con tono

familiar. En el Exordio ha de ser clara, y igual, sin afectación. En la Narración se levanta mas, y se varia. En la Confirmación es mas fuerte, y veloz, enseñando, preguntando, disputando, reprehendiendo, quebrandola para varios efectos. Si es el Epílogo para rogar, o aplacar, la voz sera blanda, suave» (38), etc. etc. Sobre la gesticulación continúa instruyendo el P. Señer: «El Rostro, los Ojos, y la Presencia, ya ha de estar despejada, y alegre; ya recogida, y triste, según la variedad de las cosas». Da recomendaciones concretísimas: «Expresará el temor, aplicada la Mano derecha al Pecho. Se airará cerrado el puño, ó con el Pie la tierra; pero ha de ser sin demasía». Y finaliza con un «no estará mucho tiempo sin usar de alguna acción». El resto son los artificios puramente literarios —tropos, figuras y sentencias, les llama—, en los que no vamos a entrar.

El gusto «gerundiano» por la artificialidad es común a toda la cultura barroca y uno de sus rasgos distintivos, según demostró J.M. Maravall. Los propios jesuitas, que tan criticamente habrían de tratar a los gerundianos en el XVIII, «utilizaron artificios mecánicos para arrancar fuertes emociones, como ese de, en medio de un sermón, hacer descorrerse inesperadamente un telón, que, al mostar una dramática escena religiosa a lo visto, hacía prorrumpir en llantos y quejidos a los asistentes» (39). De alguna manera, la cultura de masas del Barroco estaba predispuesta para el efecto «kitsch», siendo esa la fruición estético-emocional esperada.

Visto que importaba más la forma que el fondo los gerundianos podían despacharse a conciencia con piezas oratorias, que por lo mucho que había penetrado el «kitsch» en la sociedad, no encontraban grandes obstáculos para ser impresas; lo que no se repetirá con igual fuerza en el XVIII. Tratemos de cualquier pieza cargada de absurdos de las muchas que fueron. De un sermón para las exequías de Fray Luis de la Concepción: «Luis termina en VIS fuerça, y violencia, que à vida benemérita de siglos se recatassen los años; pero en el mismo VIS IUS derecho torcido de los Hados, de cuyas indigestas violencias es el digesto mas racional, el mas sensible malogramiento. El mismo LUIS, que LIS, ILUS debiera por florida edad, y lucidas prendas adjudicarse fecundidades de la tierra, o influxos del Emisferio, esse es el LIS, pleyto reñido de la Parca, quedando parca a inútiles alientos, dió al mas útil LUIS ultimo vale, quando sin que llegasse à numerar la sinquenta de su h, le puso ante la V y la I, para quitarle Seis (...); siendo las mismas letras, segun las antiguas notas, mote que moteja, y nota la emulación cuenta de la muerte, diciendo, LUIS, *Libertatem, Vir, Instus Statuit*» (40). En otro sermón predicado en Cádiz en 1632 es el apellido del clérigo fallecido —Padre Diego Granado— el que sirve al predicador para hacer todo tipo de especulaciones: «Es mi amigo como el granado coronado de granadas, comparado con los silvestres alcoronoques; o como palma desarrollada con los amargos enebros entre los demás (...) las palabras del Hebrero que les corresponden a las latinas, dize el padre Martin del Rio, que son GAM, THAMAR, VETAPHAM, que quiere dezir, Granado o palma. I levantando pensamiento sobre esta letra, sino con admirable acuerdo, que sean sobre escrito de sus grandezas, i titulos de sus virtudes» (41). Una soterrada predestinación nominal es el fondo de la ideología, que toma su sal nutricia de la mentalidad popular. Además, el gusto por lo epigramático se extiende a la iconografía, con la recurrente utilización de «emblemas» por los predicadores: «Y hasta en los sermones —escribe Maravall— llega a ponerse en uso servirse de jeroglíficos impresos o estampados, de pinturas a descifrar, que refuerzan la llamada que al espectador o al público que escucha se le dirige, abriendo cauce en su atención para la penetración de una doctrina» (42).

Los recursos mitológicos paganos llegaron a ser numerosísimos en la prédica barroca. Se decía por ejemplo, en una oración fúnebre: «Enamorose el Dios Cupido, de la belleza de Siquer, hija del Rey Augusto (...). Imbió el Dios amor, por instancias de su

Esposa al Zefiro, en cuyas alas passaron los de su familia à acompañarle en sus eternas felicidades, trocado en placeres su llanto» (43). En otro sermón se lee; «Sin tener enfermedad alguna sube el Feniz à la altura de la palma, saluda al Sol en su Oriente, despide este ardientes resplandores, bate sus alas el Feniz, se enciende la Pyra, y se sacrifica esta portentosa Ave, para después renascer de sus mismas zenisas. En esta forma muere el Feniz, en la mesma murió el Padre M. Díaz» (44). ¿Cabe más paganismos gerundiano que éste del Barroc? De todas maneras, los sermones de difuntos, realizados por encargo, eran los más propicios para los excesos, ya que la apología del fallecido muchas veces se hacía difícil con sus solos méritos.

Formó parte de los artificios retóricos del XVII recurrir igualmente a la mitología del Antiguo Testamento; así el jesuita Garviel de Aranda en sus sermones para la cuaresma de 1699 utiliza la historia de Daniel para denunciar la sociedad de su época y sus males; la selección viene al caso por el carácter profético tanto de Daniel como de la cuaresma; la denuncia profética tiene por objeto a los grandes sobre todo: «Vivir a vuestras anchuras atropellando Divinas y humanas Leyes, mancillando reputaciones, profanando recatos, professando el ocio, el juego y la liviandad; y esto porque soís los lustrosos de el lugar, y los que descendéis de la más acendrada nobleza? (45).

Que en los sermones de misión había que poner más pasión y «contenido» es algo evidente, pues su objeto así lo exigía. Como preparación del predicador los más espirituales proponían el ayuno y la mortificación: «deve acompañarla (la predicación) el cuydado, trabajo, mortificación, y oración; macerando la carne de antemano, con ayunos, disciplinas (y otros rigores) las quales tomadas antes del sermón, o platica delante de Christo Crucificado» (46). Dado que la mayor parte de los predicadores no iban por esos derroteros casi místicos, hubo que recurrir a medios más empíricos. Domínguez Ortíz señala que en la ofensiva misional contra el mal se empleaba «un crescendo sabiamente calculado y en el que de manera empírica, se habia descubierto ya muchos de los modernos resortes de la psicología de las masas» (47). Fue la psicología de masas barroca conforme a los modelos teatral y festivo. La práctica de la misión debía responder a esos modelos; recomendaba Arbiol en 1720: «En llegando al lugar, encaminense lo primero a la Iglesia, procurando ir ya con los Habitos desenfaldados, los sombreros en las espaldas, los baculos en las manos, y las capillas puestas con religiosa composición (...). En saliendo de la Iglesia, el que lleva la campanilla dará tres toques pausados, y uno de los Misioneros dirá en voz alta esta Jaculatoria: Oid cristianos un Pregón/ Que ofrece grandes favores, que Dios ofrece perdon/ en esta Santa Misión/ A todos los Pecadores» (48). El criterio de novedad igualmente muy notable en el Barroco como ha demostrado Maravall también era tenido muy en cuenta para seleccionar a los predicadores de misión: «en los lugares, que otra vez habían hecho Misión, procuraba el discreto Siervo de Dios, llevar algún Predicador nuevo, y decía: Al mundo le habremos de pegar por las botas: él es amigo de novedades, y con eso puede ser, vengan al Sermon algunos, que no vendrían» (49). En cualquier caso, la virulencia oratoria debía ser la norma, virulencia contra el mal concretado en los pecados del siglo. El efecto solía ser el deseado: «Dos cosas —escribía un viajero francés del XVII— me turbaban en los sermones de España: esa impetuosidad extrema, casi turbulenta, del predicador, y los continuos suspiros de las mujeres, tan grandes y vehementes que pertuban toda la atención» (50).

Los medios ópticos inmediatos de los que se valía el predicador eran crucifijos, cráneos, y el arreglo de su propia figura; esto último lo describió el P. Isla con detalle: hábito nuevo con los pliegues del planchado muy marcados y varios pañuelos para sonarse con gran aspaviento colocados visiblemente en la baranda del púlpito. En la predica de fray

Diego José de Cádiz encontramos, por ejemplo, la siguiente escena: «Quién le vió jamás sobre el pulpito con el Santo Divino Crucifixo en sus manos y no derritió su corazon aunque fuese de bronce ó marmol? ¡Qué abrazos tan tiernos, que coloquios tan dulces y tan penetrantes, que jaculatorias tan vivas y encendidas con que desahogada su pecho que se abrasa en fuego de amor para su dulce Jesús! Aquellas lagrimas que caen de sus ojos en abundancia, que se derraman por todo su rostro y venerable barba, ¿a quien no mueben?» (51). Se hacían dialogar dos calaveras ante el público, y en ocasiones se llegaba a descorrer una cortina donde aparecían escenas evangélicas al natural; todo el artificio teatral y retórico estaba al servicio de la conversión.

Lo efímero del mundo y la súbita conversión son dos constantes de la ideología barroca religiosa; recordemos sin ir más lejos la de don Juan de Mañara o los frecuentes y poco estables arrepentimientos del disoluto Felipe IV. De ahí que los predicadores tuviesen muy a mano en las iglesias cuadros con infiernos de llamas muy vivas en la Baja Andalucía (Algodonales, Medina Sidonia...); serían auténticas «vanitas» más aptas para la mentalidad popular que los complicados emblemas y alegorías, utilizadas ambas como auxilio para la predicación por los oradores sacros.

Ideas Centrales de la Predicación

Uno de los más importantes temas de la predicación barroca y dieciochesca ha sido el Mal. En el XVII la personificación de éste en la Baja Andalucía, eliminada la presencia morisca y judía, fue la Herejía. Como sea que los puertos gaditanos fuesen proclives a recibir la influencia luterana, los predicadores solían identificar a Lutero con el Anticristo. Gabriel de Sta. María da cuenta de haber encontrado a varios adeptos de aquél en sus predicaciones: «Entre otros días que salí à predicar à la Plaça, se vino conmigo una vez un Moço que seróa como de treinta años, y entrando en el Convento me dixo, que era Herege Luterano y que se quería reconciliar con la Iglesia». La identificación de Lutero con el Anticristo se atenuó en el siglo XVII, entre otras cosas por la demoledora crítica de B. Feijóo (51 bis).

La lucha contra la herejía tiene un importante sostén en Andalucía en la exaltación de la Inmaculada Concepción de María. Precisamente en la Sevilla de 1638 se celebra un desagravio a la Virgen, por la profanación de que había sido objeto una imagen suya en Holanda a manos de los herejes; en el acto se pronuncian las siguientes palabras: «Salen a campo los templos sagrados y Religiosos Conventos desta Ciudad de Sevilla, coantra los hereges enemigos de Dios y de su santísma Madre: necesitan de socorro y ayuda de costas, para con solemnes demostraciones defender la causa de la soberana Virgen, y vengar los agravios y ofensas, que los infieles sus adversarios han intentado: para con ello que la Virgen más triunfante, y la heregia triunfada» (52). La exaltación mariana era muy intensa en la época, en especial en Sevilla, donde ya en 1613 se había producido una gran polémica, consecuencia de las diatribas entre dominicos y jesuitas respecto a la virginidad de María: «Por el mes de septiembre —escribe el cronista Ortíz de Zuñiga— (...) un Religioso de cierta Religion (...) mostró en un Sermon con claridad, que llevava la opinión menos piadosa acerca de la Concepción de la Reyna de los Angeles, cuya Inmaculada Pureza, nunca tocada de la culpa original estaba fiermemente creida en los animos de toda esta Ciudad (...). Fue a esta aborrecible novedad notabilisima la conmocion publica, cada uno hazia propia la ofensa, y como que le tocaba en las niñas de los ojos, tocando en dudas de la Inmaculada». Ciertamente el escandalo debió ser grande cuando añade Zuñiga que

«fue menester gran cuidado para que la familia, cuyo hijo motivó tanto alboroto, no padeciesse estragos grandes de el Pueblo Ofendido, que los mirava con horror, y los perseguía con oprobios» (53).

De vez en cuando, sin embargo, se volvía a la carga con el hebraísmo y el islamismo. Los moriscos todavía estaban en el recuerdo cuando en 1797 es beatificado el patriarca Juan de Ribera, firme bastión contra esa minoría; en un discurso conmemorativo de ese año se lee: «la heregia en aquel entonces, aunque enmascarada, apoderada de muchos las costumbres corrompidas con el roze, y comunicación de los barbaros Sarracenos» (54). Empero, como decíamos, la «herejía» mahometana ya sólo era recuerdo para la afirmación e identidad comunal.

No siempre fue la devoción mariana en aumento; al menos, algunas de sus figuraciones materiales cayeron con el paso del tiempo en el olvido. Así la Virgen del Desconsuelo venerada en Jerez con anterioridad al XIX había sido olvidada en ese siglo: «¿Quién ha quedado entre vosotros —clamaba un predicador—, Xerezanos, que se acuerde de María del Desconsuelo? ¿Quién ha quedado, que se acuerde de la gloria con que se miraba la Capilla de esta Señora, quando los antiguos Xerezanos a impulsos de su devoción concurrían con quanto tenían y podían al culto de esta Madre (...). /Ahora/, ni Misas, ni Septenario, un alma no parece por su Capilla a rezarle una Salve, sus adornos todos con el Tiempo decaido, sin haber como renovarlos, pues siendo ninguna la limosna tal vez llegará el caso por falta de vestido decente no poder salir en procesión a la calle» (55). Hubo religiosos que asociaron a su predicación un culto mariano; Santa María da noticia del por él extendido en sus sermones: el de la Virgen de Rota. Dice: «Este cuidado mío de poner flores à esta Santissima Imagen (...) se fue propagando de unos estudiantes a otros, hasta que dicha Escalera (ubicación de la imagen) se puso en diferente forma (...). Después de aver vivido en este Convento de Rota algún tiempo, passé a morar al de la Ciudad de Cádiz, a donde continuó mi exercicio de predicar la devoción de mi Señora la Virgen Mª, saliendo a la plaça, puerta de mar y tierra, y otros sitios, donde hallaba concurso con la perseverancia que en Rota». Continúa relatando su predicación sevillana de parecido fervor mariano, la cual acompañaba de procesiones, cuyos objetivos eran «la una alabar à vozes por las calles a la Santíma V.N. Sra., y la otra juntar gentes para la platicas, y sermones».

De otro lado, los esfuerzos por afirmar un icono propio, Virgen, Santo o Fundador llevaron durante el XVII a sus hagiógrafos de púlpito a la irremisible exageración. Decía un franciscano del fundador de su orden: «de los cinco privilegios que tuvo Cristo Jesús solo, y los dió a Francisco, mi padre solo, en el primero que veo en el original, el título de hijo del Eterno Padre; y este, i lo tuvieron Cristo y Francisco solos, por haberse minorado hasta ser pobres y desnudos» (56). Esta fogosidad en la defensa de «sus» santos e iconos produjo rivalidades y enfrentamientos entre comunidades religiosas y civiles.

Pasemos al siglo XVIII. Los dos males esenciales del mismo fueron para los oradores sagrados la carne y el racionalismo. Puesto que el siglo XVIII fue una época esencialmente galante, en la que la coquetería femenina tenía un importante lugar, las amenazas de condenación para las mujeres fueron tema predilecto de los predicadores aun los menos misóginos. Se lee en un sermón de Cuarema que los adornos femeninos, incluso los de algunos hombres «sumamente afeminado» «son ares e invenciones del mismo Satanas (...); que son sus lazos o redes para dexar presas y cautivas infinitas almas (...). Y cuando hablan de las mujeres que las usan, dicen también: que son ídolos, retratos o estatuas del Demonio» (57). La «parte del mal» identificada con la mujer galante, objeto de concupiscencia, era temida, combatida y encerrada —en la casa, en el convento, en el beaterio—; los religiosos y predicadores estaban en el combate oratorio. Hasta la propia

sabiduría podía estar contaminada por lo diabólico a través de lo femenino. «Santo Tomás había dicho que la sabiduría, de suyo, es buena, aunque accidentalmente puede ser mala y triple: terrena, animal y diabólica. Esta última clase de sabiduría sólo podía volver al género humano a través de la mujer, ser débil e inconstante» (58). Saberes diabólicos fueron los de las brujas y sus acólitas, y ahora en el XVIII hecha la luz sobre el particular serán depositarias de esos saberes todas las mujeres, prefigurando el pecado carnal. La sátira fue otra arma, la civil, contra las mujeres galantes: «Primeramente mandamos —se lee en un «Memorial de las Damas arrepentidas de ser locas» de 1775—, que todas las Arrepentidas, en penitencia de sus confessados delitos, dexen de mirarse al espejo por espacio de dos años; que lo que habían de consumir en polvos, i Peluqueros lo empleen en hacer decir Missas por las Animas benditas del Purgatorio» (59). No podemos olvidar que en esta centuria los vestidos, peinados y aderezos corporales se convertirán en «modas», ya que su efímera condición exigía de continuo la renovación. Había lugares, además, expresamente señalados como de perdición carnal, por lo que allí se veía y la vida social que se hacía. Nos referimos al teatro y a las fiestas populares. Contra ambas arremetió fray Diego José de Cádiz, pero con especial encono contra el primero; sus campañas antiteatrales fueron célebres y llevaron a la supresión de las comedias en Sevilla, Ronda, Granada, Jaén, Jerez, Morón y Antequera, entre otras localidades (60). Las prohibiciones eclesiales de fiestas y celebraciones populares eran cíclicamente renovadas, acompañando la acción con la predicación fogosa contra la carne, contra el cuerpo grotesco festivo. En todo caso, cortejos grotescos como la Tarasca prohibidos ocasionalmente por sus excesos paganizantes servían de apoyatura icónica a los predicadores callejeros del día del Corpus para ejemplificar el triunfo del bien (la mujer) sobre el mal (la serpiente-dragón) (61).

La Muerte será otra de las ideas-fuerza en la que incidirá la predicación de todos los tiempos, fundamentalmente, como es lógico, en los oficios fúnebres. El carácter democrático de la muerte frente a la sociedad estamental es un motivo corriente de los siglos XVII y XVIII. Recorramos secuencialmente un sermón fúnebre de Fray Diego de Cádiz: comienza describiendo la pompa del funeral, no con intención de incrementar la vanidad de los deudos del fallecido, fray Andrés Ruiz, sino de mostrar que ésta es una simple demostración de la gloria divina alcanzada por el muerto: «¿Qué es repito, o qué nos da a entender esta conmoción extraordinaria de toda esta populísima Ciudad, de sus respectivos Cuerpos e individuos, y también de su comarca, que actualmente advertimos? ¿Qué denota este lúgubre, magnífico aparato de este enlutado templo, de ese elevado túmulo y de esa vistosa multitud de luces que lo adorna? ¿Y qué nos dicen los cantos fúnebres aunque armoniosos de este Coro? (62). Desarrolla después la idea motriz del «mal del siglo», del caos, la profanidad y el «luxo vanisimo». En medio de todo esto, la vida humilde, milagrosa y de predicación del siervo de Dios desaparecido: «mientras le duró el vivir, le duró también el trabajar. Diganlo esas calles, esas plazas, esta y las demás Iglesias de Xerez, fieles testigos de su predicación». No sólo es la muerte la gran niveladora de todas las desigualdades del mundo, sino que en la propia vida el fraile Andrés Ruíz tuvo que enfrentarse con los poderosos, al igual que ahora lo hacía fray Diego movido de su extemismo oratorio señalador de los «males del siglo»: «Ellos no quieren que se predique contra los pecados públicos, ni contra los vicios y desórdenes de los Pueblos. Ellos motejan de diferentes modos a los predicadores porque llevados de su reprehensible modo de pensar, juzgan como à reos de estado, y como injuriosos à la Majestad del Soberano, à los que predican el desorden de los teatros, contra la mala administración de la Justicia, contra la religiosidad impieda de los que hablan mal (...) de las cosas de la Santa

Madre Iglesia». Vemos, por tanto, que la muerte no era sólo niveladora sino también pretexto en la lucha contra el mal cualquiera que fuese su manifestación concreta. La esperanza en la vida ultraterrena y en la resurrección eran las otras claves del discurso funerario que por todos los medios, incluso prohibiciones tácitas, debía evitar las excesivas manifestaciones de duelo pues entraban en contradicción con la esperanza cristiana.

Uno de los caballos de batalla más significados de los predicadores dieciochescos fue el racionalismo, el cual venían a considerar como una de las principales fuentes de los males seculares. Fray Diego José agrupaba a sus enemigos bajo la cuádruple denominación de «políticos, estadistas, filósofos y libertinos». Ocasión propicia para atacar el racionalismo fueron las catástrofes naturales; frente a éstas el racionalismo ilustrado se interrogaba por las causas físicas, mientras el discurso eclesiástico seguía incidiendo en que por toda causa estaba la providencia divina. Ante el terremoto de 1755 el obispo de Cádiz ordena salir en procesión a la ciudad en pleno como único medio de frenar la ira de Dios, a la vez que establece un nuevo intercesor, desconocido hasta la fecha por la población: San Emygdio (63). Ora bien, cerca de allí, en el Puerto de Santa María, hubo quienes en el lado civil, hurgaron las causas naturales del terremoto, aunque manteniendo un providencialismo teleológico: «sobre los supuestos, innegables, de ser la tierra porosa, tener cavernas con ayre, y materias inflamables, que son otros tantos compuestos para una polvora natural, semejante a la nuestra». Igualmente se hace eco el autor de los medios materiales para pronosticar un terremoto: «por cierto eco ruidoso, que le precede: el alarido de los perros, que lo perciben; y la detención de las Bestias mayores que se paran y abran las piernas para esperarlo» (64). Cuarenta y cinco años después, en 1800, en el mismo Puerto de Santa María un predicador al reflexionar sobre las causas de una epidemia que acaba de diezmar la población ataca a «filósofos, epícureos, platónicos entusiastas, críticos meramente naturalistas», de los que dice: «Ocurrían a la Historia, y se acordaban, que hace muy pocos años padecimos un mal general estacional, que por desconocido hasta entonces ha quedado sin nombre (...). ¡Y bien! ¿Qué inferían de estas noticias? Decían: que estas eran vicisitudes de los tiempos, variaciones del clima, alteración de nuestros humores, constituciones melancólicas del animo, descuidos de la precaución, y otras mil cosas semejantes; pero nada de la justicia de Dios, ni castigo de nuestros pecados» (65). Hace ver el predicador que no fue casualidad el que la epidemia comenzase un quince de agosto, día de la Virgen, patrona del Puerto: «¡Día quince de Agosto! ¡Ah! ¡Qué señal tan clara se observa en el Puerto; de que viene Dios a castigar su amado Pueblo! Día quince de Agosto empieza con un signo sensible nuestra Epidemia (...) ¡Día y hora en que esa Feria anual, esa Feria de pecados». La epidemia de la ciudad de Cádiz es adjudicada a su vida licenciosa, ocasionada a su vez por las riquezas generadas por el comercio: «Los gaditanos, no obstante, se tenían por afortunados. Las riquezas de que abundaba su país les proporcionaba todas las comodidades, todos los placeres, todas las delicias que podían desear, y entregados a las dulzuras de la vida apenas se acordaban de que habían de morir. Al olvido de la eternidad le siguió el abandono de la virtud. Cádiz vino a ser el centro de la relajación y el desorden» (66). Empero, la salud social no podía tolerar por mucho tiempo las llamadas apocalípticas sin romper su propia naturaleza con subversiones al estilo de las ocasionadas por las pestes medievales, por aquello de la inminencia del fin de los tiempos; así «el Ayuntamiento [de Cádiz] pidió al superior eclesiástico que se suspendiese (...) las frecuentes salidas del Santísimo viático» para evitar el inquietante y continuado sonido de las campanillas que lo acompañaban, lo que contribuía a aumentar el nerviosismo de la población.

Hubo sermones mucho más triviales en la cotidianeidad, pero de gran trascenden-

cia para la afirmación de la mentalidad popular. Pongo por caso de los de Animas, que recordaban la omnipresente muerte y el Purgatorio medieval. El obispo de Cádiz usa de artificios retóricos muy recomendados en los prontuarios en un sermón de ánimas de finales del XVII, al comparar la luz de las velas con las almas en pena: «Passo à ver lo que persuaden essas luzes, en nombre de la devoción, que ofrece estos alivios a las almas. No advertis que estas luzes hazen que se deshaga en lagrimas la cera? Essa es symbolo de la compassion de esta hermandad, al considerar lo que las almas padecen» (67).

Aún en época absolutista el púlpito había sido utilizado con intencionalidad política; Deleito y Piñuela nos informa, por ejemplo, que «en 1637 fueron desterrados el capuchino P. Ocaña y el jesuita P.A. de Casero por hacer política en sus sermones, y se intentó desterrar al jesuita P. Castro» (67 bis). Fray Diego de Cádiz en el siglo siguiente también tuvo problemas, como ya vimos, con la autoridad pública por sus acervas críticas a la moralidad de los gobernantes. Mas estas críticas se inscribían, bien en las luchas cortesanas bien en las denuncias proféticas: la palabra política, de la que participaría el mismo clero, sólo aparecería en plenitud en el XIX. Así parte del clero andaluz apoyaría desde el púlpito la liberal Constitución del 1812 en todas aquellas fases en que se intentó restablecerla. Recordemos que el levantamiento liberal de Riego de 1820 se había producido en Alcalá de los Gazules, no lejos de Jerez donde fray Ramón Mª Fuentes pronuncia un sermón de acción de gracias el 16 de julio de ese año «por la instalación del soberano Congreso Nacional», en el que dice: «en tan grande conflicto —la guerra de la independencia—, el Dios de la misericordia, oyó los muchos clamores de nuestra amada patria, y le envió salvadores que la libertasen de sus enemigos (...) ¡Inmortal Cádiz! ¡Memorable año 12 del siglo! ¡célebre y nunca bien alabada Constitución! ¿Quién podrá ponderar dignamente los saludables efectos que ya hubiera producido, si la ignorancia unida a las pasiones, no hubiese derrocado casi en sus orígenes, tan magnífico, glorioso y admirable edificio? ¡Ah! Lloremos señores, con sinceridad la multitud de males que pudo evitar esta Nación en los seis años que han transcurrido» (68). Precede a esta reflexión, una exposición de los males históricos de España, con mención concreta a Godoy, y la sigue una defensa de las Cortes recién constituidas y de la «ilustre milicia» formada por los «fieles y honrados ciudadanos» presentes en el sermón.

Otras luchas partidistas más confusas, como las de isabelinos y carlistas, tuvieron igualmente cabida en la retórica sacra decimonona. El sermón predicado el 10 de noviembre de 1833 en la Iglesia Mayor de Sanlúcar lo fue a favor de Isabel II, y contra los partidarios de D. Carlos incluidos clérigos. «Justa es la ley —se argumenta allí— 2º título 15 de la Segunda partida, recibida y publicada en nuestras antiguas cortes. En ella se nos intima obedecer, respetar y defender la legitimidad de la sucesión directa, esto es, se nos previene, mediante un formal precepto, que debe subir al trono la hija mayor del Rey (...) si llegan a fallecer no dejando hijo varon (...). De lo poco que se ha expuesto resulta este corolario: los juristas y teólogos carlinos están haciendo en el día el degradante papel de los falsarios, intrigantes y ficciosos» (69). La polémica política había pasado del ágora al templo. Por las mismas fechas del sermón liberal arriba señalado otros predicadores de la Baja Andalucía prefieren, por contra, mantenerse en la asepsia prudente: «Designar Electores, que unidos con los de la provincia nombren Diputados para las proximas Cortes ordinarias, formando el alto y distinguido Congreso de la Patria» (70).

Conforma avanza el siglo la institución eclesial va perdiendo sus veleidades liberales arraigadas en el bajo clero, y se afirma en un estricto conservadurismo. Un pensamiento reaccionario en el que todavía quedan restos de la polémica antirracionalista de los predicadores del XVIII, de manera que en él acaban por unirse el antiguo enemigo,

el positivismo, y el nuevo, el anarquismo: «Ya me parece, mis hermanos que vamos dando con el *monstruo*, ya me parece ver la bestia humana, la fiera anarquista que arroja una bomba (...). Ved, señores, la primera y principal causa del atentado que deploramos en los inicios del positivismo» (71).

Las fiestas patronales fueron ocasión idónea para predicar sermones de carácter ceremonial, con asistencia de los más granado de la ciudad o pueblo. Es el caso de S. Dionisio Areopagita en Jerez. A lo largo de XIX estos sermones se dotaron de un importante aparato de erudición, capaz de disputarle el campo a los historiadores civiles. A pesar de esa erudición siguieron prefiriendo como fuentes a los falsos Cronicones que al padre Mariana. En el caso jerezano poca o ninguna atención se prestaba a historiadores locales como Bertemani que advertían contra «la existencia de "falso Cronicones" cuya aparición atribuye al jesuita padre Román de la Higuera a principios del siglo XVII, con el fin de dar respaldo histórico a la petición del obispado» (72), que reclamaba Jerez frente a los ya existentes de Cádiz y Sevilla. En los momentos más álgidos de las luchas clasistas los conflictos político-sociales también llegaron al día del patrón; Pérez y Pérez termina su sermón de S. Dionisio de 1901 con un: «¡qué vergüenza! ¡la supresión de la Guardia Civil!: yo creo señores, que este último detalle hace una instantánea de la jaez de los que dicen nos van à regenerar» (73).

El Público y la Crítica

Paradójicamente, nuestro conocimiento de la oralidad en el período estudiado es fundamentalmente literario, a partir de los sermonarios. Esto plantea diversos interrogantes: ¿cómo eran los sermones cotidianos? ¿Hasta qué punto se atiene lo impreso a lo realmente hablado?... En los sermones «de diario» las «gerundianada» debieron ser del tipo de las señaladas por el Padre Isla, aunque en el XVII los sermones de circunstancias no dejaban de participar también de semejantes barbaridades; es más, muchos sermones barrocos impresos están plagados de necedades, pues es fama notoria que los «imprimatur» se obtenían con suma facilidad, ya que el Consejo de la Inquisición andaba en otros menesteres. Los gastos de edición eran dispuestos por deudos y familiares del fallecido en los fúnebres, y por comunidades y cabildos en los de tipo ceremonial.

Al parecer en el XVIII hubo círculos de las clases altas en los que comunmente se leían sermones impresos. Las críticas pudieron hacerse así más fáciles sobre todo en lo que respecta al estilo gerundiano. Ello permitió la aparición de críticas satíricas, como la conservada en manuscrito en el Archivo de Jerez, en la que se hace un despiadado ataque a un sermón predicado en Granada. La obra se presenta como una defensa del predicador y su sermón, el cual se compara con las cosas más raras que en los últimos tiempos habían llegado a la Corte como «el Gigante, el Enano, los Perros que bailan, los Osos, la mujer de las Barbas, el Sátiro, la Marmota, el Carnero de los ocho cuernos». Leído el sermón en reunión e impugnado por absurdo por los presentes su «defensor» pasa a hacer su «apología»: «Decían, que la entrada de la salutación y todo el pensamiento del "No ha muerto el General: viva"; toma si muere, daca si vive, con aquello de vida y muerte, muerte y vida, era una sarta de retruecanos insulsos, sin agudeza, ni substancia (...) le descubrí, que esto había sido un artificio verdaderamente retórico conque V.R. quiso, sino me engaño dar un susto al P. Vicario General y hacerle creer que aún vivía el Padre Ortega, y que tenía que soltar los sellos y el mando» (74). Serían interminables de mencionar las invectivas del autor, en un estilo similar al del padre Isla. Cierto que muchos predicadores

prestaban bastante atención a su bolsa, incrementada con el pago de los sermones de encargo; fray José R. de Góngora apunta de un sermón dado en Chipiona: «Me valió = 80 reales» (75). Se trataba en estos casos, pues, de satisfacer ante todo el auditorio, aún recurriendo a la condición de fray Gerundio.

En cualquier caso, la extensión de la Imprenta y la mayor ilustración de las clases burguesas obligó al aparato eclesial a redoblar la vigilancia sobre lo impreso. El mismo fray Diego J. de Cádiz comienza sus largísimos sermones —120 págs. y más— con «protestos» justificatorios del uso de términos, como Venerable o Siervo de Dios referidos a un fraile muerto, todavía no aceptados por la jerarquía. Con todo, las imprentas y librerías se prodigaban poco en la Andalucía de aquellos años; v.gr. en el Jerez de finales del siglo XVIII sólo hay «una Imprenta, un Mercader de Libros, un Enquadernador y Trantate en ellos, y otros dos o tres que finalmente se exercitan en este tráfico: proporcionando la inmediación de Cádiz y Sevilla el Sentido de quantas obras se necesitan en esta ciudad» (76). Lo justo para satisfacer a las clases alfabetas y a la administración.

La fenomenología de los grandes predicadores tiene mucho que ver con hechos culturales del estilo del profetismo, no sólo por la más o menos hábil retórica y efectos teatrales, sino por la atracción ejercida sobre las gentes populares. La vida de fray Diego de Cádiz estuvo plagada de las constantes del profetismo: vida austera, denuncia de los pecados públicos, milagros, problemas con los poderes instituidos... Algunos tratadistas creían que el profetismo y la santidad de los predicadores célebres tenían manifestaciones físicas perceptibles por el público, que acrecentaban su «carisma». De fray Diego se decía «que subido en el pulpito para predicar a un auditorio muy crecido, y tratar de los Dogmas mas sagrados de la Religión, delante de muchos impíos y protestantes, se halla cercado de una espesa niebla, que no le dexaba ver ni el tema, no acordara de nada de lo que había meditado y consultado (...). Y por esto luego que baxa del púlpito se postra de rodillas ante el auditorio y pide por Dios que le perdone, que no le delate al Santo Tribunal, por los disparates y errores que decía habar predicado, quando no hubo quien no lo admirase» (77). En el párrafo quedan perfectamente conjugados el fenómeno físico (niebla), la inspiración extra-humana (Espíritu Santo) y la censura (Inquisición). Empero, volvamos a la materialidad: «Con testigos innumerables —escribe el hagiógrafo de fray Ignacio García— está comprobado, que cuando el Siervo Fr. Ignacio predicaba, le humeaba tanto la cabeza, que sobre ella se veía como si fuese una nube (...) la conversión de los pecadores, le encendía el corazón de tal manera, que le subía el fuego a la cabeza, y le hacía evaporar por las comisuras aquel humo que todos veían» (78). Nubes y humos, dignos precedentes del aura que rodearía a los buenos predicadores en el Cielo, al decir de Gabriel de Santa María.

Que las mujeres fueran los principales clientes de los predicadores diariamente, ayer como hoy, parece evidente, y no obstante, los sermones e informaciones que conservamos pertenecen a ocasiones solemnes —cuaremas, acciones de gracias, día del patrón, honras fúnebres—, donde, además, el orador debía ser invitado expresamente para la ocasión, atendiendo a la novedad que recomendaban los preceptistas barrocos y a la fama del mismo. La conversión de los indiferentes y pecadores era el objetivo esperado de las predicaciones excepcionales; de las ceremoniales únicamente se esperaba la reafirmación cíclica de la comunidad. En todas estas ocasiones episódicas que no cotidianas el público solía ser heterogéneo, en cuanto a clase, edad y sexo.

El pueblo, acabado el acto litúrgico, entraba en consideraciones sobre el sermón, criticándolo o exaltándolo, pero casi nunca manteniéndose indiferente. La crítica político-social era del dominio de la plaza pública desde el Barroco: «ese ocuparse de la política

—escribe Maravall— que en el XVI había sido propio de conversaciones y escritos de altos burócratas, letrados, caballeros, cortesanos, personas distinguidas, ahora se ha generalizado, se ha democratizado, ha pasado a ser entendimiento común. La gente habla públicamente y considerándose con capacidad para ello» (79). Menciona Maravall un documento titulado «Diálogo entre cuatro personas viniendo de Sanlúcar de Barrameda a Sevilla...», en el que se vierten opiniones políticas al uso entre el común de la población. Convergían, por consiguiente, una politización progresiva del púlpito y una politización paralela de la plaza pública.

Los sectores más altos e instruidos de las sociedades del XVII al XIX serían los más proclives a las críticas de «contenido» en el terreno específicamente teológico, mientras el pueblo llano, desconocedor de los entresijos de la teología, se mostraba propenso a valorar las «formas», siempre más cercanas a la dramaturgia. Todo mientras la predicación no bajase al terreno que ya le iba siendo propio a todos los sectores sociales: la política. El espacio ambiguo, donde se podían conjugar la religiosidad popular, la denuncia política y la orotodoxia teológica era el profetismo situado en los límites, en la liminalidad que confiere la santidad (80).

Fray Diego José de Cádiz como epígono del profetismo y los curas doceañistas liberales como inicio de la palabra política eclesial: entre ambos hay dos mundo, el del Antiguo Régimen, y el de la Sociedad Moderna. Quitando los curas liberales el discurso eclesial decimonónico se fue haciendo más conservador, al tiempo que avanzaba el ideal progresista, concretado primeramente en el racionalismo y finalmente en el anarquismo-socialismo. Con esto la palabra política, sustraida desde el foro romano a su uso público *serio* —bajo su manifestación festiva sí era conocido en todo el mundo medieval y renacentista: veáse el Carnaval—, es devuelta a la plaza, a la vez que la palabra eclesial se empobrece al eliminar progresivamente su formulaciones más populares: el profetismo y el formalismo teatral.

NOTAS

(1) Marí, A.: *La preceptiva retórica española en el Siglo de Oro*. Gredos, Madrid, 1972, pág. 140.
(2) Ibídem, pág. 128.
(3) Ibídem, pág. 166.
(4) Gabriel de Santa María. *El Predicador Apostólico y obligaciones de su sagrado ministerio*. Sevilla, 1684.
(5) A. Martí, op. cit., pág. 226.
(6) Santa María, G. de: op. cit., pág. 17.
(7) Gavarri, Joseph: *Instrucciones predicables y morales no comunes que deben ser los PP. Predicadores, y Confessores principiantes, y en especial los Missioneros Apostolicos*. Sevilla, 1673.
(8) Santa María, G. de: op. cit., pág. 22.
(9) Deleito y Piñuela, J.: *La vida religiosa española bajo el cuarto Felipe*. Espasa-Calpe, Madrid, 1952, pág. 87.
(10) Señer, Pablo: *El cura instruido, obra, en que se le muestra a cualquier Cura nuevo la obligación que le incumbe, y el cuidado, que ha de poner en cumplirla. Madrid*, 1695, pág. 435.
(11) Santa María, G. de: op. cit., pág. 36.
(12) Padre Isla: *Historia del famoso predicador Fray Gerundio de Campazas*. Ed. Nacional, vol. I, Madrid, 1978, pág. 209.
(13) Domínguez Ortíz, A.: *Sociedad y Estado en el siglo XVIII español*. Ed. Ariel, Barcelona, 1984, 2ª reimpr., pág. 379.

(14) Arana de Varflora, Fermín: *Disertación mathematica sobre la imposibilidad physica de celebrar exactamente el Sto. Sacrificio de la Misa en un solo quarto de hora.* Sevilla, 1775.
(15) Dupanloup, M.: *La predicación popular.* Madrid, 1867, pág. 12.
(16) Ibídem, pág. 54.
(17) Alfonso Mª de Ligorio, S. Alfonso: *Selva de materias predicables* é instructivas, para dar ejercicios à los Sacerdotes... Barcelona, 1857.
(18) Velázquez Gaztelu, F. y Santos A.: *Conil durante el Antiguo Régimen*, en AA.VV. Conil de la Frontera. Diputación de Cádiz, Cádiz, 1988, págs. 72-73.
(19) Alvárez de Toledo, L.I.: *Historia de una conjura.* Diputación de Cádiz, Cádiz, 1985, pág. 81.
(20) *Carta del Padre Gonzalo de Peralta..., a los Superiores y religiosos desta Provincia de Andaluzia, de la muerte, virtudes y ministerios del Padre Pedro de León.* Sevilla, 1632.
(21) *Oración Fúnebre... por Fr. Diego J. de Cádiz ...dixo el Dr. D. Pedro, M. Prieto. En Sevilla, y dió a la luz D. Fco. P. Caamaño, sobrino del Venerable Difunto.* 1802.
(22) *El Imitador de Christo. Oración fúnebre que en las solemnes exequias celebradas por el Ilmo. Cabildo de la Santa Iglesia de Sevilla... por el V.S.D. Dr. Diego J. de Cádiz... con asistencia del ilustre Ayto. y de la exemplar comunidad de religiosos capuchinos, dixo... el Dr. D. Antonio de Vargas,* 1802.
(23) Marocho, S.: *Cosas notables ocurridas en Xeres de la Fra. desde 1647 a 1729.* Larache, 1939.
(24) Estepa, L.: «Notas introductorias», en *Sermones predicables del loco don Amaro.* Mayo de Oro, Madrid, 1987, págs. 109-110.
(25) Ibídem, pág. 96.
(26) Domínguez Ortíz, A.: *Las clases privilegiadas en la España del Antiguo Régimen.* Istmo, Madrid, 1973, pág. 390.
(27) Gutiérrez, Bartolomé: *Año Xericiense. Diario eclesiástico y civil... donde se manifiestan todas las mas Festividades, que con Sermón... se celebran en sus templos.* 1755, pág. 106.
(28) Trillo y Borbón, Juan de: *Tradiciones Jerezanas...* novedades ...Xerez de la Fra. desde el año 1753. Jerez, 1890, págs. 17-18.
(29) Moreno Alonso, J.: *Historia, Leyendas y Fiestas de Xerez de la Fra.* Jerez, 1987, pág. 119.
(30) *Desempeños de el Padre Dios en el pan del Cielo...* Sermón, que predicó el P.M. Fr. Basilio de Sotomayor (redentorista)... en el Monasterio de San Juan Baptista de Religiosos descalços. Xerez, 1649.
(31) P. Isla: op. cit. vol. I, pág. 330.
(32) Deleito y Piñuela, J.: *La mala vida en la España de Felipe IV.* Alianza, Madrid, 1987, pág. 56.
(33) Ortiz de Zúñiga, Diego: *Annales eclesiásticos y seculares de Sevilla.* Madrid, 1677, pág. 613.
(34) Arbiol, Fr. A.: *Epitome de la virtuosa, y evangelica vida del venerable R.P. Fr. Ignacio García,* fundador del Seminario de Misioneros Apostólicos. 1720.
(35) *Sermón... por la conquista de Jerez de la Fra., obtenida por la intercesión de... S. Dionisio Areopagita, predicó... el R.P. Fr. Ramón Rendon.* Jerez, 1830.
(36) «El Guadalete». Jerez, 8 de octubre de 1853, pág. 3.
(37) *Discurso sobre la vida del B.P. Francisco de Borja... predicado en la ciudad de Cádiz, por el P. Gabriel de Castilla.* Xerez, 1625.
(38) El Cura Instruido, op. cit.
(39) Maravall, J.A.: *La cultura del Barroco.* Ariel, Barcelona, 1983, 3ª ed. pág. 482.
(40) *Sermón fúnebre... al P. Fr. Luis de la Concepción..., dezía el P. Fr. Fco. de S. Nicolás.* Sevilla, s.f. ¿1703?
(41) Soto, P. Fco. de:*Sermón predicado en las honras que la noble ciudad de Cádiz hizo... al V.P. Diego Granado....* Xerez, 1632.
(42) Maravall, J.A.: op. cit., pág. 502.
(43) *Oración funebre que en las exequias del Hermano Fr. Joseph Bravo..., dixo el M.R.P. Fray Diego de Saavedra.* Sevilla, 1699.
(44) Agustín, Fr. A. de S.: *Threno Lamentable, cántico fúnebre... por la Muerte de Fray Balthasar Díaz del Valle.* Sevilla, s.f.
(45) Aranda, R.P. Gabriel de:*Historia del Gran Profeta Daniel, repartida en seis sermones para predicar los domingos de Quaresma por las tardes...* Sevilla, 1699.
(46) Santa María, G. de: op. cit. Capítulo IX.

(47) Domínguez Ortiz, A.: Las clases privilegiadas... Op. cit., pág. 391.
(48) Arbiol, Fr. A.: Op. cit., pág. 113.
(49) Ibídem, pág. 125.
(50) Joly, B.: Citado por M. Defourneaux. *La vida cotidiana en la España del Siglo de Oro.* Argos-Vergara, 1983, 2ª ed., pág. 111.
(51) El Imitador de Christo. Op. cit.
(51 bis) Caro Baroja, J.: *Las formas complejas de la vida religiosa (ss. XVI-XVII.* Sarpe, Madrid, 1985, págs. 278-279.
(52) *María Triunfante y Heregia Triunfada, sermón que predicó... Fr. Ignacio Cotiño... En el Festivo, y solemne Octavario... y desagravio de la injuria, que los Hereges hizieron a su sagrada Imagen, en la fortaleza de Calló, en los estados de Flandes.* Sevilla, 1638.
(53) Ortiz de Zúñiga: Op. cit., pág. 613.
(54) *Sermón Penegirico... para celebrar la beatificación del Beato Juan de Ribera, dixo... el M.R.P. Fr. Juan Soto de Jesús María.* Sevilla, 1797, págs. 71-72.
(55) Campuzano, Luis: *Doloroso septenario en honor de la... imagen del Desconsuelo, sita en la Parroquial del Sr. San Mateo de... Xerez...* Cádiz, 1800, págs. 12-13.
(56) Sevilla, R.P. Fray Adrián de: *Sermón de N.S.P.S. Francisco, dixole en el Convento de Sta. Justa y Rufina... de Sevilla...* 1704.
(57) Campo, Lucas: *Sermón contra el luxo y la profanidad en los vestidos y adornos de las mujeres christianas, predicado en la Iglesia catedral de la ciudad de Málaga...* Madrid, 1787
(58) Flores Arroyuelo, F.J.: *El diablo en España.* Alianza, Madrid, 1985, pág. 121.
(59) *Memorial de las Damas Arrepentidas de ser locas al tribunal de las juiciosas, discretas... En cumplimiento de la carta executoria que se les ha notificado a petición de la Modestia. Sacado a la luz D. A. Manuel Ruiz,* Madrid, 1755.
(60) Aguilar Piñal, F.: *Historia de Sevilla. Siglo XVIII.* Universidad. Sevilla, 1982, 2ª ed., pág. 308.
(61) González Alcantud, José A.: «Tarasca, gigantes y cabezudos», en *El Semanero,* Granada, mayo de 1987.
(62) *Sermón fúnebre-histórico-moral que en las solemnes exequias... en sufragio y memoria del... V.P. Andrés Ruiz... con asistencia del Ilmo. Cabildo..., del V. Prior y Clero Secular:... de las Comunidades Religiosas y de Esclarecida Nobleza, predicó Fr. Diego J. de Cádiz. Xerez,* 1798, pág. 34.
(63) *Breve Relación de la vida y martirio de San Emygdio, y de su poderosa intercesión contra los temblores, y terremotos de tierra.* Cádiz, 1755.
(64) Panés y Pabón, Miguel A.: *Relación y observaciones physicas-mathematicas y morales sobre el general Terremoto y la irrupción del mar, del día primero de nov. de 1755.* Puerto de Santa María. 1755.
(65) *Reflexiones cristianas sobre la Epidemia padecida en el Puerto de Santa María desde el día 15 de Agosto hasta el fin de noviembre del año 1800..., dixo el Dr. D. Josef Alonso y Saez.* Cádiz, 1801.
(66) *Oración Sagrada que en la solemne Acción de Gracias que celebró la... Ciudad de Cádiz..., por el beneficio recibido del Todopoderoso en haberles libertado de la epidemia que la ha Afligido desde principios de Agosto, dixo el Sr. D. Manuel de Cos.* Cádiz, 1800.
(67) Barcía, Joseph de: *Despertador Christiano Santoral de varios Sermones de Santos, de Aniversarios de Animas y Honras...* Cádiz, 1694, pág. 340.
(67 bis) Deleito y Piñuela, J.: La vida religiosa... Op. cit., pág. 47.
(68) *Oración cristiana-política... celebrada en la... Colegial, por el M.I. Ayuntamiento de... Jerez... dijo el M.R.P. Fr. Ramón Mª de Fuentes.* Cádiz, 1820, págs. 23-24.
(69) *Sermón del patrocinio de la Santísima Virgen, predicado en... Sanlúcar... por la exaltación al trono... de la Sra. Isabel II... por su Milicia Urbana.* Cádiz, 1834.
(70) *Discurso que se pronunció en la... Colegial de Xerez... en 1820, con motivo de las elecciones del partido de la misma Ciudad, para la instalación de las Cortes Ordinarias, por D. Fco. de P. Orbello.* Cádiz, 1820.
(71) *Sermón predicado en la I. Colegial, por haber resultado ilesos SS.MM. D. Alfonso XIII y Dª Victoria Eugenia.* Jerez, 1908.
(72) Toribio Ruiz, R. Mª: *Xerez: orígenes y leyendas.* CSIC. Jerez, 1987, pág. 55.

(73) Pérez y Pérez, M.: *Sermón de San Dionisio.* Jerez, 1901.
(74) *Apología hecha por un autor incognito, contra el Sermón predicado en las exequias del... General perpetuo de la Religión de S. Juan de Dios, en la Ciudad de Granada, por el M.R.P. Fray Francisco Sotelo* (Al final lo firma en Madrid y en 1772, Don Severino Arrispenxi).
(75) *Sermones inéditos* de Fr. José R. de Góngora, 1830-40. Archivo Municipal de Jerez.
(76) Vinués, Fco.: *Epítome de Algunas antigüedades* (...) *de Xeres de la Fra.* Xerez, 1796.
(77) El Imitador de Christo. Op. cit.
(78) Fr. Arbiol. Op. cit., pág. 123.
(79) Maravall, J.M.: Op. cit., pág. 102.
(80) Turner, V.: *El proceso ritual.* Taurus, Madrid, 1988, pág. 150 y ss.

El Folklore Andaluz. Revista de cultura tradicional. núm. 3 (1989)

ANDALUCIA EN NUESTRAS MENTES: DOS LUGARES EN CONTRASTE SIGUIENDO UN DUELO POETICO VERNACULAR DE FINALES DEL SIGLO XIX

James FERNANDEZ McCLINTOCK
Universidad de Chicago

El espacio no es el medio vago e indeterminado que Kant imaginó. La coordinación espacial consiste esencialmente en una coordinación primaria de material de la experiencia sensual. Para disponer las cosas espacialmente tiene que existir la posibilidad de colocarlas de un modo diferente. Es decir, el espacio no podría ser lo que es si no estuviera dividido y diferenciado. Pero, ¿de dónde vienen esas divisiones?... evidentemente del hecho de que diferentes valores afines han sido atribuidos a diversas regiones.

Emile Durkheim
Las formas elementales de la vida religiosa

Quiero empezar (1) con una pequeña historia que me contaron mis amigos (2) de un pueblo del Valle de Aller en las montañas asturianas en donde hemos estado trabajando —yendo y viniendo al igual que las golondrina como ellos dirían— durante los últimos quince años. La historia es un comentario sobre nuestros continuos desplazamientos —nuestra falta de lugar— y fue provocada al conocer que iba a trasladarme de una universidad a otra, aún cuando no me habían despedido de la primera. Estos campesinos asturianos tienen un fuerte sentido de identidad de lugar y de su propia identidad como algo unido a un lugar; su valle en concreto como lugar en contraste con otros valles de Asturias y Asturias como lugar en contraste con Castilla y la España más allá de sus montañas (3). Cuando ellos cruzan las montañas hacia la meseta central tienen dificultad en localizarse a sí mismos e incluso reconocer que ese inmensa llanura es incluso un lugar. «Se pierde la vista» dicen, porque no hay montaña, la muralla del valle, ni una cascada que entretenga la mirada.

Cuando se supo que iba una vez más a desplazarme, me contaron la historia de «Gorretín colora'o» una especie de duende del folklore asturiano que vivió (y puede que todavía viva) en los recónditos escondrijos de las casas rurales, siendo especialmente activo, y molesto, durante la noche. Aunque alguna vez se comporta de un modo amable, más frecuentemente Gorretín es travieso e incluso malévolo. Un viejo campesino que vivía

solo llegó a estar tan fastidiado con sus ruidos nocturnos, el robo de alimentos y el ordeño de sus vacas mientras dormía, que decidió cambiar de casa y dejar a Gorretín detrás. Pero sabía que tendría que trasladar todo durante el día mientras Gorretín dormía, por lo que se afanó desde muy temprano en ello. Desgraciadamente no se dió mucha prisa ya que sus pertenencias eran pocas. Cuando estaba a punto de terminar, a media tarde, el cura vino a visitarle y preguntarle por la causa de su traslado. En animada charla y bebiendo un vino tras otro, cuando el cura se marchó ya casi había anochecido, por lo que el viejo se apresuró y cargó a la espalda su última pertenencia, una mesilla de noche, cerró la puerta y se echó calle abajo. A mitad de camino de su nueva casa escuchó el picaporte de su mesilla de noche abriéndose con estruendo detrás de él y Gorretín saltó a su espalda y le susurró a su oído: «¡Si tu te vas, voy yo también!». Moraleja: uno no puede escapar de sus demonio.

Ahora un demonio al que no puedo escapar como hispanista es el demonio de Andalucía, un lugar en España con un carácter tan fuerte y dominante que es difícil convencer a los que desconocen sobre la complejidad cultural de Iberia de que esta parte de España y sus características no son las del conjunto de la nación. Yo he tenido problemas para convencer a alguna gente —ciertamente gente con un interés turístico en España— de que la parte de España en la que trabajo, en contraste con Andalucía —y no me voy a referir a qué parte es «la auténtica» (4) —no tiene corridas de toros, no practica el machismo, ni baila flamenco, ni cocina con aceite de oliva, no vigila a las vírgenes, tampoco se enzarza en política de patronazgo, no tiene una gran masa de proletariado rural desposeído, etc. Cuando el público europeo y americano piensa en España, normalmente es Andalucía la que está en su mente.

Cuando consideramos las construcciones de lugar sobre nuestro trabajo, debemos incluir en esa consideración el problema de la tergiversación metonímica, es decir, la manera en que un lugar, que es simplemente una parte de un lugar mucho mayor —ya sea una provincia, una región, o una nación— llega a representar el lugar total, sus problemas particulares llegan a ser percibidos como los problemas del conjunto del lugar. Y esto es verdad incluso cuando, enfocando el problema desde otra perspectiva más consciente, a menudo no estemos de acuerdo en qué lugar es el que representa el conjunto del lugar. Por ejemplo, en un reciente coloquio en honor de la obra de hispanista Michael Kenny, el antropólogo catalán Oriol Pi-Sunyer destacó que la monografía pionera de Kenny, *A Spanish Tapestry* «era un estudio castellano y no español» (5) a pesar de que trataba sobre una provincia del centro y sobre Madrid mismo. En coloquio que siguió, se reconoció que dada la diversidad regional del país sería muy difícil encontrar un lugar en España que pudiera ser admitido como representativo del conjunto nacional y que las definiciones generalistas de lo español eran características de visiones o de ideologías autoritarias de varios tipos, y entre ellas el régimen de Franco.

Hay una interesante cuestión que podemos plantearnos ¿por qué una parte de un lugar, por ejemplo Andalucía, se toma como representativa del lugar total y no otra parte? En el caso español, ¿por qué Galicia, Cataluña o Asturias (6) no han llegado a representar a España de la manera que Andalucía la representa? Hay algunas respuestas obvias pero creo que el análisis de la tergiversación metonímica nos puede ayudar a entender el problema que tenemos delante.

El «demonio» de Andalucía, como le llamo, no es sólo el demonio de la tergiversación metonímica también el demonio que salta desde la tensión entre el norte como lugar y el sur como lugar. La dialéctica norte-sur, como Campbell y Levine han mostrado (7), no es únicamente una dialéctica ibérica o europea sino una dinámica de formación de

identidad etnocéntrica a nivel mundial, con un conjunto comparable y en contraste de valores estereotípicos que se asocian a los dos polos y con una tendencia a la inversión de esos dos valores en el hemisferio sur. Con la intención de ir más allá de las ansiedades y preocupaciones del lugar de origen de uno mismo en la dialéctica norte-sur, cualquier etnógrafo de un lugar del norte que quiera trabajar en el sur (o viceversa) debería recomendársele se informará sobre esos estereotipos latentes cuando se desplaza a un lugar norte o sur, para evitar que entren en su lectura de las características de tal lugar como una confirmación accidental de su identidad norteña o sureña.

Si consideramos esta dinámica norte-sur como una auténtica y generalmente solapada «definición de la situación» en los asuntos humanos, como creo que se debe considerar, podemos comprender por qué dentro de este lugar del sur, que desde la perspectiva de la Europa del Norte y Norteamérica se considera a España, una parte del sur dentro de este lugar tan frecuentemente se toma como representativa del conjunto. El tomar una parte del norte de un lugar del sur, como Cataluña o Galicia, para representar el conjunto podría confundir el claro y simple sentido de la diferencia para confirmar la identidad que se logra con el estereotipo. Ello produciría una disonancia cognitiva. Nosotros los norteamericanos norteños quizá podemos entender esto cuando reflexionamos sobre el hecho de que a lo largo del mundo se nos llama Yankees. Podemos preguntarnos a nosotros mismos por qué un norteamericano del sur, —con todo lo que significa para él o ella la expresión «maldito Yankee»— debería querer ser tratado de Yankee por el resto del mundo. Pero, por supuesto, podría ser disonante el considerarla parte sur como representativa de un lugar del norte... y ser llamado Johny en vez de Yankee. Y por supuesto, cuando uno piensa en Florida, Lousiana, Georgía. Ello supondría una divertida anomalía como cuando John F. Kennedy se refirió a la capital de Washington como una ciudad de eficiencia sureña y encanto norteño.

Pienso que esto es todo lo que se puede decir sobre la dinámica norte-sur en las definiciones humanas de uno mismo y de los otros. Para una mayor y más solida inspiración me gustaría volver a nuestros campesinos asturianos que muestran tal fuerte sentido de lugar como he indicado, y tal fuerte sentido de la diferencia entre la España del norte y la España del sur... concretamente entre Asturias y Andalucía. Esta es una diferencia que está también en sus mentes.

Además con el propósito de turbar nuestros estereotipos sobre España como un lugar del sur, me gustaría examinar un famoso —al menos en Asturias— intercambio poético en lenguas vernaculas (bable asturiano por un lado y sibilino y elíptico andaluz por el otro) en el que aparece el estereotipo de los lugares del norte y el sur. Es una dialectica de lugares norteños y sureños en la Europa del Sur. Recordando nuestro epígrafe, hay diferentes asociaciones de afinidad aquí, —es decir, actitudes tribales hacia regiones— que convergen en una metáfora poética.

Benévolos Dicterios: Andalucía y Asturias

El intercambio poético que tenemos ante nosotros (8), entre Diego Terrero (un andaluz afincado en Asturias, profesor universitario de matemáticas) y el asturiano Teodoro Cuesta (el más conocido poeta en lengua vemácula del siglo XIX, también en ese momento profesor de universidad) tuvo lugar en 1870 en el *Círculo Mercantil e Industrial* de Oviedo. El intercambio empezó con un inicial verso de desafío de Terrero seguido de una respuesta de Cuesta, una respuesta de Terrero y una respuesta final de Cuesta. Este

intercambio fue repetido en 1880 con un poema de cada uno. Por tanto tenemos seis poemas en consideración. Este intercambio pasó a la cultura popular —de la que habría surgido, con toda seguridad— y el panfleto que contenía el intercambio fue reeditado varias veces al final de las últimas dos décadas del siglo. Después se agotó y llego a ser tenido por un clásico, especialmente por la alta consideración que tenían de Cuesta los nuevos bablistas —un grupo interesado en recuperar la lengua vernacular que surge en los años 70—. Vuelve a ser editado en 1977 como parte del renacimiento de la lengua que tiene lugar en esta década.

A pesar de que uno debería ser cauto respecto a que las actitudes expresadas en estos poemas hacia Asturias como lugar y Andalucía como lugar no son propiamente de Asturias y Andalucía en su conjunto —después de todo es la obra de dos profesores de universidad— sin embargo, el hecho de estar trasmitidas en el habla vernacular del campo y que los propios poetas son de origen rural les da una mayor autenticidad rural que lo que sugiere el *milieu* académico en el que tiene lugar el encuentro. En cualquier caso, he escogido estos poemas debido a que ponen de manifiesto las actitudes hacia un lugar y las relaciones entre lugar y carácter. Además nos plantean la cuestión de la representación de lugar de un modo figurativo y coloquial y muestran la transformación de estas ideas en práctica.

Naturalmente los poemas se encuadran en un contexto pre-establecido de actitudes regionales coloquiales y sentido de las diferencias, un conjunto de diferencias con las que se juegan y que seguramente no se inventan. Sin embargo se puede argumentar que los lugares adquieren su carácter en una buena parte gracias a tales coloquialismos, puesto que son también comentarios sobre prácticas que encierran actitudes sobre esas prácticas.

Podemos empezar señalando que la atmósfera que rodeaba la recitación de estos poemas fue de compañerismo y amistosa solidaridad. Por tanto el ataque al carácter, posesiones y acciones del lugar del otro que se expresaba en el intercambio se superaba en un determinado momento por testimonios trascedentes de afectuosa y mutua estimación y sentimientos lisonjeros. Estos sentimientos parece que incluso se fortalecieron por los sarcasmos e insultos en que los participantes se enzarzaron. Por ello parece muy adecuada la frase «benévolos dicterios» que emplea el académico E. Alarcos Llorach en la introducción de la edición de 1977 de este duelo poético (9).

Pero por supuesto los asturianos y al igual los andaluces siempre han sido capaces de sobrepasar, en fundamental benevolencia, las actitudes negativas que surgen de las cualidades en contraste que cada uno ve en el otro y en sus respectivas regiones. Hay una fuerte evidencia, por ejemplo, de las actitudes negativas hacia los andaluces que estaban en Asturias cuando muchos trabajadores de esta procedencia llegaron para ocupar puestos de trabajo en las minas y las industrias de metal y acero a finales de siglo. En el período que aquí examinamos, 1870 a 1880, en la famosa novela de Armando Palacio Valdés, *La aldea perdida* (10) el malvado de la obra es un lascivo minero andaluz de piel oscura quien atenta contra le honor de la rubia heroína en el pozo de una mina abandonada. Pero concretamente en estos versos y generalmente entre hombres y mujeres de buena voluntad, los contrastes de lugar se superan gracias a un sentido de complementaridad. Volvamos a los aspectos específicos de la controversia poética.

Puesto que no puedo ofrecer aquí un análisis completo del argumento, lo que voy a hacer es intentar capturar los estereotipos y no-estereotipos de esos dos lugares, Asturias y Andalucía, según aparecen en los poemas, al igual que el carácter y los comportamientos asociados de la gente que en ellos vive. Puesto que yo mismo he trabajado durante

muchos años en Asturias y tengo sin duda el etnocentrismo secundario del etnógrafo fuertemente implicado en un lugar particular, me gustaría ser cuidadoso en cuanto al manejo de los datos de un modo equilibrado, sin una atención y simpatía desproporcionada hacia el lado asturiano de la disputa. Y por ello, debo decirlo, pienso que el intercambio se dirige en primer lugar a los asturianos y no sólo porque tuvo lugar en territorio asturiano y fue publicado y reeditado allí, sino también porque el intercambio alaba más satisfactoriamente la cultura asturiana del campo, su dialecto y costumbres que la andaluza. Y por supuesto, frente a la castellanización e hispanización de la identidad asturiana (la vieja lucha centro-periferia) en la construcción de la provincia como otro lugar español, es la cultura del campo la que necesita ser celebrada.

En relación al dialecto, por ejemplo, el dialecto andaluz que aparece es más o menos fácil de reconocer como castellano standard, hecho lengua vernácula cambiando la «s» por «z», la «l» por «r» y haciendo desaparecer la «d» y las sílabas finales y otras elipsis; el asturiano emplea el léxico y formas gramaticales del viejo astur-leonés (11), que lo hace difícil de leer para los castellanos. Por tanto esto se convierte en una más auténtica manifestación de identidad asturiana, de su separación u ocupación de un lugar separado, como diría uno, que el dialecto andaluz que tiende a aparecer más como una caricatura teatral del castellano —una visión desgraciadamente muy a menudo adjudicada a los andaluces—. Por ejemplo, he aquí una muestra representativa del dialecto andaluz presentado que muestra estas diferencias de tratamiento. Corresponden a la primera y última parte del primer poema del intercambio.

1870
¿No estiviste hacia Zebiya
alguna vez, camará?
¿Nunca vizte la Girarda
de su hermosa catedrá?
Puez no haz contemplao la torre
que hay mas digna d'admirá,
zi te dejaran caer
de lo maz arto, quizá
tardariaz, y digo poco,
una zemana en bajar.

Y este primer poema en andaluz termina con una observación sobre el dialecto asturiano:

Conque, cayate, compare
y arguna vez vete ayá,
para ver aqueya tierra
que's la glora celestial:
y cierra mu bien er pico,
puez zi te oyen jablá,
t'azeguro que a laos perroz
les zirvez pa merendar.

Para dar un sentido de las dificultades léxicas del asturino, Cuesta hace el siguiente comentario sobre el dialecto andaluz, que viene:

de la tierra del ceceu
y del ronquiu q'apesta
pos pa falar y escusao
remendar a una nuviella

Quizá, por encima de cualquier otra cosa, el lenguaje o dialecto proporciona un sentido de lugar, en todo caso, en la lucha contemporánea asturiana, entre otras de muchas regiones de España, para reestablecer su provincia como un lugar asturiano, es de la mayor importancia la lucha contra la castellanización de su lenguaje es decir, la construcción, y por consiguiente, desplazamiento de su provincia como parte de un lugar castellano (12).

Pero, por supuesto, hay otros marcadores obvios de lo característico de un lugar y de lo esterotípico regional: entre los más importantes se encuentran las tradiciones culinarias y la belleza de las jóvenes. La gente que vuelve de un lugar extranjero suele hacer observaciones sobre la comida y la bebida y sobre la belleza o falta de belleza de sus mujeres, especialmente si los exploradores o viajeros son hombres jóvenes. Este intercambio poético no es diferente y una gran cantidad de sus versos están dedicados a estas envidiosas comparaciones de comida, bebida y mujeres. He aquí al andaluz Terrero elogiando el vivo baile de la s mujeres andaluzas:

Cuando eliges por pareja
arguna moza juncá,
en tocándola er fandango
la veraz pronto zartar,
y direz, ezto no ez baile,
ezto se yama volar.

Y después vuelve a contrastar esta gracia con la pesadez del baile asturiano, puesto que los asturianos a menudo bailan con madreñas:

pero aquí por ezta tierra
que yo llamo esgraciá
con zapatos e maera
loz he vizto yo bailá,
y un tambor con una gaita
que da ganaz e yorá,
ez la muzica zubrime
que acostumbran a tocá.

Cuesta, el asturiano, responde que se habla poco sobre el hecho de que las chicas andaluzas sean guapas. «Las hijas de Eva nacen de todos los tamaños y formas», pero para rostros verdaderamente dulces,

...nunca Uvieo
a dalgún otru pueblo tuvo mieo.
!Q'al son de la guitarra dan carcobos
con tanta gracia, que dexaren bobos
atoos los d"Asturies!

¡Vaya¡ !Vaya!
¡non mos cai por tan poco la babaya!

Si al menos en Málaga —se nos dice— pudiera oirse tocar la gaita a Pinin y el tambor a Jacinto. Su pudieran ver a cuarenta chicas asturianas bailar pensarían que es un sueño. Y sobre todo,

¿Si vieren las gargantas más blanguines
que cuayes o fresques mantequines,
y en ellas el coral
sofriendo agravios
el color envidiado de
sos labios?

Pero el andaluz está demasiado familiarizado con el medio asturiano y sus afliccio-nes regionales para aceptar fácilmente esta orgullosa jactancia, por lo que pregunta,

¿Aonde eztan ezas mujerez
tan guapaz, tan jechiceraz
que tienen una garganta
que'z maz blanca que laz perlaz?
¿Zon ezas que tienen bocio
y qye hay por Mierez y Lena,
toitaz yenaz e coyarez
pataparse las paperez?

Terrero llega a la conclusión de que Cuesta no tiene experiencia del mundo, de otros lugares, y por tanto no conoce lo que es la belleza de las mujeres —es decir la belleza de una piel morena— por lo que encuentra graciosa cualquier cosa. En este punto del argumento, y también en otros, Terreno trata de buscar ventaja en el hecho de haber viajado de lugar en lugar —de hecho está hablando en Asturias y tiene por tanto la ventaja de la comparación mientras que el asturiano como es frecuente, es un provinciano que, debido a no haber salido fuera de su provincia, no tiene como el otro base para juzgar. Su propia localización necesariamente debilita su argumento. Aquí la estrategia de Cuesta es, como veremos, la apropiación del conocimiento de otros lugares (y especialmente de Andalucía) introduciendo en su argumento terceras personas que se ha desplazado de la provincia de una forma u otra.

Pero quizá el argumento más fuerte de identificación regional por el que se dirigen estos dos lugares se refiere a la comida y la bebida. En este punto encontramos, de un modo más llamativo que en el caso de la comparación de pulcritudes, claras diferencias en los dos lugares, al menos en Asturias, puesto que es Cuesta quien introduce el tema del alimento y la saciedad en su primera respuesta a Terrero. Terrero no menciona este tópico a lo largo del intercambio dedicándose en cambio a tratar sobre los magníficos monumentos andaluces, la atmósfera paradisiaca de este lugar, sus bellas danzas y guapas bailarinas y la brava defensa de su honor característica de los hombres andaluces. Pero casi inmediatamente Cuesta recuerda a un amigo que fue a Andalucía y se vio forzado a subsistir de gazpacho, cuyo magro contenido y cruda preparación detallaba así:

Pos ye bono que sepiais
companeru,
que l'primu de Pachón el
llaguereru
q'a tierra de Castiella
foi mas veces
que pares por un rial
te dan de nueces,
estuvo'n esi pueblu tan
numbrao
y por ti nesti sitiu
ponderau,
comiendo cinco meses...
¡pobre Pachu!
lo que comen los paxaros...
¡gaspachu!

Cuesta entonces cuenta como esta comida de pájaros se prepara con pan rancio y más aun, se sierve fría. Y eso le conduce a alabar la cocina local y particularmente su elemento central la «morciella».

...de la morciella
nunca 'l tufu golieron sos
narices.
¡Y sin comer morciella son
felices!

El andaluz podría alabar su modo de vida si en su tierra pudiera poseer un decente plato de judías con tocino y morcilla, pero de hecho Andalucía es una tierra que mata el hambre con comida de pájaros y naranjas baratas.

a Asturies comparallos ye
bobada
pos hasta la Xiralda está
esfamiada.
¿Cual yl pueblu meyor?
Según Reimundo
el xenru de Bastian que
corrió 'l mundo,
«el q'ofrez a la xente mas
fartures
sin andar en monaes ni
'n veyures».
...en esos pueblos que
'l sinor bendiga,
nacen, viven y muerren sin
barriga.

En su respuesta Terrero se refiere a Cuesta como «Tío Morciella» y le señala la pobre comparación que puede hacerse entre el vino de Jerez y la sidra asturiana:

De aquer vino e Jerez,
de aquer delicioso nectar,
¿aonde lo encontraáz tú
en la tierra e la mizeria?
Eze vino e manzanas
ezterrao e la iglezia,
eze que lava laz tripaz,
que no emborracha y
refresca,
te lo guardaz guen amigo,
pa que otro ze lo beba,
que pa enjagá la garganta
ez mejor er aguag fresca.

Puesto que la relativa salubridad de lugares aparece en sus comparaciones, y seguramente en la comparación de otros lugares de España —por supuesto son juicios muy relacinados con la calidad y clase de alimentos de cada lugar—, no es sorprendente que Cuesta responda con un canto de alabanza sobre las saludables consecuencias del consumo de la sidra:

Aquí cuando la salú
pierde 'l home, y la pelleya
está a punto d'entregar co la boquiaa postrera,
lo que se fai ye llevalu
en coche, caballu o yegua
de prisa a Villaviciosa,
la flor, la mapa, la reina
de les villes d'esti mundo;
la que mas llagares cuenta
que garbanzos de Castilla,
ond'al vellu, toi seguru
d'amigos se ve rodiau...
y en una espicha soberbia
cuando aminca la tenaza
el taruquín de madera
y el chorru se ve de sidra
con que la xarras' enllena,
solo con arrecendello
con mirallo tan siquiera,
come com'un tapineru,
sana y contentu se queda.

Hay muchos otros interesantes y vivos intercambios e este duelo poético. En general el andaluz Terrero se enzarza en alabanzas directas sobre su lugar y en críticas no menos directas del medio y las costumbres de Asturias. Cuesta el asturiano suele sin

embargo contar historias sobre paisanos que han ido a Andalucía y se forman sus propias conclusiones, o cuenta la historieta del rey maleducado cuyas orgullosas baladronadas, como las de los andaluces, le impide reconocer las cosas buenas que hay fuera de su reino. Esta tendencia a exagerar es más marcada en la voz andaluza —y por cierto, esta asociación es un estereotipo del carácter andaluz— mientras que la voz asturiana está llena de la cualidad rural de lo más terreno y primario lo que es una nota estereotípica a menudo dedicada a la gente asturiana.

La Trascendencia del Lugar

Hay un curioso añadido de Terrero y Cuesta que aparece en la primera edición del intercambio en 1871, y desaparece después, en el que los dos trascienden los antagonismos e insultos intercambios. El primer verso corto es de Terreno y la respuesta de Cuesta:

¡Compare, por vida mia
zin motivo hemos reñío
pues siempre hermana jan sío
Andalucía y Asturias!
Vengan los cinco.

Ahí van
con mucho gusto, compadre;
pos si España ye la madre
hermanos nuestros serán.

La trascendencia se logra, como suele ocurrir, por preferencia a una identidad nacional desbordante y superordinaria y por la metáfora de la familia nacional. Como dice el proverbio, «¿Dónde está el lugar que tiene que alojarte cuando te presentas? ¡El lugar de la familia!. Esta trascendencia de rivalidad fraternal entre Asturias y Andalucía prefigura el intercambio siguiente diez años después, en 1981, que, igual de rencoroso y pendenciero que el primer intercambio, está condicionado como el primero por una rebosante solidaridad familiar. Por ejemplo, en medio de los insultos aparece frecuentemente la expresión del interés por la salud del oponente poético de uno y su familia.

El primer intercambio de insultos parece haber sido de un tono lo suficientemente benevolente para haber creado más que destruido la solidaridad de los dos poetas de provincia, conduciendo finalmente hacia un sentido de complementaridad de la diferencia regional dentro de la gran familia de las culturas españolas. Puede haber parecido demasiado simple la dicotomía planteada por Henry Maine sobre el territorio (o localidad) y el parentesco como las dos fuentes básicas de la organización de los grupos, pero la dicotomía apunta hacia una transformación fundamental que tiene lugar en la poesía —en estos «benévolos dicterios»— desde los lazos de localidad que separan a los lazos de desbordante solidaridad del parentesco español. La transformación de lugar en otras modalidades de experiencia merece de hecho una discusión más amplia.

Discusión

El problema es el siguiente: ¿Cómo podemos hablar sobre lugar y que tiene que ver esta charla con nuestra comprensión de un lugar en relación con otro lugar, y más aún, que tiene que ver nuestra charla con la división o la solidaridad humana? Podemos hablar en primer lugar sobre el clima y el paisaje de un lugar y de esto hay algo en nuestro intercambio poético. Pero aún más eficaz y más frecuente es la charla sobre las costumbres de la gente de un lugar y esto en gran parte es lo que ocurre en la poesía que tenemos delante. En efecto, estas costumbres de comer, hablar, bailar y cantar, beber y adquirir posesiones vienen a representar el lugar y sus significativas, aunque limitadas, metáforas. Estas representan modos de hablar sobre un lugar en otros términos. Del mismo modo que un lugar o localidad se transforma en parentesco, también puede transformarse en hábitos alimenticios o apariencia personal y de ahí, por tanto, que cuando pensamos acerca de un lugar esas son las cosas que tendemos a evocar además de, o en vez de —en relación a Andalucía— los olivos, Sierra Morena, el Guadalquivir o el calor en verano.

Por tanto una manera metafórica de hablar de un lugar tal como la que vemos en este intercambio poético llega a transformarse en un conjunto de actitudes y prácticas adaptadas a un lugar y sus habitantes. Nosotros llegamos a entender un lugar en estos términos y consecuentemente desarrollamos sentimientos de solidaridad o de división hacia este lugar y sus gentes. La metáfora se transforma en metonímia, como se suele decir. Lo que es un modo figurativo de hablar sobre un lugar se transforma en una parte del lugar. En el intercambio poético aquí analizado, la división implicita en este género poético es trascendida por un emergente sentido de la complementaridad y de la identificación familiar. La poesía, en cualquier caso, está más cerca de la praxis de lo que muchos imaginan.

Conclusión: Lugares Comunes, Lugares Propios, Lugares en Contraste y Lugares Complementarios

En su *Retórica*, Aristóteles plantea la distinción entre lugares comunes y lugares propio. En el primer caso asumimos equivocadamente que lo que es sentido para nosotros es aplicable universalmente a materias de hecho bastante poco relacionadas o distantes. Podríamos decir que desplazamos lo que tomamos como verdadero de nuestra experiencia en un lugar a otro lugar bastante diferente. Por otro lado, el lugar propio es un argumento basado en proposiciones especialmente adaptadas a grupos particulares o clases de cosas dentro de su lugar —es el argumento de un lugar específico. Una gran cantidad del esfuerzo antropológico —y quizá todo— yace en nuestra propia formación y la de nuestros lectores para movernos desde lugares comunes hacia lugares propios en el estudio de otros en otros lugares. Y una gran cantidad de este esfuerzo proviene de qué y cuánto de lo que conocemos en un lugar puede trasladarse a otro lugar y cuanto es propio de ese lugar. La distinción etic-emic es solamente una de las formas más recientes de este debate.

Así pues se puede apreciar lo antigua que es la consciencia de la fuerza de lugar y los azares del desplazamiento. Pero Aristóteles no contempló el problema particular con el que estamos luchando aquí, lo que podríamos llamar el lugar de contraste, que es la tendencia por la que otro lugar pasa ser percibido y comprendido necesita ser contrastado con nuestro propio lugar. La «necesidad» aquí, recordando nuestro epígrafe de Durkheim, yace en la dinámica de la identidad unida a la relación entre lugares o regiones que fueron

considerados en contraste de afinidad. Es decir, no entenderemos bien un lugar —lugar con el que estamos asociados— a menos que encontremos otro lugar que mantenga algún tipo de contraste de afinidad o diferencia con el primero.

El argumento del duelo poético que hemos examinado es un argumento de lugares en contraste. Es desagradable el hecho de que este argumento es frecuentemente envidioso y que nos fuerza a seleccionar una parte del todo de otro lugar para representar el conjunto de ese lugar porque esa parte contrasta mejor con nuestro propio lugar. Entonces por tanto cuanto la conducta humana está asociada con el lugar logramos, mediante el lugar en contraste, la localización de la humana condición, según nos indica muy adecuadamente Appadurai (13). Es decir, en vez de contemplar la condición humana desde una perspectiva universal y rastrear sus diversas expresiones en cada lugar, tendemos a asignar, a menudo de un modo peyorativo, ciertos aspectos de la condición humana a ciertos lugares y reservamos otros aspectos más positivos para otros lugares, a menudo nuestros propios lugares.

Sea como sea, nuestro examen de este duelo poético nos permite contemplar un estilo de argumento que podríamos llamar *lugar complementario*. Este es el estilo de argumento hacia el que se mueve nuestro intercambio poético. En su mayor parte, el argumento de este duelo es una celebración de la identidad local por medio del lugar de contraste, pero en la coda del primer intercambio y en el segundo intercambio diez años después encontramos una mayor tendencia hacia el argumento del lugar complementario; un sentido que no es estrictamente de localización de la condición humana sino del papel necesario de cada lugar en el cumplimiento de la condición humana y, en último extremo, la imposibilidad de definir la condición humana sin tomar en cuenta la contribución de cada lugar. Este argumento que considera el conocimiento de la condición humana como algo emergente, como una comprensión sintética desde el estudio de muchos lugares (14), me parece que es, muy sencillamente, el estilo de argumentación antropológica por excelencia.

(Traducción de María Cátedra)

NOTAS

(1) Agradecimientos. Carmelo Lisón ha escrito con mucha perspicacia sobre diferencias regionales en España por lo que expreso mi deuda hacia él en este ensayo.

(2) Esta historia me fue relatada muy recientemente con el didáctico propósito de mi instrucción moral por el doctor Joaquín Fernández García, de Escoblo y Felechosa, en enero de 1986.

(3) He escrito en algún lugar sobre este sentido de lugar y su alabanza en la canción asturiana al igual que sobre las asociaciones silogísticas que aparecen en estas canciones sobre la identificación de uno mismo con el lugar (Fernández 1979). Debido al hecho de que estas gentes tienen un conocimiento tan minucioso de las distintas partes de su lugar y que los sucesos ocurridos en esos lugares locales están tan ligados a sus sentidos de la comunidad moral o amoral —e igualmente unidos a su habilidad de mantener la comunidad moral que forman— creo que podrían considerar en cierto sentido como inmorales mis desplazamientos. Un perspicaz análisis de la relación de la comunidad moral y la capacidad de contar historias acerca de las relaciones humanas en lugares concretos aparecen en Basso (1984). Este es un análisis de la localización de la imaginación moral y por tanto del orden moral que se logra con ello. Véase Fernández (1983a) sobre la transformación del espacio no evocativo en espacio sagrado.

(4) Me gustaría aclarar que soy un admirador de la cultura andaluza y que al haber crecido en el mundo septentrional encuentro atractivo y relevante ese medio y la cultura cuya representatividad ha hecho una distintiva e importante contribución a la cultura española en general.

(5) Michael Kenny first went to Spain in the period when the dictatorship was very much in place, and it is also pertinent to note that his entry into iberian anthropology was via Castille: indeed, he never disputed that his «tapestry» was more properly Castillian than Spanish» (Pi-Sunyer 1986).

(6) Puesto que Asturias fue una de las pocas partes de España que no fue conquistada por los moros y la provincia donde comenzó la reconquista de la peninsula, es comprensible que los asturianos digan «Asturias es España; lo demás tierra conquistada».

(7) En su discución sobre el modelo norte-sur en los estereotipos inter-étnicos (1968:162). Ellos dan como causa de estas diferenciaciones norte-sur «temperament differences in regions caused by ... internal migration inhaced by environmentally produced differences and by the absolutistically polar reification of directional differences of small degree». Las imágenes propias recurrentes y los estereotipos ajenos son los siguientes:

Los del Norte se ven a si mismos:
1. De carácter fuerte
2. Militarmente poderosos
3. Económicamente vigorosos
4. Buenos organizadores
5. Trabajadores e industriosos
6. Dignos de confianza
7. Masculinos
8. Serios
9. Ahorradores

Los del Sur se consideran:
1. Elocuentes
2. Artísticos
3. Socialmente refinados
4. Pacientes
5. Listos e inteligentes
6. Condescendientes
7. Agraciados
8. Afables
9. Generosos

Los del Sur ven a los del Norte:
1. Económicamente poderosos
2. Militarmente poderosos
3. Trabajadores
4. Físicamente fuertes
5. Lentos y pesados
6. Rudos y sucios
7. Egocéntricos
8. Tacaños
9. Pesimistas
10. Duros de corazón
11. Serios
12. Estúpidos
13. Fanáticos

Los del Norte ven a los del Sur:
1. Económicamente débiles
2. Militarmente débiles
3. Holgazanes
4. Débiles
5. Rápidos y ligeros
6. Amistosos y pegajosos
7. Poco fiables
8. Manirrotos
9. Optimistas
10. Blandos de corazón
11. Taimados
12. Listos
13. Pusilámines, serviles

(7) Estos retos populares entre pueblos, jurisdicciones, provincias o regiones es un género bien conocido en España como «desafíos» del tipo de, por ejemplo, «Que tiene Sevilla que no tiene Granada». En las Zarzuelas estas contiendas provinciales o regionales son frecuentes como en *La patria chica* de Serafín y Joaquín Alvarez Quintero. Los amantes y protagonistas, bailarines populares, Pastora y Mariano, han encallado en París. La primera es de Andalucía y el segundo de Aragón y ambos se cortejan cantando las virtudes de sus respectivas regiones. Debo esta referencia a Dorothy Noyes quien me comunica que la resolución armónica que vemos tanto en *La patria chica* como en el intercambio Asturias-Andalucía probablemente es más convincente en este contexto costumbrista sentimental de las Zarzuelas, especialmente porque éstas fueron para el público de Madrid.

(9) Terrero y Cuesta (1977:8).

(10) Palacio Valdés (1946).

(11) El lenguaje asturiano o dialecto usado por Cuesta en este poema es la forma evolucionada del viejo lenguaje astur-leonés que se hablaba en la corte asturiana y en el campo desde el siglo VIII al XI, en la reconquista de la península, cuando el centro de poder cristiano y la corte

estaban situados o en Oviedo o en León. El astur-leonés fue reemplazo por castellano, otro lenguaje romance en el siglo XII (Menéndez Pidal 1962).

(12) En la última década y media ha habido una gran cantidad de publicaciones en Asturias sobre este renacimiento del lenguaje. Para una discusión sobre el lenguaje del lugar y del lugar del lenguaje, véase Fernández, «The Territorialty Words» (1986:130-156).

(13) Ver Appadural (2986-359) y también mi discusión del mismo tema (1983b: 165-173).

(14) Véase a Needham (1978) en su argumentación de que el estudio de la condición humana exige una perspectiva pancultural y que de hecho lo que estudiamos son expresiones locales y necesariamente expresiones parciales de conjuntos transcendentes y sintéticos.

BIBLIOGRAFIA

Appadurai, Arjun: «Theory in Anthopology: Center and Periphrey». *Comparative Studies in Society and History*. 1986. 28 (2): 356-361.

Basso, K.: «Stalking with Stories, Places and Moral Narratives among the Westem Apache». En *Text, Play, and Story: Construction and Reconstruction of Self and Society*. 1984. E. Bruner, ed. pp. 19-55. Washington, DC: American Ethnological Society.

Campbell, D. y Levine, R.: *Ethnocentriam: Theories of Conflict, Ethnic Attitudes, and Group Behavior*. 1968. New York: John Wiley.

Fernández, Jame W.: «Sylogisms of Association: Some Modem Extensiones of Asturian Deepsong». In *Folklore in the Modern World*. 1979. Richard Dorson, ed. pág. 173-206. The Hague: Mouton.

«Emergence and Convergence in some African Sacred Places». En *Place: Experience and Symbol*. 1983a. Miles Richardson, ed. pág. 41-42. Geoscience and Man, Vol. 24.

«Conciousness and Class in Southem Spain». *American Ethnologist*. 1983b. 10 (1):165-173.

«Lexical Fields and Some Movements About, Within and Between Them». En *Persuasions and Perfomances: The Play of Tropes in Culture*. 1986, págs. 130-156. Bloomington: Indiana University Press.

Menéndez Pidal, Ramón: *El dialecto leonés*. 1962. Oviedo: IDEA.

Needham, R.: *Primordial Characters*. 1978. Charlottesville: University of Virginia Press.

Palacio Valdés, Armando: *La aldea perdida*. 1946. Madrid: Espasa Calpe.

Pi-Sunyer, O.: «Town, Country, and Nation: Studying Culture and Politics in Catalonia». Paper delivered at the Michael Kenny Session, AAA Annual Meeting, Philadelphia.

Terrero, Diego y Cuesta, Teodoro: *Andalucía y Asturias: polémica en andaluz y bable*. 1977. Prólogo de Emilio Alarcos Llorach. Gijón. Biblioteca Popular Asturiana.

MISCELANEA

JULIAN PITT-RIVERS, ANDALUCIA Y ETNOGRAFIA. UNA PERSPECTIVA PERSONAL

Henk DRIESSEN
Universidad de Nimega (Países Bajos)

I

Hace treinta y cinco años Julian Pitt-Rivers introdujo España dentro del campo visual de la antropología angloamericana. Si bien su obra es variada y extensa, su nombre principalmente se asocia con *The People of the Sierra*. Esto no es sorprendente ya que este libro goza de gran fama fuera del círculo de especialistas regionales e incluso fuera de la antropología cultural. Sobre todo la segunda edición se viene utilizando frecuentemente en cursos de introducción en la antropología, en los que participan estudiantes de otras disciplinas. Por otra parte, el libro se ha reseñado, citado, elogiado y criticado con mucha frecuencia en la literatura especial sobre España y la región mediterránea, que ha experimentado un desarrollo enorme en los últimos veinte años. En suma, su monografía andaluza se puede considerar como un monumento, no sólo de la etnografía de Andalucía sino también de la antropología cultural.

En una aportación a un *Festschrift* es de uso general que se enfoque los aspectos personales de la práctica científica, hecho que en otros géneros científicos permanece deliberadamente periférico. Pues, la antropología está estrechamente enlazada con la vida, *carrera*, la personalidad, encuentros personales y el contexto socio-cultural de sus cultivadores. Son todos factores imponderables que influyen esencialmente en la formación teórica. Precisamente en la etnografía, en la que el trabajo de campo consiste tanto en estrategia investigativa como en rito de iniciación y foco de identidad, la experiencia personal desempeña un papel importante. En esta aportación quisiera, por lo tanto, conceder prioridad a mi propio recuerdo de la obra y la persona de Julian Pitt-Rivers, por encima de una profunda exposición teórica (1).

II

Cuando Julian Pitt-Rivers realizó sus investigaciones entre 1949 y 1952 en Andalucía, la antropología cultural y social generalmente aún se consideraba como el estudio por excelencia de sociedades tribales. La dicotomía «primitivo»/«civilizado» determinaba la distribución de trabajo entre la historia y la sociología por una parte y la antropología por otra, mientras el folklorismo ocupaba una posición intermedia con el estudio de los propios «primitivos» de Europa.

Hacia 1950 Evans-Pritchard, el maestro de Pitt-Rivers, era uno de los pocos antropólogos británicos que comprendía que Gran Bretaña se encontraba en vísperas de la decadencia de su imperio colonial y que la antropología se dedicaría progresivamente a lo que en aquel entonces se denominaba «sociedades complejas y civilizadas». Por este motivo Evans-Pritchard propagaba el trabajo de campo en el territorio mediterráneo, bien que el Instituto en Oxford permanecía casi exclusivamente orientado hacia la etnografía africana al sur del Sahara. Pitt-Rivers halló los conceptos y modelos que aplicó a la vida social de Grazalema sobre todo en la obra de los sociólogos Tönnies, Simmel y MacIver, aunque su libro claramente evoca al funcionalismo estructural británico. Por otra parte es notable que Pitt-Rivers no haga ninguna referencia de la obra de Conrad Arensberg, quien a principios de los años treinta realizó cierto trabajo de campo en un pueblo irlandés y cuya monografía por muchos aspectos es comparable con su propio estudio de comunidad.

George Foster, otro pionero anglo-hablante de la etnografía de España, realizó entre octubre de 1948 y septiembre de 1950 varios viajes por España a fin de coleccionar material folklórico para su estudio del patrimonio hispano-cultural de América Latina. Colaboró estrechamente con Julio Caro Baroja, el *verdadero* pionero de la etnografía española que en aquel entonces era el director del *Museo del Pueblo Español*. A diferencia de muchos de los posteriores investigadores anglo-americanos, Foster y Pitt-Rivers estaban muy al corriente de la historia cultural de España, la literatura y la tradicción autóctona de la investigación folklórica, geográfica e histórica, de lo que incluso hacen referencia en sus publicaciones. En la tendencia de los «Europeistas» y «Mediterranistas» que dan comienzo a la antropología de Europa y del territorio mediterráneo en 1954 con la publicación de *The People of the Sierra* (2), hay, tal vez involuntariamente, cierta actitud patrocinadora ante el objeto de investigación.

A pesar de toda la crítica, en gran parte justificada, ante *The People of the Sierra*, el libro continúa siendo una monografía clásica y un monumento de la etnografía andaluza. El libro es en varios aspectos ejemplar. En primer lugar es por supuesto un primoroso ejemplo de proyecto estructural-funcionalista para un estudio rural, un género que se maduró en el período entre 1920 y 1950. La comunidad local se presenta como una *moral community* relativamente homogénea; la cohesión de la estructura social radica en normas y valores comunes que obtienen interés especial en la descripción y los análisis; a pesar de que no se desatiende completamente los conflictos y tensiones, la comunidad sin embargo se describe a base de un modelo armónico; la descripción pretende ser holística; falta una perspectiva comparativa; la descripción es atemporal y la comunidad se sitúa en un presente estacionario; la tendencia del texto es realística y objetiva; el parte etnográfico es enteramente depurado de elementos personales, de la experiencia subjetiva del investigador. El libro sigue conservando su valor como documento ejemplar de la historiografía etnográfica.

La monografía de Pitt-Rivers también contiene cierta incitación a una aproximación más dinámica, que fue elaborada más concretamente por investigadores posteriores. A despecho de su juicio de que la historia es el campo de los historiadores, Pitt-Rivers no obstante da muestras de cierta noción histórica, por esquemática y marginal que sea. Además figura la noción de que la estructura social de una comunidad local no se puede concebir fuera del contexto regional y nacional. En tercer lugar, el libro hizo funciones de catalizador para investigaciones posteriores en Europa y en el territorio mediterráneo. Los temas centrales del libro —las relaciones entre la comunidad local y el estado, el patronazgo, honor y vergüenza— ocuparon un puesto prominente en la etnografía naciente de Europa y el territorio mediterráneo. A pesar del hecho de que el concepto que Pitt-Rivers

ha elaborado de comunidad rural, es parcial, perspectivista y en parte anticuado, el libro sin embargo sigue conservando su valor como documento histórico de Andalucía.

The People of the Sierra es por lo tanto ejemplar en el propio sentido de la palabra: un ejemplo que en varios aspectos aún viene siendo digno de imitación. La influencia de Pitt-Rivers en cuanto al desarrollo del interés mediterráneo en la antropología neerlandesa se destaca de forma evidente. Se trata pues de una influencia que se puede trazar en la obra de Jeremy Boissevain, su alumno Anton Blok y en mi propia obra. En calidad de estudiante de Blok entré en 1973 por primera vez en contacto con la obra de Pitt-Rivers. Gracias al carácter de su monografía andaluza me entusiasmé por una investigación de licenciatura en España. En el verano de 1974 realizé trabajo de campo en un pueblo de 800 habitantes en el norte de la provincia de Córdoba. El tema de investigación se concentraba en los efectos de la emigración y reemigración en la estructura de poder local. Aparte de *The People of the Sierra* formaron los estudios de Gerald Brenan, Juan Martínez Alier, Edward Malefakis y Anton Blok una sustancial fuente de inspiración. Particularmente el estudio *La estabilidad del latifundismo* de Martínez Alier resultó una eminente ampliación y corrección ante la monografía de Pitt-Rivers. La Andalucía que conocí durante mi primera investigación tenía más semejanza con la imagen que Martínez Alier esbozó de la Andalucía rural, que con la de Pitt-Rivers. Naturalmente se habían producido en los años cincuenta y sesenta cambios muy drásticos en Andalucía: el éxodo rural masivo, la mecanización de la agricultura y la comunicación, la expansión enorme de la industria de construcción y turística, el nacimiento de una nueva clase media, la elevación del nivel de vida, el descenso del analfabetismo, y el desarrollo de la oposición política ilegal. No obstante reconocí también mucho del concepto de Andalucía de Pitt-Rivers: el ethos de la patria chica, la oposición entre vecinos y forasteros, la preocupación por la hombría y la vergüenza, la actitud ambivalente ante los gitanos, los relatos tradicionales bandoleros, el uso del apodo, el estilo de vida de los señoritos, etc.

Incluso durante mi investigación doctoral, entre marzo de 1977 y abril de 1978, en cuanto al ethos urbano de pueblos en la campiña de Córdoba, volví a leer frecuentemente pasajes de *The People of the Sierra*. Por muchos años me he valido con gratitud del libro, tanto en cursos de introducción en la antropología cultural como en clases magistrales sobre la etnografía del territorio mediterráneo; ocasiones en que se hacía notar eminentemente el encanto del libro entre los estudiantes. Esto concierne asimismo a *The Fate of Shechem*, especialmente los ensayos sobre la hospitalidad y el honor. Por lo demás en esta colección de ensayos, en la que Pitt-Rivers hace uso frecuente de su primera materia andaluza, se evidencia claramente su actitud porfiada e independiente en la antropología contemporánea. Su exploración de las raíces del honor en el territorio mediterráneo ya no entra adecuadamente en la antropología cultural contemporánea. La investigación del origen de instituciones culturales ya prácticamente ha desaparecido del programa investigativo de la antropología.

III

Mi primer encuentro con Pitt-Rivers coincidió en diciembre de 1979 con una gran conferencia internacional en Amsterdam sobre la religión y los movimientos religiosos en el territorio mediterráneo. John Davis, que un año antes había sido profesor visitante del Centro Antropológico-Sociológico de la Universidad de Amsterdam, fue el que tomó la iniciativa de celebrar este congreso. La finalidad del congreso consistía en suplir un vacío

importante en la etnografía mediterránea. Pertenecíamos a la sesión de Europa meridional bajo la presidencia de Eric Wolf. Pitt-Rivers emanaba la autoconfidencia relajante y la condescencia amable de una *éminence grise*, mientras que yo mismo mostraba la autoconciencia y nerviosismo de un principiante (fue mi primera aparición ante un foro internacional).

La aportación de Julian Pitt-Rivers consistía en un ensayo de cinco páginas titulado «Religión and Anti-Religion: The Rise and Decline of Millenarian Anarchism». Este escrito, presentado en calidad de una sinopsis de un estudio más extenso, en realidad no añadió nada a las observaciones sobre el fenómeno del anarquismo rural, que figuran en el prólogo de la segunda edición de *The People of the Sierra*; y queda, que yo sepa, aún por elaborar y publicar. Es cierto que planteó algunas importantes cuestiones teóricas, como la relación entre la religión y su práctica por una parte y la estructura social por otra, pero no profundizó más en ello. De nuevo se refirió a su material sobre el anarquismo («which I learned about from elderly members of traditional anarchist families») sin revelar nada de ello. La vieja promesa de dedicar un estudio particular a la cuestión de anarquismo y religión queda por lo tanto aún por cumplir. Durante la discusión le agredí vehementemente en cuanto a su juicio sobre la estructura social y su concepto del anarquismo milenario, referiéndole a, entre otros, la obra de Roderick Aya y Temma Kaplan. Recuerdo que me desilusionó bastante el hecho que Pitt-Rivers no sólo negara la crítica ante su libro sino que además apenas diera muestras de estar al alcance de la literatura después de *The People of the Sierra*.

Una de las escasas veces que participó en las discusiones de la conferencia fue con motivo del discurso de Anton Blok sobre el simbolismo animal en el código de honor mediterráneo. Pitt-Rivers estaba en profunda discrepancia con Blok sobre la tesis de éste, que los cuernos del cornudo indican al chivo en oposición con el carnero. Recuerdo que, durante el discurso de Blok, Pitt-Rivers se descalzó demostrativamente un zapato para inspeccionarlo detenidamente sobre la mesa. ¿Expresaba de este modo su indiferencia ante la exposición sobre honor y deshonor, una temática de la que él mismo se consideraba por excelencia el experto? ¿O correspondía con este comportamiento a la imagen del inglés excéntrico de *upper class*?

Aproximadamente 8 años más tarde me encontré de nuevo con Pitt-Rivers; esta vez en Sevilla, en el corazón de nuestro territorio de investigación, durante el «Primer encuentro sobre Religiosidad Popular». El tema de la religión popular se había popularizado entretanto inmensamente entre antropólogos, historiadores, folkloristas y literatos. Particularmente el primer día ví como jóvenes etnógrafos españoles rodeaban a Pitt-Rivers como un verdadero corifeo; los fotógrafos estaban sin parar en danza para registrar el encuentro entre el pionero/totem y la generación más joven de los etnógrafos autóctonos. Volvió a sorprenderme su estatura recta y esbelta y su impresión aristocrática que también debió imponer a sus informantes de Grazalema. Su discurso sobre la gracia como concepto clave de la teología popular de Andalucía apenas obtuvo alguna estimación, como se evidenció después en conversaciones con jóvenes antropólogos andaluces.

El último día de la conferencia Pitt-Rivers andaba algo perdido entre los numerosos congresistas (¿un peregrino profesional?). Antes, durante y después de la actuación del grupo Auroreros de Arriate, que nos impresionó mucho a ambos, entramos en conversación sobre la música popular, el toreo y la pintura española. En un cierto momento observó de paso: «Temo que Anton Blok se ha dejado engañar por sus informantes sicilianos», a modo de una reacción definitiva ante la discusión inconclusa sobre la simbólica de los cuernos en el código de honor mediterráneo de hace años. Esto también es típicamente Julian Pitt-Rivers.

IV

Tanto Andalucía como la antropología cultural han experimentado los últimos treinta años modificaciones radicales. Desde los años sesenta continuamente hay cuestión de una crisis de conciencia y autoridad en la antropología. El tipo de etnografía del cual *The People of the Sierra* es un exponente está más que nunca a discusión (3). ¿En qué se basa la autoridad de la etnografía? ¿Es posible describir otras culturas aparte de la cultura del investigador? ¿Cómo se realizan los datos y textos etnográficos? ¿Qué medios retóricos desempeñan en esto un papel? ¿Quién tiene la palabra en las etnografía? ¿Qué cualidad tienen los informantes? ¿A quién se dirige el etnógrafo en sus escritos. ¿Qué condiciones políticas e ideológicas tiene la etnografía? ¿De qué cualidades literarias consiste una etnografía? Esto son preguntas de las que los antropólogos de la generación de Julian Pitt-Rivers probablemente ya no se ocuparán. Su obra está aún embuida en toda clase de dicotomías en boga, como personal/científico, hecho/ficción, ciencia/arte, objetivo/subjetivo, verdad/ideología y distancia/envolvimiento, que generaciones más jóvenes de antropólogos ponen cada vez más en cuestión.

The People of the Sierra es un monólogo sobre una comunidad andaluza escrita por un hombre del norte. Un desarrollo importante e interesante que se produce después de la aparición de la segunda edición del libro y la traducción española consiste en que los etnógrafos autóctonos comienza a replicar en grado progresivo (4), entran pues en diálogo no sólo con sus propios paisanos sino también con sus colegas del norte. De este modo se interrumpe el monólogo que en el fondo radicaba en la desigualdad de poder entre el norte y el sur. Con ello quisiera anotar que las generaciones más jóvenes de etnógrafos andaluces inevitablemente van a verse enfrentadas con las preguntas sobredichas. Uno de los modos en que ellos pueden compenetrarse con estas preguntas consiste en la deconstrucción de monografías sobre Andalucía, no únicamente producto del norte como *The People of the Sierra* sino también etnografías autóctonas como *Cultura e Historia de Grazalema*.

NOTAS

(1) Véase Driessen (1981) para una exposición teórica sobre la etnografía de Andalucía.
(2) Véase por ejemplo Boissevain (1979:81).
(3) Me refiero particularmente al nacimiento de la etnografía experimental de los años ochenta. Véase, entre otros, Clifford (1988).
(4) Un buen ejemplo es el libro de Serrán Pagán (1984) y la obra de Isidoro Moreno.

BIBLIOGRAFIA

Arensberg, C.: *The Irish Countryman. An Anthropological Study*. 1959 (1937). Gloucester (Mass.): Peter Smith.

Aya, R.: The Missed Revolution: «The Fate of Rural Rebels in Sicily and Southern Spain 1840-1950». *Papers on European and Mediterranean Societies*. 1975. 3. Amsterdam: A.S.C. Universiteit van Amsterdam.

Blok, A.: *The Mafia of a Sicilian Village 1860-1960; A Study in Violent Peasant Entrepreneurs*. New York: Harper Torchbooks.

Boissevain, J.: «Towards a Social Anthropology of the Mediterranean», *Current Anthropology*. 1979. 20, 81-93.

Brenan, G.: *The Spanish Labyrinth: An Account of the Social and Political Background of the Civil War*. 1971. Cambridge: Cambridge University Press.

Clifford, J.: *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. 1988. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.

Driessen, H.: «Anthropologists in Andalusia: The Use of Comparison and History», *Man*. 1981. 16, 451-463.

Foster, G.: *Culture and Conquest. America's Spanish Heritage*. 1960. New York: Wenner-Grenn Publications in Anthropology.

Kaplan, T.: *Anarchists of Andalusia, 1868-1903*. 1977. Princeton: Princenton University Press.

Malefakis, E.: *Agrarian Reform and Peasant Revolution in Spain: The Origins of the Civil War*. 1970. New Haven: Yale University Press.

Martínez Alier, J.: *La estabilidad del latifundismo*. 1968. Paris: Ruedo Ibérico.

Moreno Navarro, I.: «La antropología en Andalucía: desarrollo histórico y estado actual de las investigaciones», *EtHica*. 1971. 1, 109-144.

Pitt-Rivers, J.: *The People of the Sierra*. 1971. Sec. ed. Chicago: University of Chicago Press.

The Fate of Shechem or the Politics of Sex. Essays in the Anthropology of the Mediterranean. 1977. Cambridge: Cambridge University Press.

«Religion and Anti-Religion: The Rise and Decline of Millenarian Anarchism», *Paper Prepared for the Conference on Religion and Religious Movements in the Mediterranean Area*, Amsterdan, 18-20. December.

Serrán Pagán, G.: *Cultura e historia de Grazalema*. 1984. Málaga: Publicaciones de Caja de Ahorros.

LA APORTACION INTELECTUAL DE JULIAN PITT-RIVERS

WILLIAM A. DOUGLASS
University of Reno

Conocí a Julian Pitt-Rivers en el año 1961, cuando yo era estudiante en el programa doctoral de la Universidad de Chicago. Ocupaba el puesto de profesor visitante y solía pasarse parte del año en Estados Unidos, el resto haciendo investigaciones en México, los Andes, o el sur de Francia. Para entonces Julian había estado varias veces en Chicago, invitado inicialmente por el antropólogo americano Robert Redfield, uno de los animadores del interés antropológico en el mundo campesino.

Redfield y sus colegas, como Sol Tax, estaban rompiendo con la tradición dentro de la antropología anglo-americana de enfocarse exclusivamente en lo primitivo. Primero en su estudio de Tepoztlán (1930) y después en su trabajo sobre los indios Mayas de Yucatán (1941), Redfield empezó a reconstruir los elementos tradicionales de una supuesta cultura india ya olvidada, corrompida, etc., y terminó fascinado por la vida cotidiana que incorporaba elementos de una mezcla de la «pequeña tradición» (india) y la «gran tradición» (hispánica), que variaba de comunidad en comunidad en función de su situación en un continuo rural-urbano. En el año 1953 Redfield publicó *The Primitive World and its Transformations* seguido de *The Little Community/Peasant Society and Culture* (1960), obras claves en el fomento del nuevo enfoque sobre el mundo campesino dentro de la antropología anglo-americana. El término operativo en inglés para describirlo era «peasant», una palabra que se refería al mundo rural europeo, un mundo que llamó la atención a Redfield.

Para el año 1954 Julian Pitt-Rivers había publicado *The People of the Sierra*, su estudio de la vida en un pueblo andaluz. Tal como el esfuerzo de Redfield, esa obra supuso una ruptura con la tradición antropológica de enfocarse sobre lo primitivo. En el marco académico británico representaba, incluso, un paso más. Así Redfield había dirigido su estudio sobre un grupo suficientemente exótico, como era la cultura Maya. En cambio, Pitt-Rivers proponía el estudio antropológico de un pueblo netamente europeo (aunque cabe decir que, desde la perspectiva de Oxford, Andalucía retenía cierto exotismo), una propuesta jamás aceptada por algunos antropólogos de la época y difícilmente por otros. Así que la invitación de parte de Redfiel a Julian tenía cierto aspecto de ser la de un pionero-profeta-rebelde a otro. También tenía otra lógica, porque Chicago era entonces el centro norteamericano principal del enfoque antropológico británico estructuralista-funcionalista, sembrado años antes durante las estancias de A. Radcliffle-Brown, Meyer Fortes, E.E.

Evans Pritchard y Raymond Firth en dicha universidad. Así que era natural tener en residencia a un profesor visitante inglés.

Cuando expresé a Julian mi interés en realizar mi trabajo de campo entre los vascos se entusiasmó. Que sepa yo, hasta entonces no había tenido ningún estudiante dispuesto a dedicarse a Europa rural. De hecho, Julian estaba comprometido de lleno en el proyecto de Chiapas, una investigación en equipo realizada por varios profesores y estudiantes de Chicago en aquella época. Me habló de su interés personal en los vascos, incluso de su intención de irse al País Vasco francés para hacer su trabajo de campo si le fuera políticamente imposible realizarlo en Andalucía. Así que se había preparado en la literatura sobre lo vasco y es, de hecho, el autor de la entrada «Basque» en la *Encyclopedia Britanica*.

Así que me aconsejó, me orientó e, incluso, me facilitó mis primeros contactos en el País Vasco, sobre todo con Julio Caro Baroja. Me visitó durante mi estancia en el País Vasco y me recibió en su casa en Francia, donde repasamos muy al detalle mis impresiones y primeras escrituras en preparación de la tesis. Posteriormente, me proponía para un premio de tesis de licenciatura dentro de la Universidad de Chicago y me animó a revisar aquel manuscrito para la publicación, cuyo resultado fue el libro *Death in Murelaga. The Social Significance of Funerary Ritual in a Spanish Basque Village* (1969). Sin su apoyo dudo que me hubiera atrevido a hacerlo. Es decir, personalmente y profesionalmente debo muchísimo a Julian y me alegra disponer de esta oportunidad para así poder expresarlo. Otro tanto pueden decir antropólogos como Susan Tax Freeman y Carmelo Lisón Tolosana. Por ejemplo, la primera dice en el prefacio de su obra *Neighbors: The Social Contract in a Castilian Hamlet*, «I cannot measure my debt to Julian Pitt-River's scholarship and friendship. His Andalusian study presages most of my own offerings and, though I assiduously avoided rereading his book while writing mine, I feel that his insights haunt these pages». (1970: XVIII).

Ahora bien, creo que es más importante considerar la importancia de sus obras dentro de la antropología. Como cualquier pionero, lo cual quiere decir figura de cierta importancia, Julian ha sido criticado. Algunos dentro de la tradición de estudios andaluces están dispuestos a rechazar *inoto* su obra y, sobre todo, la noción de que sea pionero, es decir, fundador de una disciplina académica (como puede ser la antropología andaluza) (Moreno-Navarro, s.f.). Otros disputan el valor del enfoque de *The People of the Sierra*, particularmente en lo que dice sobre clases sociales (Moreno-Navarro, 1975: 332; Davis, 1977: 93-99, 143-144; Gilmore, 1980: 214-215.

En el presente contexto no cabe entrar al detalle en la complejidad de los debates. Que sea válido o no el análisis de Julian Pitt-Rivers sobre puntos determinados es, y debe ser, parte de la dialéctica antropológica vigente. Ahora bien, en disputar detalles no hay que perder de vista la contribución global de la obra de Julian Pitt-Rivers. Porque se puede decir que creó el interés antropológico en aspectos tales como honra-vergüenza y clientalismo, dos temas que todavía dominan la antropología no sólo andaluza, o española, sino mediterránea. Son a la vez temas que han adquirido bastante importancia en estudios latinoamericanos y, en el caso del clientalismo, la antropología mundial no-marxista.

El hecho de que sea o no creador de la antropología andaluza no tiene importancia intrínseca para mí, pero sí refleja ciertas anomalías históricas intelectuales. Cuando los practicante de la antropología americana, denominada «cultural» (más o menos boasiana), y británica, denominada «social» (funcionalista) empezaron a enfocarse en Europa rural hallaron una situación intelectual bastante distinta a la que estaban acostumbrados. Estudiando una isla o tribu del mundo primitivo, el antropólogo *era* el folklorista, *era* el

historiador (historia oral) y *era* el etnógrafo. En Europa, en cambio, cualquiera región tenía sus folkloristas, costumbristas, historiadores locales, prehistoriadores y etnógrafos. Incluso, tenía sus «antropólogos», entendiendo por la palabra la antropología física. Los primeros practicantes de la antropología social, así históricamente definida como un «approach» (pero sólo uno) a la realidad campesina europea, estaban entrenados en Inglaterra o Estados Unidos. Ahora bien, es evidente que muchos de ellos sufrieron de una cierta miopía intelectual al ignorar y/o no hacer caso al cuerpo de conocimiento encapsulado en las tradiciones intelectuales continentales ya existentes. Gracias a ello, a veces sus estudios parecen defectuosos y unidemensionales.

Posteriormente, o en las dos últimas décadas, la semántica de la palabra «antropología» ha evolucionado en el continente europeo, y ahora incorpora más o menos el mismo dominio semántico (incluyendo lo cultural y lo social) que tenía y tiene en el mundo anglo-americano. Hoy en día denomina algo que puede ser considerada como una nueva disciplina, bastante en boga, en el mundo académico continental. Así que, en cierto sentido, bajo la rúbrica de «antropología», varias tradiciones intelectuales están disputándose el territorio (i.e., puestos, prestigio, beneficios, etc.). Es en este contexto donde hay que situar la importancia de la obra de Julian Pitt-Rivers.

Dada la redefinición de la disciplina, y admitiendo una cierta reificación del término «antropología», me parece razonable (incluso evidente) hacer constar que Julian no era el primero en estudiar la vida rural andaluza. De la misma manera me parece igualmente evidente que fue el primero en realizar un estudio antropológico social del contexto (por lo cual debe ser reconocido). Ahora bien, la importancia transcendental del hecho no era aportar su enfoque a estudios andaluces sino aportar Andalucía, y, por extensión, Europa, al mundo de la antropología social de los años cincuenta y sesenta. Suponía introducirlo en la corriente internacional de la antropología universal en la corriente internacional de la antropología universal que dominaba la disciplina en aquel entonces. Asi que *The People of the Sierra* era un caso paradigmático y, como tal, es el estudio antropológico clásico para Europa, de la misma manera que *The Nuer* de E.E. Evans-Pritchard lo es para Africa. Era el libro leído por el no especialista en la antropología de Europa que quería saber algo de ello. Para el aspirante europeísta era un texto fundamental que facilitaba tanto un modelo como el reto a sobrepasar.

A la vez, la obra de Julian Pitt-Rivers inició un debate dentro de la tradición antropológica (a la cual venimos refiriendo) sobre la autenticidad de una antropología europea, por un lado, y la eficacia de la metodología antropológica (trabajo de campo en la pequeña comunidad con una visión holística) por otro. Es un debate todavía sin resolverse que suscita crítica (Caro Baroja y Temprano, 1985) y autocrítica (Boissevain y Friedl, 1975).

Ahora bien, cuando consideramos ciertos hechos, como, por ejemplo, la fundación de departamentos de antropología en varias universidades continentales con enfoque principal sobre estudios de su zona, parece evidente que la antropología europea sobrevivirá. Hace tres años se fundo «The Society for the Anthroplogy of Europe» como una de las secciones oficiales de la «American Anthropological Association». Hoy cuenta con unos 350 socios. Así que se puede decir que la obra de Julian Pitt-Rivers sobre Andalucía ha sido más importante por sus consecuencias que por su contenido. Pocos somos los que podemos aspirar a tanto.

BIBLIOGRAFIA

Boissevain, Jeremy y Friedl, John: *Beyond the Community: Social Process in Europe*. The Hague, 1975.

Caro Baroja, Julio y Temprano, Emilio: *Disquisiciones antropológicas*. Madrid, 1985.

Davis, J.: *People of the Mediterranean. An Essay in Comparative Social Anthropology*. London, 1977.

Douglass, William A.: *Death in Murelaga. The Social Significance of Funerary Ritual in a Spanish Basque Village*. Seattle, 1969.

Evans-Pritchard, E.E.: *The Nuer*. Oxford, 1940.

Freeman, Susan Tax: *Neighbors. The Social Contract in a Castilian Hamlet*. Chicago and London, 1970.

Gilmore, David D.: *The People of the Plain. Class and Community in Lower Andalusia*. New York, 1980.

Moreno-Navarro, Isidoro: «Trabajo de campo antropológico en el sur de Europa y colonización científica: El caso de Andalucía». Sin fecha. (Ponencia al *13th European Congress for Rural Sociology*, Braga, Portugal, 1-4 abril, 1986).

«La investigación antropológica en España». En Jiménez, Alfredo (ed.). *Primera reunión de antropólogos españoles*. Sevilla, 1975.

Pitt-Rivers, Julian A.: *The People of the Sierra*. London, 1954.

Redfield, Robert: *Tepoztlán, a Mexican Village: A Study of Folk Life*. Chicago, 1930.

The Folk Culture of Yucatan. Chicago, 1941.

The Little Community/Peasant Society and Culture. Chicago, 1960.

The Primitive World and its Transformations. Ithaca, 1953.

LA GRAZALEMA DE PITT-RIVERS, UNA LECTURA GEOGRAFICA DE «LOS HOMBRES DE LA SIERRA»

Juan Manuel SUAREZ JAPON
Universidad de Cádiz

Resulta muy aventurado establecer, salvo por expresa declaración no producida del autor, cómo se habría producido el encuentro primero de J.A. Pitt-Rivers con el paisaje, el entorno, la realidad geográfico-cultural de Grazalema. No podemos, pues, saber si accedió a ella desde el camino que lleva al caserío bajando desde los 1.104 mts. del cercano puerto de El Boyar, sorprendiéndose como tantos otros al contemplar el apiñado y diminuto manto de rojizas tejas embutidas entre el blanquecino roquedal calizo de estas sierras gaditanas, o bien, por el contrario, si ascendió hasta le pueblo dificultosamente a través del camino que le enlazaba y enlaza con la vía de Jerez de la Frontera-Ronda, todavía en esos años un sendero pedregoso a pesar de haberse proyectado su construcción en los años veinte (Gobierno Civil Cádiz, 1929)—, desde el cual hallaría a Grazalema recostada sobre las faldas de la Sierra del El Pinar, tal como nos la contempló y dibujó un siglo antes Lady Luise Tenison en su *Castile and Andalucía* (Londres, 1853). Todas estas imágenes más el fuerte aislamiento que otorgaba a Grazalema la deficiencia de los accesos a esta porción de la geografía gaditana provocaría sin duda la sorpresa y el interés de este nuevo visitante-viajero anglosajón por la montaña andaluza pese a lo cual, de un modo un tanto displicente y probablemente como fruto de una cierta búsqueda de un efecto literario, nos diga que había seleccionado este pueblo para residir y estudiarlo porque «fui invitado al casino, donde me sirvieron bebida con más prontitud que en ningún otro sitio» (Pitt-Rivers, 1971, 14).

Tras permanecer en Grazalema durante casi tres años, en 1954 publicaba su *The People of the Sierra*, que se constituyó desde entonces en uno de los trabajos pioneros y clásicos de estudios antropológicos de las comunidades rurales andaluzas. Traducida posteriormente al castellano será sobre el texto de su edición más reciente (ed. Grijalbo, 1971) sobre el que vamos a basarnos en esta aproximación en clave geográfica al conocimiento y recuperación de la realidad en que se insertó Pitt-Rivers y de la que extrajo, obviamente, sus consideraciones sobre lo que constituía el modelo de uno de los numerosos pueblos de la Sierra de Cádiz en el tiempo final del largo período de postguerra, cuando todavía —aunque nuestro viajero parece ignorarlo— el maqui resistía en las cumbres vecinas (Pinillos Ortiz Landaluce, 1987).

En posteriores estudios sobre esta misma realidad humana y cultural de Grazalema un gran conocedor de la misma, Gines Serrán Pagán, ha criticado no obstante la escasa

preocupación de Pitt-Rivers respecto al conocimiento de la densa historia de Grazalema y de los núcleos del entorno serrano centralizado en Ronda, por lo que finalmente rechaza el planteamiento global de este análisis o, al menos, lo invalida en tanto que «modelo que sirva para analizar la realidad social española» (Serrán Pagán, 1980, 82); bajo esta crítica, no obstante, parece mostrarse sin embargo una fundamental discrepancia de tipo metodológico más que una falta de certeza o fiabilidad en la estructura social que nos transmite y en su propia dinámica. Las referencias acerca de lo que llamaremos la «realidad geográfica» en sentido amplio, que es aquella que nos interesa aquí de un modo especial, son por el contrario abundantes aunque dispares; así apenas encontramos alusiones a los aspectos físicos, paisajísticos, pese al incuestionable atractivo e interés del mismo y a su carácter de gran marco para la realización y la comprensión, por tanto, de gran parte de los hechos humanos que constituyen el «modo de vida» y que a Pitt-Rivers, obviamente, debían interesar sobremanera. Pese a ello, como veremos, no hallamos en su obra citas sobre la agresividad de este medio montañoso, generador en parte del aislamiento; nada nos dice sobre la abundante pluviosidad grazalemeña, sorprendente en este rincón tan meridional de geografía peninsular; apenas hay algunas alusiones, en fin, al espesor vegetal siendo como eran éstos la base de actividades concretas muy importantes para la vida de estos «hombres de la sierra». Más abundantes son, por el contrario las referencias a las actividades económicas e incluso a la propia morfología urbana del núcleo cabecera del término a través de las cuales se nos permite reconocer a aquella Grazalema encerrada en los angustiosos años finales de la autarquía económica franquista, perdidas ya en su mayor parte sus fabricaciones textiles de las cuales todavía la sobria elegancia de alguno de sus edificios urbanos nos señalan el eco de aquel antiguo esplendro. Finalmente, las noticias de situación espacial que Pitt-Rivers nos ofrece tienen, al menos para los no conocedores de esta zona del NE. gaditano, el inconveniente de la confusión que introduce el topónimo ficticio que el autor atribuye a cada uno de los pueblos serranos. En definitiva, sobre estas consideraciones que una lectura en clave geográfica de *Los hombres de la Sierra* nos plantean vamos a discurrir en los apartados siguientes.

La despreocupación por la realidad física

La falta de datos que la obra de Pitt-Rivers ofrece sobre el paisaje natural de las sierras del entorno de Grazalema (Alcalá de la Sierra en la designación del autor) resulta ciertamente notable y hasta cierto punto sorprendente. Incluso aceptando que su preocupación se dirija primordialmente hacia los modos de comportamientos, hacia los esquemas de valores, hacia el sistema de relación o de creencias de estos grupos humanos, resulta chocante que en ningún caso establezca relación alguna entre dichos fenómenos y el hecho de que nos hallamos ante un modo peculiar, el de las sierras andaluzas de occidente, un espacio fuertemente aislado, en el que las condiciones físicas son todavía muy condicionantes de los actos humanos, mucho más en la época en que Pitt-Rivers vivió aquí. Nada de ello, sin embargo, aparece en la investigación sobre estos «hombres de la sierra».

Obviamente, el carácter permanente de los hechos físicos nos permite describir ahora cómo es/era ese «amplio escenario serrano» de los hechos que a Pitt-Rivers le interesaban de forma prioritaria. En efecto, una de las unidades naturales más claramente delimitadas en este sector de la montaña andaluza occidental es sin duda la Depresión de Ronda. Compuesta por un amplio círculo de arcos montañosos que culminan las grandes

moles de calizas jurásicas y liásicas y que encierran, salvo por el norte, una amplia cuenca sedimentaria colmatada por grandes espesores de molasas miopliocenas (Orueta, 1917). El sector más occidental de ese paredón montañoso constituye la porción serrana del NE. gaditano al que genéricamente se denomina «serranía de Grazalena». Se disponen en ella, de norte a sur, las sierras Margarita, Zafalgar, El Pinar, El Endrinal, del Caillo y las sierras de Ubrique y de Líbar, todas ellas con altitudes que superan los 1.000 mts. y que culminan en los 1654 mts. de la cota del pico San Cristóbal, en la antedicha sierra de El Pinar. No obstante la relativa moderación de estas alturas el paisaje de estas sierras resulta abrupto, agresivo, a causa tanto de lo violento de las pendientes que se alcanzan, en general superiores al 20% (Suárez Japón, 1982, 49; Gavala, 1918; Ministerio Agricultura, 1971), como también por el fuerte grado de meteorización que la elevada pluviosidad que aquí se registra genera en estos relieves, donde la diversidad paisajística de sus formas kársticas dan un aspecto tan caótico que a veces «induce a pensar que estos montes están formados por apilamientos de grandes bloques», en palabras del geólogo portuense Juan Gavala, a quien debemos el más completo estudio que de ellas existe (Gavala, 1918, 18).

En efecto, la disposición meridiana de este paredón rocoso gaditano lo convierte en el primer obstáculo importante que han de salvar los húmedos vientos atlánticos en su penetración desde el SW., derivándose de ello el hecho singular de que en estas sierras de Grazalema se alcancen valores medios de pluviosidad anuales superiores a los 2.000 mm., pese a lo meridional de su latitud. Se trata de un comportamiento de dimensiones microclimática de gran interés produciéndose en el contexto de este sur peninsular, de estas montañas béticas desde cuyas cumbres más elevadas parece poder divisarse incluso el borroso perfil de las costas africanas.

En cualquier caso, esta elevada pluviosidad y en general, este mayor índice de humedad de que estas sierras disponen, ha permitido el desarrollo de una cierta variedad y riqueza de paisajes vegetales pues junto a los bosques mediterráneos de encinas (Q. lusitánica W.) en las umbrías y existen desiguales ámbitos de matorral y montebajo. En las laderas septentrionales de la Sierra de El Pinar, resguarda y relictual, se localiza el colosal bosque de pinsapos (Abies pinsapo) que es, claramente, el ámbito vegetal más interesante y definidor —aunque sea por vía de esa su extraña presencia— del paisaje de estas sierras. Pitt-Rivers sólo se refiere una vez a ellos, citando a los «pinos de la montaña», siguiendo aquí el apelativo que, por otra parte, se sigue usando entre los naturales para referirse a este excepcional bosque de coníferas. Estos «pinos» en los años a que nos referimos ahora sufrían numerosas agresiones, tanto humanas como del ganado cabrío que pastaba en estos montes. Más tarde, afortunadamente, se habría de producir una amplia protección del mismo gracias a la cual hoy constituye una muestra espléndida de reserva forestal de gran interés científico.

Así mismo, la fuerte pluviosidad convierte a estas tierras en la gran cabecera fluvial de la provincia; en el propio término de Grazalema tienen su origen tanto el Guadalete, el más importante sistema fluvial gaditano, como también uno de sus más importantes cursos tributarios, el Majaceite o río de El Bosque, que se inicia en los borbotones manatiales de Benamahoma. Ninguno de estos hechos sin embargo atrae la atención de nuestro viajero, mucho más preocupado por desentreñar y comprender la compleja trama humana de estos *hombres de la sierra*, de sus modos de vida, de sus esquemas de valores y sus formas de ser, ignorando o despreciando en estos análisis la reflexión inevitable de hasta qué punto dichos comportamientos humanos pueden desligarse del entorno en que se producen, más aún en ámbitos tan aislados como lo han sido hasta hace sólo unos años estas áreas del NE. de Cádiz.

Los datos de la realidad humana: la consolidación de la fuerte tendencia regresiva

Los hechos humanos de naturaleza social y económica sí tienen, por el contrario, un reflejo suficiente y amplio en la obra de Pitt-Rivers y a través de él nos llega con nitidez la imagen de aquella Grazalema de la larga postguerra que acomodaba sus modos de vida al modelo comarca en el que se integran, es decir, reproducía el esquema de un núcleo rural de montaña, con una agricultura deficiente, una ganadería extensiva y la pervivencia difícil de ciertas actividades artesanas, muy lejos ya, pues, el tiempo en que Grazalema a través del florecimiento de sus industrias textiles había constituido uno de los más importantes centros económicos de la provincia.

Nada puede ser entendido de esa Grazalema a la que Pitt-Rivers arribaba y en la que vivió luego sin tener muy en cuenta este proceso largo y constante de regresión y empobrecimiento desencadenado sobre ella desde la segunda mitad del siglo XIX. Las causas de ello no fueron internas sino que vinieron desde lo que acertadamente Serrán Pagán ha llamdo *el sector externo de la economía española* (Serrán Pagán, 1984, 40), señalando entre otras la general caída del comercio colonial gaditano, la crisis financiera padecida por España en esos años finales del XIX y, muy especialmente, la concentración de la industria algodonera en Cataluña y su fuerte desarrollo al amparo del fuerte proteccionismo estatal. Esta última razón fue claramente definitiva de modo tal que la afirmación de Serrán Pagán de que «Cataluña fue sin duda el lobo más feroz que conocieron las ovejas de Grazalema» es bien expresiva además de certera (Ibidem, 41). A todo ello vendría a unirse el fuerte aislamiento en que iban quedando estas sierras gaditanas respecto al trazado de los nuevos medios de comunicación, especialmente, el ferrocarril, dispuestos ahora en función de los nacientes focos de actividad y de poder económicos (Suárez Japón, 1982, 72).

Pitt-Rivers no desconoce estos hechos, tan sólo sucede que no parecen ser objeto de su preocupación inmediata en pasar a historiarlos. Nos dice que, en efecto, «años atrás exportaba vinos y poseía además una industria de la confección que era orgullo de la región. Hubo un tiempo en que sus productos fueron anunciados incluso en América. Noventa años atras su población era el doble de la actual» (Pitt-Rivers, 1971, 17). Esta última cifra, por cierto, no es del todo exacta; la realidad es aún más damática: Grazalema en 1950 poseía 3.650 habitantes, mientras que en 1877 tenía un total de 8.046 habitantes, es decir, se ha producido desde entonces un descenso del 54%. Se trata de una cifra muy alta que todavía nos ha de resaltar más si tenemos en cuenta que el modelo demográfico de estos años transcurridos seguía manteniendo tasas elevadas de natalidad («de cinco a siete hijos es lo normal y diez no se considera una excepción») (Ibidem, 17), que incluso con tasas todavía altas de mortalidad deberían haber mantenido al menos el número total de poblacion. Se trata pues del desencadenamiento de un fuerte proceso de emigración y en dimensión tal que sorprende que nuestro autor no se haya detenido a analizarlo pues es impensable que un fenómeno como el que señalamos, desarrollado de forma tan continuada, no haya ido dejando ecos en los modos de comportamiento de una determinada comunidad humana y es más que probable que en esta Grazalema de los primeros años cincuenta estuvieran presentes pese a que, es cierto, el flujo fue más intenso en los años finales del siglo XIX (la población descendió desde 1877 hasta los 5,587 habitantes que se computaban en 1900). Pese a ello Pitt-Rivers apenas alude a la emigración, probablemente porque le confunde el hecho de que en esos años «para dejar Andalucía para ir a trabajar a otra región es preciso un pase especial» (Ibidem, 1971, 30). Esta situación era tan común en Grazalema como en el resto de los núcleos rurales del entorno

a causa de la rigidez de las limitaciones ejercidas por la autarquía franquista sobre el movimiento interno de la población. La emigración vivía así un paréntesis que se volvería a abrir tras la nueva situación que se creaba en nuestro país en la segunda parte de la década; a partir de entonces los grazalemeños volvieron a partir, esta vez para buscar lugar de destino en los tajos industriales de las grandes urbes de España y de Europa Occidental. Sólo una razón se nos ocurre para explicar este aparente «olvido» y es la del carácter excepcional de la situación de partida: una Grazalema asentada económicamente en una activa industria textil que ocupaba a «unas 4.000 personas» (Serrán Pagán, 1984, 30) y que obviamente supone una clara desviación del *modelo* de sociedad rural, serrana y marginal que el autor inglés pretendió otorgar al caso de la colectividad humana de Grazalema.

Mas esta referencia al pasado se hace inevitable para la comprensión de la realidad grazalemeña, ahora y en los mismos años en que Pitt-Rivers la vivió. Por ejemplo, así ha de suceder con respecto a la propia naturaleza su paisaje urbano que posee una arquitectura de concepción y morfología claramente diferenciadas con las del resto de los núcleos comarcales y a las que no es posible que nuestro viajero pudiera ser ajeno: él mismo nos dirá que «hay mansiones de tres pisos de altura en el centro de la población, construidas en el siglo dieciocho por los ricos fabricantes de pañerías»... «los escudos de armas que se ven encima de las puertas son de las órdenes religiosas que antes de que la iglesia fuera desposeida, tenían propiedades aquí» (Pitt-Rivers, 1971, 17). Tales hechos no podrían por menos que sorprender al visitante, sobre todo cuando se les encuentra en el interior de un núcleo que aspectualmente, desde fuera, como el propio autor nos dice «parecen todos iguales; las casas todas pintadas de blanco y con el tejado de color rojo, se apiñan en el flanco de una montaña quedando en un plano más elevado que el paisaje circundante (Ibidem, 15).

En el caso de Grazalema el casco urbano se acomodaba formalmente al tipo de plano lineal (vid. plano) desarrollado sobre el nivel hipsométrico entre 850 y 870 mts.; un plano nítidamente delimitado, es decir, propio de habitats muy concretados como es el tipo dominante de todos los núcleos de esta comarca montañosa gaditana (Suárez Japón, 1982), donde apenas hay casas aisladas y la zona construida «empieza y termina tan bruscamente como el día español» en las propias palabras de Pitt-Rivers; una estructura urbana reducida pese a lo cual era perfectamente posible distinguir un barrio alto de un barrio bajo fuertemente enfrentados como, por otra parte, era tan común en la composición de estas comunidades serranas andaluzas (Serrán Pagán, 1980); una estructura urbana también donde nuestro viajero contempla el abandono de los sectores construidos en las zonas de pendientes más pronunciadas, donde habían residido los sectores sociales más desprotegidos y en los cualels la emigración había producido las mayores secuelas; «todas estas casas —nos dice— abandonadas están en las afueras, de modo que entre las montañas y la parte habitada de la población existen calles cuyos únicos moradores son cabras y perros» (Ibidem, 18). Eran. claramente, la visualización de esa regresión económica y demográfica de Grazalema a la que antes hemos aludido.

Las noticias que Pitt Rivers destaca más, por el contrario, son aquellas encaminadas a trazarnos el modelo de una comunidad rural y serrana tipo; un modelo que tal como nos lo presenta podría servir para cualquier otro núcleo serrano con la sola excepción de Ubrique (Jacinas en el texto) que, ya en estos años cincuenta en que nuestro autor habitaba en la Sierra aparecía claramente como diferenciado por la importancia creciente de sus producciones de cueros y su paralelo incremento demográfico. (Suárez Japón, 1982) tal como si de un heredero del nivel jerárquico y funcional de la viaje Grazalema se tratara. Por

todo ello, Pitt Rivers nos describe una comunidad que difícilmente obtiene espacios agrícolas útiles (el recurso de los terrazamientos de las laderas es muy frecuentemente utilizado y citado), en los que se desarrollan cultivos cerealistas, escasamente rentables pero que en las condiciones concretas de aquellos años de la autarquía, tan cercanos a modelos de economía cerrada, servían a las necesidades de la comunidad y daban sustento al funcionamiento de numerosos molinos harineros que aprovechaban la fuerza hidraúlica como básico recurso enérgetico. Sólo uno de esos molinos, nos dirá Pitt-Rivers, tiene energía eléctrica y está sometido a frecuentes restricciones. Este molino era el único autorizado oficialmente para la molienda por lo que los demás ejercían su «ilegal actividad» de cara sobre todo al «mercado negro» En cualquier caso, la agricultura se asentaba sobre terrazgos muy poco productivos de forma que no «serían rentables de no ser por los precios altos alcanzados por el cereal en el mercado negro en los años de la postguerra» (Ibidem, 67).

Además de estas zonas del cereal de secano (que en su día acogieron también a cultivos de viñas hasta que fueron arrasadas por la filoxera) se reseñan otras dos pequeñas zonas agrícolas en el término, una de ellas en el valle que se genera en torno al naciente Guadalete (ribera de Gaidovar) y en el sector de las «huertas de Benamahoma» (Peñaloja en el texto), la pequeña y bella pedanía grazalemeña.

A través de las noticias que Pitt-Rivers nos va dejando constatamos cómo todavía en estos años de la década de los cincuenta, estas comunidades rurales sometidas a tan fuerte aislamiento generan fórmulas económicas propias de modelos cerrados, de forma que estas escasas producciones se transforman en ellas mismas y en gran parte también aquí son consumidas, tal es el caso de los varios molinos aceiteros que se desarrollaban a partir de las producciones de un olivar viejo, casi marginal. Todas ellas serían paulatinamente abandonadas a partir de la nueva situación que tras la ruptura de las principales causas de ese aislamiento fue sobreviniendo a la Sierra de Cádiz.

En genera, Pitt-Rivers resume la pobreza del terrazgo grazalemeño afirmando que «más de la mitad del término son bosques» y que existína un 19% de tierras absolutamente estériles. En realidad los pastizales constituía ya entonces como ahora la vocación de uso de la mayor parte de estos espacios y sobre ellos se asentaba una ganadería diversa de especies caprinas, ovinas y de cerda, actividad ésta que junto a la explotación de los recursos del monte (muy especialmente el tradicional carboneo) completaban un importante sector de la economía de Grazalema. La pervivencia de ciertas actividades artesanas (sillas, cueros y maderas, entre otras), algunas de las cuales han pervivido hasta nuestros días, eran así mismo elementos importante en la dinámica humana de estos hombres de la sierra.

Como factor determinante en estas comunidades rurales, Pitt Rivers no deja de ofrecernos algunos datos sobre la estructura de la propiedad de la tierra trasladándonos algunos rasgos de la misma que, en grandes líneas, siguen siendo válidos en nuestro tiempo: así, nos dice: «la tierra está dividida en propiedades de todos los tamaños. Hay en total más de mil cien propiedades, aunque dos tercios de este número tienen una extensión menor de dos hectáreas. Hay cien propiedades de más de diez hectáreas. Expresado de otro modo, dos tercios del total del término están formados por veinticinco propiedades de más de cien hectáreas cada una. Hay cuatro propiedades de más quinientas hectáreas», y poco más adelante nos aclara estas afirmaciones con precisiones respecto a que «las propiedades más pequeñas están constituidas por tierras de cultivo. Las de tamaño medio son agrícolas, de pastoreo o plantaciones de olivos. Las grandes propiedades están constituidas por bosques y tierras de pastoreo». (Ibidem, 51).

En síntesis, es posible una cierta aproximación, una lectura en clave geográfica de esta obra ya clásica sobre la realidad de la sierra gaditana en los comienzos de la década de los cincuenta, tan importante en la dinámica de los hechos humanos de esa comarca pues es el momento final de una fase regresiva, detenida en parte por los especiales rasgos de la coyuntura político-económica nacional del momento y, al mismo tiempo, es el punto de partida para la gran dinámica emigradora que al final de la década se puso en marcha. Esa viabilidad es al menos lo que en buena parte la situación de una comunidad serrana, Grazalema, instalada ya en el irreparable avance de la regresión económica con sus claras secuelas demográficas y urbanas; una Grazalema que perdido ya su pasado prestigio veía retroceder su propio peso específico en la jerarquía de lugares de la comarca serrana quedando, como toda ella, inmersa en el hinterland de Ronda, convertido desde siempre en el «centro para sus productos y comercio»; una Grazalema que en fin, reflejaba ya solo en la sobria nobleza de alguna de sus viviendas las huellas de aquellos otros días en que la excepcionalidad y la importancia de su industria textil la señalaba como un obligada referencia y un centro fundamental de la economía gaditana.

BIBLIOGRAFIA

Gavala Laborde, J.: Descripción geográfica y geológica de la Serranía de Grazalema en la provincia de Cádiz. *Bol. Instituto Geológico y Minero.* II serie. Madrid, 1918.

Gobierno Civil de Cádiz: *Memoria de la Provincia, su avance desde el 13 de septiembre de 1923 al 31 de diciembre de 1928. Cádiz.* Establecimientos de M. Cerón. 1929.

Orueta, D. de: *La Serranía de Ronda.* Madrid, 1930.

Pinillos Ortiz de Landaluce, F.: *Historia de Grazalema.* Edición del autor. Madrid, 1987.

Pitt-Rivers, J.A.: *Los hombres de la Sierra.* Ed. Grijalbo. Madrid, 1971.

Serrán Pagán, G.: «La fábula de Alcalá y la realidad histórica de Grazalema; Replanteamiento del primer estudio de Antropología social en España». *Revista Española de Investigaciones Sociológicas.* C.I.S. nº 9. Madrid, 1980, págs. 81-115.

Ibidem: «El toro de la Virgen y la industria textil de Grazalema» *Revista Española de Investigaciones Sociológicas.* C.I.S. Madrid, 1979, págs. 119-135.

Ibidem: *Cultura e Historia de Grazalema. Replanteamientos de Antropología en un pueblo andaluz.* Ed. Caja de Ahorros de Ronda. Málaga, 1984.

Suárez Japón, J.M.: *El hápbitat rural en la Sierra de Cádiz. Un ensayo de Geografía del Poblamiento.* Diputación Provincial de Cádiz. Cádiz, 1982. 560 págs.

CARTA ABIERTA PARA EL HOMENAJE A JULIAN PITT-RIVERS

José Antonio FERNANDEZ DE ROTA
Universidad de Santiago de Compostela

Contribuir con estas líneas a un homenaje colectivo de antropólogos a Julian Pitt-Rivers, tiene para mí claramente una doble connotación. Por una parte Julian Pitt-Rivers y su obra *The People of the Sierra* creo que constituyen todo un símbolo para la joven Antropología española. Cada vez parece más difícil definir la Antropología Social o Cultural si no es por referencia a concretas tradiciones de discusiones teóricas y metodológicas, encarnadas en grupos concretos de personas. De esta forma, la Antropología sobre todo es historia, e historia de una tradición en que las primeras generaciones —hombres y obras— son interpretados por las siguientes; para convertirse ambos —interpretados e intérpretes— en objeto de interpretación para las generaciones sucesivas.

Bajo estos presupuestos creo que para nosotros Pitt-Rivers es un símbolo fundamental. Es de alguna manera el símbolo de nuestra anexión a la cadena tradicional de la Antropología. Por supuesto es representante necesariamente de una manera concreta de hacer Antropología. Pero esto no es en ninguna forma un obstáculo para ser buen símbolo, dado que nuestra tradición crítica la he definido como una tradición de interpretaciones. El hecho de que las interpretaciones sean dispares y contrapuestas no rompe la tradición, al contrario hace fecunda y estimulante la tradición interpretativa. Así, un miembro de una cualquiera de las corrientes en disputa, puede valer de representante de toda la polémica tradición.

Pero Julian Pitt-Rivers, además de un símbolo, es un amigo y precisamente por serlo llega a tener para nosotros mucha más fuerza simbólica. Indudablemente si nuestro contacto con la historia antropológica se hubiese hecho a través de una persona intransigente y dogmática en sus planteamientos ideológicos, su imagen hubiese quedado empañada y hubiese podido significar más la discordia que la tradición. Si nuestra relación histórica la hubiese encarnado una persona fría y distante, no se habría producido tampoco el sentido de contacto con alguno de los grupos humanos de la tradición antropológica. Ha sido sin duda su capacidad de sintonía humana, su apertura y su sentido del humor, capaz de hacer frágil una profunda discordancia y de hacer profunda la fragilidad humana, la que le ha permitido encarnar un papel simbólico de importancia trascendente para la corta historia de nuestra Antropología.

De esta forma Julian Pitt-Rivers, siempre dispuesto a aceptar una invitación, siempre deseoso de conversar y colaborar, puede ser un buen símbolo para nosotros —

antropólogos españoles— válido para recordarnos lo mucho que nos une, frente a lo relativamente poco que nos separa. Indudablemente, las discrepancias de enfoques teóricos y metódicos son hoy, como siempre, característica evidente de nuestra disciplina a nivel internacional. Evidentemente estas discrepancias con unos u otros matices, parecen estar bien representadas en la actualidad de la Antropología española.

Sin embargo, de ordinario cuando comparo la distancia mental que me separa con otros profesionales de otras disciplinas académicas y vuelvo después la mirada hacia las distancias que me separan de otras posturas antropológicas, no puedo menos que pensar que éstas son relativamente pequeñas. Es sin duda una óptica subjetiva, pero no deja de inquietarme el porqué de esta imperiosa sensación óptica. Si trato de racionalizarla no se me hace nunca fácil el conseguir una adecuada formulación. Si consiguiese una formulación aceptable para mí, estoy seguro de que muchos de mis colegas discreparían de ella. Sin embargo siento la patencia de compartir un pequeño mundo de aficiones y formas de pensar (y discrepar) con la gran mayoría de mis colegas antropólogos. En contraste, con las otras disciplinas, aun aquéllas que están más cercanas a nuestro ámbito profesional, tengo que hacer un esfuerzo para conseguir detectar unas cuantas líneas de perspectiva en común.

No pretendo con ello minimizar la importancia de la comunidad epistemológica, teórica, ideológica que un antropólogo siente con estudiosos de otras disciplinas. La realidad, al menos para mí, sigue siendo a pesar de todo ello, que el cúmulo de elementos de experiencia vital, método, interés y tradición interpretativa de autores, que poseemos los antropólogos en común, supone un bagaje emotivo de primer orden, que nos permite sentirnos intelectualmente en nuestro ambiente con otros colegas, siempre que seamos, por supuesto, capaces de dejar a un lado otro tipo de roces humanos más o menos lejanos del espíritu científico.

Es esto tan sólo una intuición o una corazonada, pero creo que participando en un homenaje conjunto en honor de Pitt-Rivers, en el que colabora un amplio número de compañeros de la Antropología española, tal vez podamos permitirnos pensar que una intuición o corazonada así, puede ser más válida que un sin fin de fríos razonamientos académicos.

HOMENAJE ANDALUZ AL PROFESOR PITT-RIVERS

William KAVANAGH
Universidad Pontificia de Comillas. Madrid

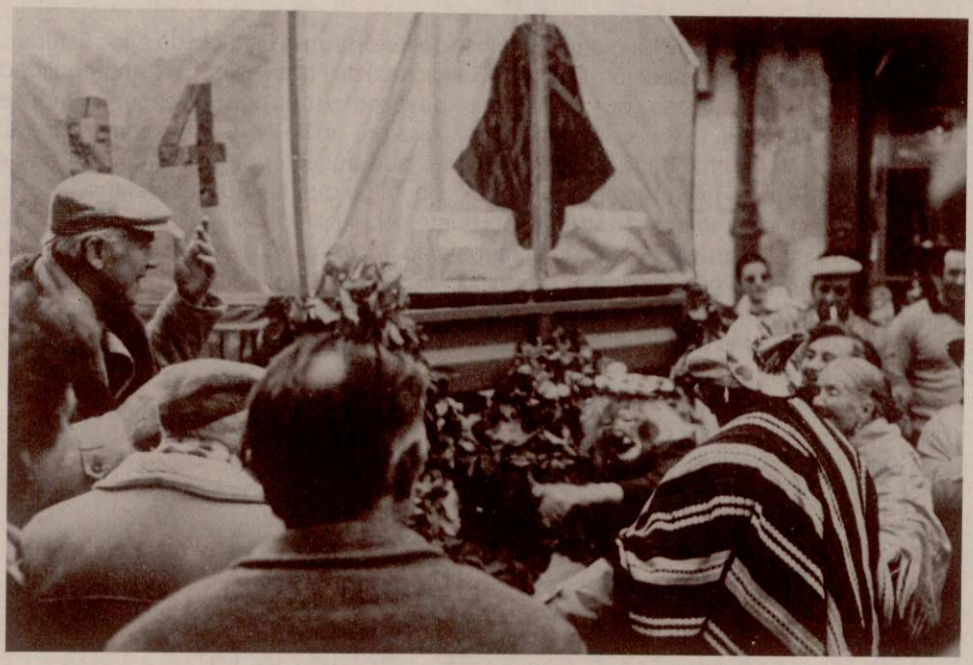
Para alguien que no ha tenido, todavía, la oportunidad de hacer trabajo de campo en Andalucía y cuyas investigaciones teóricas tampoco están basadas en la etnografía andaluza, tiene que ser mayor el agradecimiento a la Fundación Machado y en particular al director de su revista, don Salvador Rodríguez Becerra, por darme la oportunidad de unirme a este homenaje andaluz al profesor Julian Pitt-Rivers.

Por necesidad, estas breves líneas deben ser de un carácter personal. Pero muy lejos de mi intención está la presunción, que sería, sin duda, vana por mi parte, de imitar de alguna manera el ejemplo del propio don Julian en su brillante retrato de su amigo de muchos años, don Julio Caro Baroja, publicado hace un decenio por el Centro de Investigaciones Sociológicas. Al contrario, quiero muy modestamente esbozar aquí unas impresiones de don Julian a las que sospecho que quizás nadie más va a hacer referencia en este homenaje.

No voy a referirme a la obra escrita de don Julian, sino a lo que es, sin duda, de primera importancia para entender la calidad de ésta. Si es cierto, como descubren muchos, que uno que sabe hacer bien el trabajo de campo antropológico tiene ya una de las cualidades más relevantes de un buen antropólogo, puedo decir sin exageración que don Julian tiene esta cualidad en grado extremo. He tenido el privilegio de verle «en acción» con informantes en varias ocasiones y siempre he sentido una enorme admiración (y, debo confesar, una pizca de envidia) por la soltura y naturalidad de su trato con la gente.

Recuerdo una vez que estuvimos juntos en Ciudad Rodrigo para ver —y vivir— el famoso «Carnaval del Toro» de aquella ciudad salmantina. No contento, como cualquier turista, con sacar fotografías de los encierros, don Julian se lanzaba a preguntar por doquier a los mirobrigenses acerca de uno u otro aspecto de la fiesta. Era maravilloso ver al inglés, alto y elegante, en animada conversación con personas que, por su atuendo y manera de hablar, eran obviamente miembros de las clases llamada «populares». Y también era patente que don Julian nunca les trataba con aire de superioridad —«du haut en bas»— a pesar de que muchas veces sus interlocutores eran hasta dos cabezas más bajitos que el antropólogo.

Las fotografías incluidas aquí muestran a don Julian hablando con unos jubilados, disfrazados de payasos, mientras ellos esperaban el momento de su entrada en la Plaza Mayor de Ciudad Rodrigo en el gran desfile del carnaval. No tenía la más mínima inhibición



Haciendo trabajo de campo en el carnaval de Ciudad Rodrigo (Salamanca). 1984

el prestigioso catedrático de Etnología Religiosa de Europa en la Escuela de Altos Estudios de la Sorbona de París (Vª Sección, Ciencias Religiosas) de hacer muecas de incredulidad a algunos comentarios jocosos de los ancianos «payasos» y todo con una enorme simpatía y naturalidad. Y, quizás lo más importante, es que era obvio en todo momento que él realmente disfrutaba charlando así con la gente, que aquello no era la obligación mal asumida de un etnólogo en busca de «datos», sino algo que él hacía con entusiasmo.

Es su entusiasmo por la antropología, junto con su simpatía y naturalidad, una de las características más atractivas de la personalidad de don Julian. Y estoy absolutamente seguro de que él no va nunca a llegar a aborrecer el objeto de sus estudios, como le ocurrió a aquel general isabelino de la anécdota contada por don Julio Caro Baroja que después de muchos años como traductor de *La Divina Comedia* confesaba al final de su vida que realmente Dante le fastidiaba.

¡Por muchos años, don Julian!

«¡VA POR USTED, MAESTRO!»

Patricia MARTINEZ DE VICENTE

Conocía parte de la leyenda y poco de la obra de Julian Pitt-Rivers una tarde de primavera del año 79 en que muy amablemente me recibió en su piso de París, tras escribirle desde México pidiéndole me supervisara una tesina sobre tauromaquia que debería presentar en la Politécnica de Portsmouth. Esta fue suficiente razón para abrir las puertas de su casa a una estudiante desconocida con ese entusiasmo que pone siempre cuando se trata de temas que le interesan.

Me impresioné al conocerle. Su risa franca, de hombre que está en paz consigo mismo, su dulzura, su buena presencia de inglés educadísimo y su conocimiento de España, donde se entreveía sin ningún disimulo su cariño y admiración por todo lo español, todo ello, se conjugó para que escuchase benévolamente mis ingenuas apreciaciones sobre toros y antropología. De ese desequilibrio entre mi ignorancia y su interés nació una relación que aún hoy perdura y que nos ha proporcionado momentos entrañables de amistad y trabajo.

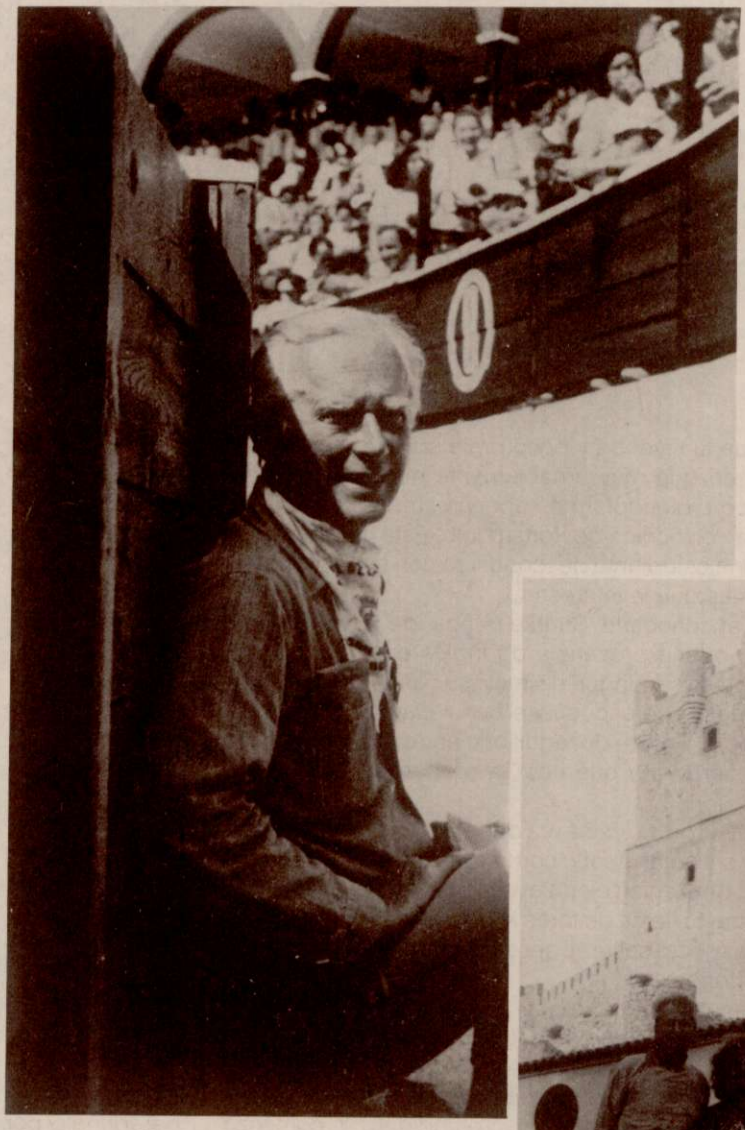
El principal objetivo de mi tesina era darle una imagen «cultural» a la Fiesta Nacional española y mexicana y si podía hacerlo con la ayuda de Julian, sería más fácil que mis profesores de Portsmouth, que tenían cierta aversión por el tema, aprobasen la investigación.

—«Quiero mostrar la fiesta de toros a los ingleses intentando quitarle la pandereta, poniendo de relieve el aspecto cultural, desconocido incluso entre los aficionados», le dije, a lo que Julian me respondió:

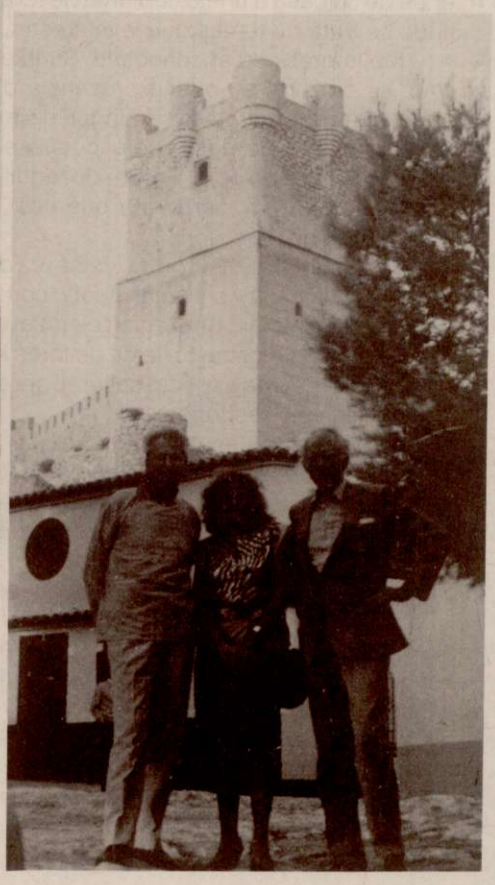
—«Pues tendrás que ver que hay detrás de la pandereta para llegar a lo que quieres». Esa fue la primera lección de antropología de muchas que siguieron.

A mi regreso a España, Julian pensó que podría serle útil como colaboradora de campo para su propio trabajo de toros, tema al que venía dándole vueltas hacía mucho pero que todavía no había estudiado en profundidad. Y comenzó el peregrinaje por bibliotecas, por páginas amarillas en busca de sastres de toreros, o tentaderos pueblerinos; la recopilación de fechas y lugares de fiestas taurinas, o contactar con toreros, desde los más principiantes hasta Antonio Ordóñez, por ejemplo. Es decir, preparándole el terreno para que en sus visitas a España, Julian tuviera ya una base desde donde continuar sus investigaciones.

A esto siguió el recorrido por las carreteras y pueblos españoles, observando o sintiendo el quehacer de los campesinos castellanos, de las mujeres vareando los olivos en Extremadura, el comportamiento de los mozos corriendo toros en las fiestas patronales, o bailando al día siguiente en la plaza mayor, hasta llegar, quizá, a una tasca en Triana y ver bailar, ensimismados, unas sevillanas a payos y gitanos al son de un par de guitarristas



En «la saca» de San Juan de Soria.
1983



Con sus amigos, el profesor Eric de Dampierre de la Universidad de Nanterre y María Dolores Vargas en Villena (Alicante). 1988

que espontáneamente se pusieron a bailar y tocar. No había detalle por pequeño que pareciese que no le resultara interesante o útil para su librito de notas.

El trabajo de campo ha sido muy extenso en todos estos años: los carnavales de Ciudad Rodrigo, que compartimos con Carmen y Bill Kavanagh y otros amigos, corriendo toros entre las comparsas y disfraces por sus estrechas calles y por la tarde, sentados al sol de febrero, viendo torear a Julio Robles en la placita portátil. El silencio de cualquier tarde inolvidable de toros en la Maestranza, o en Ronda con Pilar y Antonio Ordóñez, las bárbaras fiestas de San Juan en Soria, o las de Huesca y Montánchez, el toro enmaronado de Benavente, o el toro de fuego el segundo sábado de noviembre en Medinacelli, que comimos al sábado siguiente con unos magníficos callos y chocolate caliente, en ritual cena colectiva invitados por el pueblo. Todo ello, sin olvidar el toro de Tordesillas y la Virgen de Septiembre, donde grupos de alanceadores de a pie y a caballo se disputan desde hace siglos la muerte del toro, que saliendo de estampida desde la plaza mayor del pueblo, atraviesa el Duero buscando su propia muerte. En cada uno de estos casos, por peligroso o excitante que pudiera resultar, pude comprobar la admiración y el respeto que Julian siente por todo lo nuestro, sin cansarse nunca, aumentando, si cabe, el interés por las costumbres y la gente española de día en día.

Ya con más confianza, un día me atreví a preguntarle si ese cariño sin disimulo que sentía por lo español, era consecuencia del que le tuvo a su esposa andaluza, con quien se casó en los años 50. Julian me contestó que no, «al contrario, llegué a quererla tanto por el cariño que sentía ya por el pueblo andaluz».

Muchos saben que para Julian, nuestra cocina es incomparable a cualquier otra de las que él haya tenido ocasión de probar, no pocas dada su profesión, y si a eso le añadimos que vive en Francia desde hace veinte años, se comprende que hay un claro partidismo culinario. Las criadillas, si son de toro toreado en plaza conocida, o los callos a la gallega, con garbanzos, se cuentan entre sus platos favoritos. Desde siempre los garbanzos le han fascinado, y si cae por aquí en viernes de cuaresma, con su correspondiente potaje, no pierde ocasión de tomarlos en la casa o restaurante en que se lo ofrezcan. Su afición por los churros es también conocida, sobre todo esos que se compran en las churrerías ambulantes, tan comunes durante las fiestas patronales y que normalmente se presentan envueltos en papel de estraza. Con ese mismo mantel como base, le he visto mojar cientos de cafés —o chocolate si lo hubiera— en bares de Castilla, Extremadura, Andalucía o Aragón. Algunas veces la mezcla de los churros del desayuno con el potaje al mediodía le han producido ciertas extorsiones digestivas, pero por suerte, un día descubrió que una o dos copitas de Chinchón con el café del postre eran el mejor antídoto contra esas impertinencias digestivas provocadas por la cocina española, y desde entonces, no hay potaje que se le resista en pleno trabajo de campo a pesar del desayuno de chocolate con churros.

Pero sin duda alguna, de todos estos recorridos, en el que me he sentido más privilegiada de compartir con muy pocos y que más me ha enternecido, fue la visita que hicimos a Grazalema hacia 1984. En el camino por la sierra, saliendo de Sevilla, pasando por Arcos y todos esos pueblecitos blancos, hundidos entre montes oscuros, o asomados por las laderas más insospechadas, iba notando como Julian se emocionaba por minutos; conocía cada curva, anunciando con exactitud casi matemática qué aparecería después de aquella peña, qué aroma tenían las jaras en tal o cual época del año, o cómo acudían las mujeres a aquella fuente cuando él vivía allí, hasta que llegando al pueblo, entrevelado por una incomparable luz del atardecer al fondo, pude ver como se le llenaban los ojos de lágrimas.

Después de todo esto, sólo me queda por decir: gracias Julian por querernos tanto.

JULIAN PITT-RIVERS Y LA ANTROPOLOGIA DEL MEDITERRANEO (EXPERIENCIAS PARISINAS)*

José Luis GONZALEZ ARPIDE
Universidad de León

El nombre de J. Pitt-Rivers, entre otros méritos propios, irá unido en lo que se refiere a la antropología española, el haber sido uno de los primeros antropólogos extranjeros que realizaron su trabajo de campo en una comunidad rural española y más concretamente andaluza. Las experiencias de su estancia son ampliamente conocidas como para detenernos en ello. Sin embargo, *Los Hombres de la Sierra* fue la monografía de obligada lectura para todo aquel aprendiz de antropólogo en España. Quien haya leído *The People of the Sierra* (1) comprobará que la mayor parte de la discusión teórica sobre la que basa su trabajo de campo no existe en la versión española. Este aspecto, que el mismo Pitt-Rivers señala (2) intenta ser subsanado con la publicación de *Tres ensayos de antropología estructural,* aunque sin llegar a cumplir su objetivo. Una próxima edición castellana de *The People of the Sierra* pretende mejorar esta deficiencias. Dejando estos comentarios, mi relación directa con Pitt-Rivers va a ser a partir de 1980, en París, siendo becario del gobierno francés, lo que me permitió asistir a su curso en la sección de Ciencias Religiosas de la Escuela de Altos Estudios. La experiencia de su magisterio nos mostró a una persona cuya inteligencia e ingenio quedaban reflejados en su propia agudeza mental transmitida en algunos casos a través de los ejemplos de su experiencia andaluza y americana. Su interés por seguir aprendiendo y el estímulo y cordialidad hacia nosotros, sus alumnos, creaban una atmósfera altamente positiva. En este ambiente y para un joven investigador como yo que había trabajado sobre antropología del Mediterráneo, la ocasión no pudo ser más propicia. Por un lado, la presencia en París de John G. Peristiany, otro de los grandes promotores y alentadores de reuniones internacionales sobre antropología mediterránea complementó y estimuló los debates y comentarios acerca del análisis y estado de la cuestión de las sociedades mediterráneas. Por otro, el interés común del propio Pitt-Rivers (3) nos reveló algunos de los por qués de la antropología mediterránea. Evans-Pritchard, rompiendo el cerco funcionalista, publica uno de los primeros trabajos de antropología social del Mediterráneo sobre el reino de los Sanussi (4) desde su origen en el siglo XVII hasta nuestros días. El mismo Evans-Pritchard insiste a sus jóvenes discípulos, entre ellos Pitt-Rivers, en la necesidad del estudio histórico en sociedades que poseen una historia escrita. El primer grupo de antropólogos mediterráneos saldría de su departamento de Oxford. El acercamiento entre antropólogos e historiadores fue también propiciado por Evans-Pritchard. Igualmente Levi-Strauss sugiere que la función antigua de los

estudios clásicos era equivalente a la que ejerce hoy en día la Antropología: permitir que tomemos distancias de nuestra propia sociedad. El anacronismo no es más que la versión temporal del etnocentrismo. El recoger el Mediterráneo como lugar de trabajo permitió acometer estos problemas y esclarecer la relación entre las dos ciencias.

Finalmente Pitt-Rivers nos insistía en que una antropología que niegue la posibilidad de compararse con la sociedad que la ha creado, debería renunciar a su pretensión de ser *la ciencia del Hombre*, quedando relegados los antropólogos a no ser más que los *wog-watchers*, observadores del comportamiento de los salvajes, en expresión despectiva dada a los blancos de las colonias.

Quede pues constancia, en este breve recordatorio, la experiencia de un antiguo alumno al que el paso de los años no ha hecho sino valorar, aún más, la experiencia y el saber de un gran maestro.

NOTAS

(*) Quiero agradecer a Salvador Rodríguez Becerra el interés y la cordialidad demostrados para acoger este pequeño trabajo dentro del Homenaje a la figura de J. Pitt-Rivers.

(1) *The People of the Sierra*. Londres, 1954. Weidenfeld y Nicholson, 2ª ed. Chicago, 1961. Chicago University Press.

(2) Prefacio a su trabajo *Tres ensayos de antropología estructural*. Barcelona, 1973. Anagrama.

(3) Quien no olvidemos fue el organizador del primer coloquio sobre antropología del Mediterráneo en 1959, en Burg Wartenstein (Austria), lo que dio lugar a la publicación de *Mediterranean Countrymen, Essays in the Social Anthropology of the Mediterranean*. París y La Haya, 1963. Ed. Mouton.

(4) *The Sanussi of Cyrenaica*. Oxford, 1949.

PITT-RIVERS: UN EJEMPLO DE ANTROPOLOGIA SUGERENTE

Rafael PEREZ MOLINA
Antropólogo

Tuve la suerte de conocer a Julian Pitt-Rivers en un momento importante de mi formación antropológica «oficial». Me encontraba en plena efervescencia estudiantil cursando cuarto curso de carrera, en un momento de discusión personal e intransferible sobre, por ejemplo, el cientifismo de la antropología, en el que todo se intenta encuadrar y clasificar dentro de los esquemas rígidos de las diferentes escuelas y de los mitos profesionales y académicos y en el que uno busca sombra y cobijo a los primeros pasos en el «árbol» de los próceres que en la antropología han sido; árboles que suelen impedir ver el bosque rico y variado de la realidad.

Digo que conocí a Julian Pitt-Rivers en ese momento y fue un revulsivo y un aliciente. Por un lado descubrí a todo un personaje. Un antropólogo de los que se nos citaba en clase o de los que se leen sus apellidos en las referencias bibliográficas. Discípulo de uno de los grandes clásicos, con el aire de esos viajeros y exploradores británicos y con el bagaje de una vida dedicada a su profesión en diversas partes del mundo. Todo ello inducía a pensar que fuera una persona prohibida o distante para un estudiante, resultando sin embargo mucho más asequible y dialogante que muchos de los profesores que por aquella época me encontré. Esto aún lo recuerdo con auténtica sorpresa.

Por otro lado, la visión antropológica que sobre los toros (tema que nos es común) describió y describe me parece muy sugerente en líneas generales y recuerdo que quizás por una respuesta semiinconsciente de lo que ha sido el origen y gran parte de la historia de la antropología como ciencia colonial, me dolió, me extrañó que un extranjero, un inglés tan inglés, hablara y supiera de toros y además los analizara tan brillantemente.

Desde aquella primera conferencia sobre toros y toreros que dió en la Fundación Ortega y Gasset, tuve la fortuna de contactar con Pitt-Rivers. Recuerdo que le hice una pregunta presentándome como un aficionado a los toros, sin hacer mención alguna a mis estudios antropológicos lo que posibilitó o al menos facilitó que continuara nuestra relación fuera del ambiente rígido de cursos y conferencias y me permitió charlar con él sobre lo que realmente nos interesaba de un modo más distentido, en cualquiera de las múltiples tascas del Madrid taurino y provinciano rodeados de banderillas grasientas por los humos de las frituras, fotos-cuadro de Antonio Bienvenida dando trincherazos de antología y bajo cabezas disecadas de toros, convertidas ya en diosas-vacas de la cultura ibérica, bebiendo él como buen inglés un fino y yo como mal castizo un Tri-naranjus.

Prolongé todo lo que puede el tiempo en confesarle que era estudiante de antropología para no interferir ni condicionar una magnífica y sabrosa amistad entre dos aficionados.

Quiero aprovechar este espacio, para agradecerle lo que de él siempre me ha llamado más la atención, su capacidad sugestiva, el ingenio que posee para adornar de fecunda lucidez y atracción los temas que toca, aligerándolos de peso, que no de profundidad.

Ser extranjero es un atributo muchas veces útil y válido para el antropólogo, como requisito para conocer y acabar también siendo del «otro» lugar, de la «otra» cultura. Julian Pitt-Rivers es inglés, no lo puede, ni imagino que lo quiera ocultar, pero como buen antropólogo, ha llegado también a ser uno de los nuestros, sujeto de una cultura que no sólo conoce a fondo sino que además quiere.

Va por usté, Maestro.