13

DEMOFILO

Revista de Cultura Tradicional

Enfermedad y muerte en la cultura andaluza

FUNDACION MACHADO

NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE TRABAJOS

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

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

40-1-2

M. 12809

1500.-

C.A.L.

JUNTA DE ANDALUCIA
Consejería de Cultura y Deporte
BIBLIOTECA DE ANDALUCIA
GRANADA

13

DEMOFILO

Revista de Cultura Tradicional

Enfermedad y muerte en la cultura andaluza

FUNDACION MACHADO
1994

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

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

***Demófilo**, Revista de Cultura Tradicional, es continuación de la revista «El Folk-Lore andaluz, 2ª Epoca»*

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

Correspondencia, suscripciones e intercambios:
Demófilo. Fundación Machado. Jimios, 13.
Teléfono (95) 422 87 98. Fax (95) 421 52 11.
41001 - SEVILLA.

Distribución: Centro Andaluz del Libro, S.A.
Polígono La Chaparrilla, parcela 34-36. 41016 Sevilla
Telf. 95 440 63 66. Fax 95 440 25 80.

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

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

DEMÓFILO

Revista de Cultura Tradicional

DIRECTOR

Salvador Rodríguez Becerra

Consejo de Redacción

Manuel Amezcua Martínez
Virtudes Atero Burgos
Pedro A. Cantero Martín
Francisco Checa Olmos
Reynaldo Fernández Manzano
Francisco Luque Romero
Javier Marcos Arévalo
José Ramón Moreno
Enrique Rodríguez Baltanás
Gerhard Steingress
Florencio Zoido Naranjo

Consejo Asesor

Carlos Álvarez Santaló
Manuel Bernal Rodríguez
Rafael Briones Gómez
Jesús Cantero Martínez
Francisco Díaz Velázquez
Alberto Fernández Bañuls
Pedro Gómez García
Enrique Luque Baena
Pedro Molina García
Arsenio Moreno Mendoza
Alberto Moreno Navarro
José María Pérez Orozco
Pedro M. Piñero Ramírez
Antonio Pozanco León
Rogelio Reyes Cano
José Rodríguez de la Borbolla
Pedro Romero de Solís
Pilar Sanchiz Ochoa
Juan Manuel Suárez Japón
Antonio Zoido Naranjo

Bibliotecario

Antonio José Pérez Castellano

Secretaria de Redacción

Carmen Medina San Román

ENFERMEDAD Y MUERTE EN LA CULTURA ANDALUZA

SUMARIO

Editorial 9

Artículos

Claves para la comprensión y tratamiento de la salud/enfermedad, por R. Briones Gómez 13

Oficio de curandería: creencias, prácticas, relaciones, paradigmas, por P. Gómez García 35

Historia de la representación colectiva de la muerte en Andalucía, por M. J. de la Pascua Sánchez 67

La metáfora del escarmiento. El clero y el pueblo católico de Jaén ante el cólera, por M. Amezcua 83

Sobre tapias, cipreses y cruces. Notas para el estudio de los cementerios andaluces, por F. J. Rodríguez Barberán 121

* * *

Continuidad y cambio en coplas de carnaval: ejemplo de un pueblo de Sevilla, 1921-1991, por D. Gilmore 139

Fiestas, turismo e identidad en Zahara de los Atunes, por A. M. Nogués Pedregal 157

Museografía y patrimonio etnocultural, por J. Arribas Rejón 167

«En torno a los mitos de origen». Respuesta al artículo de Elías Zamora, por E. Aguilar Criado 177

Miscelánea

Introducción al refrán y su relación con el chiste. A propósito de una exposición, por R. Álvarez Santaló 183

Los refranes y la sabiduría popular, por M. Bernal Rodríguez 191

Réquiem por un profeta muerto, por A. Zoido Naranjo 195

Documentos

– Real Cédula prohibiendo los enterramientos en las iglesias (S. XVIII) 199

– El Cementerio de San Fernando de Sevilla 201

– Costumbres populares sobre la muerte en Arjona (Jaén) 205

Noticias
Homenaje a Pedro M. Piñero 217
Premios «Demófilo» 1994 217
VIII Premio de Edición «Matías Ramón Martínez» 218
VIII Beca de Investigación «Luis Romero y Espinosa» 219
Cursos sobre la enfermedad y la muerte en Palma del Río (Córdoba) 220
Cursos sobre curanderismo en Baeza 222
Primer Encuentro Nacional de Centros de Cultura tradicional 224
Donación de grabados por Joaquín Díaz a la Fundación Machado 226
Recensiones
J. Díaz: *La memoria permanente* (A. J. Pérez Castellano) 229
T. Mitchell: *Flamenco deep song* (T. Dewaal Malefyt) 230
J. R. López: *Guías de museos de Sevilla* (F. Torres Rodríguez) 232
E. Ronzón: *Antropología y antropologías. Ideas para una historia crítica de la antropología española. El siglo XIX* (P. Gómez García) 233
A. Álvarez Caballero: *El cante flamenco* (G. Steingress) 236

Fe de erratas 237

Los Autores 238

Libros recibidos 241

EDITORIAL

El presente número, dedicado en su mayor parte a la visión que los andaluces tienen de la enfermedad y la muerte y de cómo se comportan en relación a ellas –lo que equivale a decir la cultura de los andaluces ante la enfermedad y la muerte–, tuvo su comienzo en un curso de verano celebrado en Palma del Río (Córdoba) el pasado mes de julio, organizado por el Ayuntamiento de la localidad con la colaboración de la Fundación Machado, del que se dan más detalles en la sección **Noticias** de este mismo número. El tema central del volumen se complementa con dos trabajos de esta temática encargados al efecto, que nos han parecido significativos, sobre creencias y rituales en torno a la muerte.

La sección de **Documentos** incluye tres piezas que nos parecen representativas, la Real Cédula de Carlos III de 1787 en que se ordena la construcción de cementerios fuera de las iglesias y la prohibición de enterrar en ellas, orden no cumplida de forma generalizada hasta finales del siglo siguiente. En segundo lugar, y a modo de ejemplo, hemos seleccionado unas páginas de Hauser, médico preocupado por la salubridad en la Sevilla del último tercio del siglo XIX, concernientes al camposanto de la ciudad hispalense y a sus antecedentes, y, finalmente, unas jugosas respuestas a la encuesta sobre costumbres en torno a la muerte dadas por la villa de Arjona a comienzos del actual siglo.

El número se completa con artículos de temática tan variada como el carnaval a través de sus coplas, el fenómeno del turismo y una propuesta museográfica. La **Miscelánea** recoge las aportaciones del *Catálogo* elaborado para la exposición de dibujos «Los folkloristas andaluces del siglo XIX y los refranes como estampas», de Rodolfo Alvarez Santaló, organizada por la Fundación Machado en la Casa-Museo de Murillo de Sevilla, el pasado mes de junio.

ARTÍCULOS

Demófilo, Revista de cultura tradicional, núm. 13 (1994)

CLAVES PARA LA COMPRENSIÓN Y TRATAMIENTO DE LA SALUD/ENFERMEDAD

Rafael BRIONES GÓMEZ
Universidad de Granada

Introducción

Lo que pretendo con la colaboración en este número monográfico, y el valor y la utilidad que la misma pueda tener para la comunidad científica o para la esfera de servicios sociales o de decisiones políticas, no es el innovar o publicar algo inédito, sino el sintetizar y el sistematizar una serie de aportaciones ya existentes y que se han ido produciendo en los últimos años, tanto desde el campo de la práctica y de las políticas sanitarias como desde las ciencias sociales que trabajan en el campo de la salud/enfermedad, concretamente desde la antropología social (1). Existen una serie de convergencias que se han ido generando desde estos campos y que en la actualidad se encuentran en estado disperso y desordenado. Mi propósito es, pues, el presentarlos de una manera clara y razonada, analizarlos y poner de relieve su transcendencia y su operatividad cara a una mejor interpretación y gestión de esta cuestión transcendente y primordial para la sociedad humana.

Tampoco voy a presentar un estudio de casos de algunos de los innumerables campos que componen este vasto terreno. Aunque las claves teórico-metodológicas que intento seleccionar y resumir de la ya abundante bibliografía existente sobre el particular están en gran parte verificadas y refrendadas por el trabajo de campo que desde hace ya dos años vengo realizando en la provincia de Granada, en el seno de un grupo de investigación de la Universidad de Granada (2) en que estudiamos, desde la perspectiva de la cultura popular, el fenómeno del curanderismo. Nuestros descubrimientos y el refuerzo de nuestras hipótesis coinciden con otros hallazgos e intuiciones de otros grupos y centros de investigación sobre la salud con los que hemos entrado en contacto, sobre todo con Tarragona y Alicante. Estimo, pues, que vale la pena la publicación de esta especie de manifiesto para un planteamiento más adecuado del estudio y de la gestión de la cuestión sanitaria.

El continuo salud/enfermedad como objeto de estudio

Itinerario biográfico e itinerario disciplinar

Para poder captar mejor este replanteamiento teórico-metodológico, sobre el que se va a centrar este artículo, me parece que puede ser esclarecedor presentar el desarro-

llo histórico que, tanto a nivel de mi labor investigadora personal como del desarrollo de la disciplina de la antropología social, se ha dado para iniciar el estudio de la realidad socio-cultural y que ha terminado en la contemplación del continuo salud/enfermedad como un objeto de estudio primordial y estratégico en la estructura y coyunturas humanas.

Mi entrada en el estudio de los fenómenos sociales se inició allá por los setenta, teniendo como objetivo el estudio de la religiosidad popular católica, que me aparecía contrapuesta a unas formas de experiencia religiosa institucionales y oficiales. Una religiosidad hegemónica, refrendada institucionalmente por la Iglesia Católica, que coexistía dialécticamente con una religión subalterna y dependiente pero que era seguida masivamente por la inmensa mayoría de la sociedad andaluza, que era el objeto material de estudio que me ocupaba. Mis planteamientos iniciales eran teológico-dogmáticos. Los propios de una facultad de teología, el Instituto Católico de París, donde quería llevar a cabo esta investigación que quería ser una tesis doctoral. Una metodología hipotético-deductiva que partía de una serie de verdades abstractas y universales, que se presentan como postulados inherentes a la naturaleza humana y a la condición cristiana, y que eran refrendados por la razón y por la autoridad jerárquica. La relación de estas verdades o principios universales con las prácticas concretas de religiosidad eran de dependencia y de aplicabilidad pasivas. Las formas concretas de catolicismo debían realizar y materializar el modelo universal. La teoría se formulaba desde un razonamiento a partir de postulados y principios adquiridos. La investigación consistiría en una detección de formas no auténticas o no suficientemente evolucionadas de religiosidad respecto al modelo oficial, que funcionaría como canon o medida. La estrategia pastoral consistiría en una detección de esas formas inauténticas y la propuesta de actuación para hacerlas cambiar y evolucionar. Desde estos presupuestos quedaba cerrada la posibilidad de una elaboración o descubrimiento de una nueva teoría de la acción que no estuviera ya fijada. Lo concreto e histórico no tenía otro papel que el de la aplicabilidad y la reforma, en referencia al modelo hegemónico. Ninguna posibilidad de inducción de principios teóricos descubiertos y determinados a partir de las prácticas concretas.

Junto a este planteamiento de fondo coexistía en mí la necesidad de conocer directamente esa realidad de la religión popular con la sospecha, que más tarde se iría reforzando, de que –desde el conocimiento empírico de las prácticas sociales relativas a la religión– se podrían inducir principios para una teoría del catolicismo. La elaboración de una teología a partir de la praxis, que pudiera cuestionar la teología oficial imperante, era una preocupación ya existente en esta época en el seno de las facultades de teología y que se concretaba en las corrientes de la teología crítica, la teología política y la teología de la liberación, junto a una visión de la catequesis antropológica que no se contentaba con acudir a la experiencia para aplicar mejor la doctrina sino para encontrar una nueva doctrina, una iluminación nueva del mensaje cristiano a partir de las nuevas prácticas sociales. También veía importante metodológicamente la contrastación con otras formas religiosas ajenas al catolicismo. Esta necesidad del co-

nocimiento empírico y de la perspectiva comparativa influyeron en mi decisión de dirigirme a la Universidad de la Sorbona (Paris V), al departamento de Ciencias de las Religiones que dirigía el profesor Michel Meslin, que, a partir de entonces, sería co-director de mi tesis. Así fue mi encuentro con la antropología. Mi investigación se centró en un estudio de caso, la Semana Santa de Priego de Córdoba, como manifestación sumamente representativa de la religión popular andaluza. Allí llevé a cabo mi trabajo de campo por la observación participante, por la consulta de archivos y documentos locales y por las entrevistas en profundidad a una muestra representativa de actores sociales. Este trabajo, que duró cuatro años, se vio coronado por una tesis en que esta forma de manifestación religiosa aparecía contrapuesta a la religiosidad oficial y enmarcada en el contexto socio-cultural de Priego (3). Una monografía sobre Priego (Briones, 1984:383-397) en que la Semana Santa aparece como un conjunto ritual estructurado y estructurante, que actúa como instancia de identidad social y cultural, como mecanismo que favorece la integración y la estratificación dialéctica de los diferentes grupos y personas y que gestiona la búsqueda de salvación individual, social y cultural frente a las amenazas de enfermedad, muerte, desintegración y falta de sentido. Se apuntaba ya un descubrimiento que en estos momentos constituye el centro de mis preocupaciones investigadoras: la búsqueda de salud integral como una estructura universal de los humanos, en la que la religión ha tenido y tiene un papel a lo largo y ancho del espacio y del tiempo.

El surgir de las ciencias sociales también estuvo enmarcado por este predominio y esta dependencia de la teoría social, dictada por las corrientes filosóficas de la Ilustración. Los reconocidos hoy en día como pioneros de las ciencias sociales eran filósofos que querían incidir en la transformación social del planeta que, a raíz de los viajes y descubrimientos desarrollados de una manera espectacular desde la Edad Media y la conquista de América, se empezaba a constituir como un sistema mundial interdependiente. Pero su incidencia en lo concreto y particular, que se revelaba en una gran variedad y otredad, se realizó también desde los esquemas etnocéntricos y hegemónicos del evolucionismo. La acción de los primeros investigadores que, a finales del siglo XIX serán llamados antropólogos, consistirá en un conocimiento, constatación y descripción de las diferencias culturales, en una interpetación de las mismas como estadios menos evolucionados de la cultura humana, que en su estadio último y perfecto se hacía coincidir con el modelo europeo industrializado y urbano y en un programa socio-político a escala mundial de poner en marcha la civilización. Se quería conocer y transformar la diferencia cultural que se constataba en los *primitivos del exterior* (presentes en las tribus de las selvas e islas coloniales) y en los *primitivos del interior* de las zonas rurales y tradicionales de Europa (Certeau, 1974:55-94). Había que conocerlos bien para transformarlos en razón de unos principios culturales de referencia sobre los que no se dudaba: el proyecto de desarrollo económico, tecnológico, social, religioso y político. Por eso los misioneros, los comerciantes y los administradores serían los precursores de los primeros etnógrafos y antropólogos.

En los años posteriores a mi doctorado he continuado estudiando el fenómeno

religioso en su confrontación pueblo-institución. He desarrollado la unión de la religión y de la fiesta en el seno del grupo de investigación ya citado. El punto de inflexión hacia el quehacer investigador actual lo marcaron tres estudios de caso que sucesivamente fui realizando en la provincia de Granada: el «Señor» del cementerio de Granada, al que acuden muchos granadinos por su fama de milagroso (Briones, 1982:25-33); la devoción a Fray Leopoldo de Alpandeire, fraile capuchino que murió el 9 de febrero de 1956 en Granada, con fama de santidad y de hacedor de prodigios (Slatter, 1990), y que todos los días nueve de cada mes origina una peregrinación a su tumba en busca de favores y remedios para las enfermedades físicas y síquicas, para los problemas familiares, laborales y sociales y que proviene de ámbitos que desbordan la provincia (Briones, 1990:75-83); finalmente, la romería al Cristo de Moclín, a primeros de octubre, donde también se va en busca de remedios para la salud. El estudio comparativo de ambos casos (Briones, 1982 y 1990) puso de manifiesto una serie de coincidencias. La primera de ellas es que la experiencia religiosa en ambos casos estaba marcada por lo salvífico. Se busca una salvación de una situación frustrante y desesperada por el recurso a lo sagrado. La solución que se busca es una salud en sentido global e integral, que incluye lo biológico (remedio de enfermedades, accidentes y muertes), lo sicológico, lo familiar, lo laboral, lo social y lo político. En segundo lugar, pude comprobar que los clientes de estos espacios sagrados salvíficos coincidían. Se trataba de una población mayoritaria de gente proveniente del medio rural y de barrios obreros de origen rural, de una edad media de unos 45 años, predominantemente femenina. Pero no eran los únicos porque también estaban presentes, aunque minoritariamente, otros perfiles socio-económicos y de nivel de instrucción que acudían cuando su caso se trataba de desesperado.

Podríamos hablar, pues, de una oferta salvífica vigente, una especie de *circuito religioso popular terapéutico.* Además de poder constatar la presencia de las mismas personas en estos puntos, por el discurso de los informantes, se podría reconstruir este circuito que, por supuesto, no se reducía a estos tres campos sino que era más amplio. Precisamente pude comprobar –y este sería el hito metodológico definitivo– que en este circuito se incluían también, y en pie de igualdad, a personajes que no tenían un *status* legitimado de santos en la institución eclesiástica, a curanderos llamados «santos» en la región y que se movían también en el ámbito de lo religioso, tanto para justificar su «gracia» como para realizar sus tratamientos. Una pista me la dio el encontrarme, mientras realizaba el trabajo de campo en la romería del Cristo de Moclín, una estampa-composición que se vendía en los tenderetes ambulantes en que aparecían cuatro referentes religiosos: el Cristo del Paño de Moclín, la Virgen de la Cabeza del santuario de Andújar –que irradia en toda Andalucía Oriental– y dos curanderos de la sierra sur de Jaén, el «Santo» Custodio y el «Santo» Manuel (Amezcua, 1993). Se trataba, a mi entender, de una concreción y materialización del *panteón religioso popular,* del que se podía deducir el modelo de santos que, frente a los protocolos de la Iglesia oficial para la elevación a los altares, la gente canoniza. En él están los curanderos porque la dimensión de la salud es primordial en la experiencia religiosa.

A partir de aquí decidí, en unión con el equipo de investigación, centrar mi

estudio en el fenómeno del curanderismo en la provincia de Granada. La perspectiva teórica que al principio me seguía interesando era la de estudiar su conexión con lo religioso-popular. El trabajo de campo de dos años ha estado centrado en el contacto y familiaridad con más de cincuenta curanderos y sus respectivos clientes. Y el resultado ha sido el desplazamiento de mis planteamientos y el descubrimiento de un objeto de estudio que me resulta más nuclear y general que el de la religión, porque en él la religión quedaría englobada. No se trata ya del estudio de un fenómeno curioso, residual y anacrónico que hay que «recoger antes que se pierda», ni que hay que «exorcizar» desde la razón ilustrada y desde los modelos hegemónicos de la institución religiosa y sanitaria. Más bien su estudio puede contribuir a un planteamiento teórico-metodológico nuevo que coincide con los hallazgos de otras áreas de investigación en salud. Este nuevo enfoque del objeto de estudio iría en la linea de un nuevo concepto de salud, un nuevo planteamiento de los procesos asistenciales, de los itinerarios terapéuticos, de las variadas representaciones y prácticas relativas a la enfermedad/salud, de la necesidad de la confrontación de esta variedad y del estudio de sus relaciones dialécticas. Estos son mis descubrimientos desde mi trabajo empírico, que se han visto enriquecidos y potenciados por la bibliografía que da cuenta de las investigaciones en curso por otros grupos de investigación. Y este es el objeto de estas páginas.

En la actualidad me encuentro inmerso en la tarea investigadora desde la metodología de la antropología social en el campo de la salud/enfermedad. También la misma disciplina ha desarrollado una especialidad autónoma, que se denomina con nombres variados según los países y las corrientes y grupos variados de investigación. Pero, tanto en el caso personal como en el de la disciplina, sus orígenes fueron otros y el devenir y etapas hasta llegar al planteamiento actual pueden ser una buena manera de ilustrar el nuevo planteamiento que presento como alternativa.

Por completar el parangón que he establecido entre mi itinerario personal y el itinerario de la disciplina antropológica diré, a modo de síntesis, que también la investigación de las ciencias sociales se volcó, en sus albores, en el trabajo de campo para la recogida de materiales concretos y particulares, desconfiando de las grandes conjeturas ideológicas con que trabajaban los antropólogos evolucionistas. El modelo de las ciencias físicas y naturales, centrado en la inducción de leyes generales desde lo particular, llevó a los antropólogos americanos y europeos de comienzos del siglo XX a salir de sus gabinetes de los museos y universidades, a realizar ellos mismos la recogida de materiales y a elaborar inductivamente una teoría de las prácticas sociales, independiente de los imperativos filosóficos. También fue la religión uno de los primeros temas de estudio, como uno de los que se prestaban a reconstruir los estadios de la evolución cultural. La perspectiva etnocéntrica, que fue el punto de partida, llevó, en el seno mismo de la disciplina, al descubrimiento de un planteamiento nuevo de relativismo cultural que hacía necesaria la comparación intercultural. El estudio de la realidad humana como «hecho social total» (Mauss, 1966) hizo ver las distintas esferas que componen la vida social, modelada por la cultura y que no eran plenamente autónomas sino que estaban interconectadas. Por lo tanto, su estudio debía ser holístico y

contextualizado. Desde estos enfoques van a ir apareciendo las distintas subdisciplinas que quieren estudiar empírica, holística y comparativamente los distintos campos. Su consolidación se inicia tardíamente, a partir de los años cincuenta. La antropología de la medicina es de las más recientes. Sin embargo, en todas ellas se podría apreciar un proceso parecido al itinerario que he presentado: un desplazamiento desde un enfoque primitivista o folk, que no pone en cuestión sino que refuerza el modelo hegemónico y la visión etnocéntrica y evolucionista, hasta una consideración igualitaria y dialéctica en una perspectiva comparativa, que plantea transculturalmente el tema de la salud. En este sentido, el estudio de formas no imperialistas ni hegemónicas devuelve a estas formas subalternas su autonomía y su aportación a la teoría y a la gestión de la salud en la sociedad humana (Comelles, 1993:169-192; Bartoli, 1989:17-24; Menéndez, 1978:11-53). Su interés no es meramente curioso, de rescate o de exorcización. Este es el caso de los estudios que se están realizando sobre curanderos, medicina primitiva, etnomedicina, medicina popular, atención primaria, medicinas no occidentales, estudio de instituciones sanitarias y otros parecidos. Todos ellos tendrían unos planteamientos comunes de cara a la investigación y a la intervención, que son las que nos interesa subrayar (Martínez, 1993:13-33).

La crisis occidental del modelo médico hospitalario y de la religión institucional

Las dos grandes instituciones que en los dos últimos siglos han sido las proveedoras de respuestas a la búsqueda de la salud integral han entrado en crisis de credibilidad. La medicina oficial, tanto en su modelo clásico como en su evolución hacia el modelo hospitalario, generó una serie de promesas que no podrán jamás ser cumplidas y ocasionó otra serie de efectos contrarios. Su eficacia ha sido cuestionada. Aunque se han remediado una serie de enfermedades, sobre todo las ligadas a la esfera biológica y a la cirugía, hay una serie de enfermedades producidas por la misma medicina centrada en los medicamentos (yatrogénesis), que no se logran controlar, así como una desigualdad en el acceso a los recursos sanitarios. Otras causas de crisis son la despersonalización y la burocratización. Se ha producido una desconexión de la red social que ya no participa en la gestión de la enfermedad como lo hacía en el modelo médico clásico (Comelles, 1994 y Menéndez, 1978:23). El aumento de los costos sanitarios, unido a las anteriores causas de insatisfacción, han llevado a una reforma sanitaria que en la mayoría de los casos no es sino una retórica innovadora. De todas formas, se está produciendo una vuelta al discurso sobre la salud de los higienistas del siglo XVIII, precursores de las soluciones sociales por la educación y el autocontrol. Pero incluso en esta reforma sanitaria de la atención primaria por los centros de salud se puede ver una larvada influencia del fracasado modelo hospitalario. Podría decirse –como muy bien ha puesto de manifiesto Uribe– que se ha trasladado al ambulatorio, actualmente «centro de salud», el modelo hospitalario. No obstante, las razones para la reforma necesaria y los criterios y objetivos de la misma van en una dirección parecida a los planteamientos hechos desde la antropología (Uribe, 1989:17-24 y 1993:93-105).

Tampoco las respuestas de las instituciones religiosas oficiales satisfacen porque se sitúan en un clima muy espiritualista, que se desinteresa de la salud corporal, sicológica y socio-política. La evolución de la institución religiosa ha seguido un camino paralelo y cómplice con la institución médica. También aquí se ha pasado de una fase de permisividad y de negociación con la cultura popular, que acudía a los santuarios y rituales religiosos custodiados y gestionados por la institución en busca de una salud integral y con una actitud sincrética y mágico-religiosa, a una prohibición, desprestigio y extirpación de las prácticas de la religiosidad popular, demonizándola en algunos casos o considerándola como supersticiosa o no de acuerdo con la autenticidad evangélica. La actitud ilustrada y elitista, que en algunos casos no era sino una ideologización de opciones políticas de clase, se ha mantenido desde el siglo dieciocho. Recientemente, a mediados de los setenta, ante la desafección y el abandono de las masas urbanas e incluso rurales de la institución y ante el temor de una pérdida de clientela y del consiguiente poder social, se ha dado un replanteamiento teológico y pastoral de la religiosidad popular (Briones, 1975). Sin embargo, las relaciones entre la institución legitimadora de la religiosidad católica ortodoxa y las formas religiosas del pueblo son en muchos casos o un diálogo de sordos, en que cada uno va a lo suyo en un aparente diálogo, cuando no una encarnizada lucha (Briones, 1990:77-85). El hecho es que el capital simbólico religioso que custodian los clérigos en las iglesias, santuarios, rituales de paso, hermandades y fiestas religiosas sigue siendo utilizado a la manera y para los fines salvíficos integrales de la cultura popular, no sin una contrapartida que refuerza el poder de la institución. Este es el caso de Andalucía. En otras latitudes más urbanas e industrializadas, la actitud ante la institución religiosa es la huida y la emigración hacia otra serie de alternativas salvíficas.

Y es, precisamente, en el espacio de esta carencia, de este vacío dejado por las instituciones eclesiástica y sanitaria, aliadas del racionalismo del siglo XVIII, donde se reproducen y se renuevan diferentes formas de *medicinas tradicionales* (farmacopea popular, rituales de protección, devociones a santos protectores y milagrosos, recurso a los curanderos y a los solucionadores de hechizos, etc.) o *neotradicionales* (magnetismo, radioestesia, fitoterapia) y donde aparecen *nuevos tipos de asistencia,* unos dirigidos a una intensificación del bienestar corporal, conduciendo a la «adopción de «estilos de vida» sanos, con una oferta de una industria específica de material, actividades u organizaciones deportivas, alimentos dietéticos, dermofarmacia y prácticas alternativas en las sociedades bien alimentadas y desarrolladas» (Comelles, 1993:187); otros dirigidos al bienestar psicológico, pero que no son del orden de la confesión y del perdón como eran los remedios religiosos. Por poner un ejemplo, en Francia, además de la terapia sicoanalítica, a la que es adicta una determinada clase social de élite, se han catalogado 140 formas de sicoterapias diversas. Habría que reseñar también el vigor que en las sociedades modernas están tomando los llamados Nuevos Movimientos Religiosos y Nuevos Movimientos Mágicos. Todos ellos se presentan como una oferta salvífica de felicidad (Introvigne, 1994).

Claves teórico-metodólogicas: el continuo salud/enfermedad como objeto de estudio. Su importancia y su delimitación

Ya el folclore popular, en una de sus canciones, recuerda que «Tres cosas hay en la vida: *salud,* dinero y amor. El que tenga estas tres cosas, que le dé gracias a Dios». Todo un compendio de la centralidad, de la preocupación y búsqueda de la salud, de su categoría de tema universal transcultural, de su interconexión con las otras esferas importantes de lo humano, como son el mundo de la economía, de las relaciones de parentesco y afecto y el mundo de lo religioso. A nivel del tiempo y del espacio se puede constatar que el ocuparse de la salud, el buscarla y el habérselas con la enfermedad, luchando contra ella o adaptándose, tiene un carácter universal en una variedad de representaciones y de prácticas sociales. Ya he dicho que si mi investigación antropológica está actualmente encaminada por aquí es porque me he convencido de su importancia en nuestra sociedad, en sus diferentes niveles culturales. Nadie está dispensado de ella. Sería uno de los trances en los que todos nos parecemos y en los que todos nos encontramos, a pesar de nuestra diferente situación en la estructura social. Es prácticamente imposible, si consideramos nuestra existencia cotidiana, el tener una discusión familiar o entre amigos sin que a lo largo de la conversación se termine hablando de enfermedades, de bienestar general y de medicina. En las sociedades tradicionales esto era un hecho patente que se manifestaba de formas muy variadas, por ejemplo en la cantidad de refranes referentes a la salud. Pero nuestras sociedades occidentales industrializadas no le van a la zaga a las sociedades primitivas o tradicionales en este tema de la búsqueda de la salud. La búsqueda de la seguridad vital del individuo, el miedo a la enfermedad y al accidente y catástrofe, la búsqueda del «estar en forma» son tan importantes en nuestra existencia desarrollada que se puede decir que los síndromes determinados por la cultura moderna están en aumento, como, por ejemplo, la artrosis, la obesidad, el colesterol, el síndrome premenstrual y una serie indefinida de «virus». Algunos afirman que la búsqueda de la salud se ha convertido en objetivo, fin y valor de la existencia. La medicina, en sentido amplio, no sería sólo un segmento importante de nuestra cultura, como en otras poblaciones, sino el segmento dominante que pretende invadir toda la cultura, como en otros tiempos lo fue la religión. En este sentido se habla de *sociedad terapéutica* (Laplantine, 1992:373).

Las diferentes terminologías

Una primera manera de ir perfilando un concepto válido del continuo enfermedad/salud es hacer ver el debate terminológico que se da en la comunidad científica de profesionales de la salud y antropólogos sobre cómo referirse adecuadamente al objeto de estudio. Todo término determina y posibilita un concepto, que a su vez es una manera de mirar la realidad. La heterogeneidad de términos levanta una polémica y contrastación de opiniones difícilmente reconciliables. Es difícil reducir o englobar unos en otros eliminándolos porque se perderían matices importantes. Pienso que, de todos modos, habrá que optar por una denominación, sin perder de vista los puntos de vista

complementarios, dado que es un objeto complejo y no se puede simplificar lo que es complejo. Basta revisar la bibliografía para ver los variados ángulos de referencia propios de cada país o tendencia. No voy a entrar en ello. Simplemente quiero recoger dichos términos. Así pues, se habla de *antropología de la enfermedad, antropología de la salud, antropología médica, antropología de la medicina,* entre los más frecuentes. Adóptese el término que se adopte, me parece importante el que se complete con los otros matices. Por poner un ejemplo, en el simposium que el VI Congreso de Antropología de Tenerife en septiembre de 1993 dedicó a este tema, las actas que recogen las ponencias y comunicaciones las titularon *Antropología de la salud y de la medicina* (Romani y Comelles, 1993). En este artículo yo voy a referirme al continuo enfermedad/salud. Este debate terminológico pone de relieve el peligro de reduccionismo contra el que me parece importante precaverse. En él cayeron las terapéuticas institucionales del modelo médico hospitalario, que de hecho se ha reducido a una lucha contra la enfermedad. El modelo preventivo e higienista reclama un mayor énfasis en el polo de la salud. Y, siguiendo con otra aplicación a la institución oficial católica, me parece importante el señalar que también ella ha operado un reduccionismo del contenido salvífico al más allá y al alma. Este reduccionismo se pone de manifiesto en la administración del sacramento de la unción de enfermos que, ya en el catecismo de Ripalda, se decía que era «para la salud del alma y del cuerpo, si le conviene», pero que en la práctica, sobre todo hospitalaria, se reduce a un sacramento de enfermos que están agonizando, una especie de preámbulo del entierro.

Frente a un concepto reduccionista hay que utilizar un concepto que englobe los dos polos de la salud y de la enfermedad, un continuo a lo largo del cual se situaría la realidad estudiada.

Los distintos niveles de la enfermedad: biológico-síquico-socio-cultural.

La hegemonía del modelo biológico de la medicina ha hecho que creamos que la enfermedad sólo es tal cuando se considera desde la perspectiva de la biomedicina. En este sentido las diferentes ciencias de la salud (sicología, sociología y antropología) han puesto de manifiesto distintas perspectivas de la enfermedad que nos hacen comprender mejor el fenómeno. Por eso la salud no se puede reducir al campo biológico, ni en su procesamiento etiológico ni en su proceso curativo (por ejemplo la bacteriología o los sofisticados análisis y medicamentos). En el cambio por el que abogamos hay que salir de la concepción epidemiológica biologicista para abrirse a otras facetas síquicas, sociales y culturales. Habrá que añadir también la urgencia del abandono de la concepción burocrático-administrativa.

La misma reforma sanitaria preve este cambio en el concepto de salud haciendo suya la definición de salud de la OMS, como «un estado de completo bienestar físico, mental y social» (OMS 1980), que si lo concretamos se traduciría en los valores de fuerza, serenidad, felicidad y paz, y si lo extremamos –y aquí estaría uno de los peligros de este concepto maximalista de la OMS– incluso de juventud y belleza; en resumidas

cuentas, el concepto coincidiría con las promesas de salvación comunes a todas las religiones y que en el judaismo son tan explícitas, según se puede ver en el Antiguo Testamento (Isaías, 61-61).

El inglés dispone de tres términos diferentes que podrían resumir bien varios aspectos complementarios de la enfermedad y que, según venimos diciendo, han sido olvidados por el modelo médico.

Disease: es la consideración de los signos objetivos de una enfermedad que se pueden medir y controlar. La biomedicina se concentra en una serie de signos somáticos que son tratados. La enfermedad está presente. Es orgánica. Se «padece» una enfermedad. Se insiste en el aspecto objetivo de la enfermedad. Uribe –siguiendo a Coe– ha denominado esto como «enfermedad» (Uribe, 1989:27 y 30), haciendo ver que la reforma sanitaria esté de acuerdo con este planteamiento de las distintas facetas de la salud/enfermedad.

Illness: es la experiencia subjetiva de enfermedad en referencia siempre a los modelos socio-culturales. «Todas las *illness* son *folk* en el sentido de que las categorías nativas siempre estructuran la forma, contenido e interpretación dada a una *illness* (Fabrega, 1972:213). Ante una serie de «síntomas», el enfermo construye su enfermedad con una serie de metáforas y símbolos. Probablemente no hay lesión, pero sí «se siente» la enfermedad. Se suele hablar de enfermos «funcionales». Más de una persona nos hemos encontrado que nos cuenta su enfermedad y su visita a los médicos que no le encuentran «nada»: «Yo no tendré nada –dicen– pero yo estoy muy mala, estoy muriéndome». Este concepto, Uribe lo concreta en el término «dolencia».

Sickness: es la vivencia total de la enfermedad que está modelada por la sociedad y la cultura. Incluye, por tanto, las relaciones sociales en donde se insertan los procesos de enfermedad, y sus articulaciones ideológicas, políticas y económicas.

Los médicos humanistas intuyeron también estas facetas diferentes de la enfermedad, aunque insistieron más en el aspecto sicológico, sin enmarcarla socioculturalmente. En su lucha contra las alternativas curanderiles, que las ven como peligrosas por atrasadas y teñidas de supersticiones y aberraciones, reconocen que los curanderos han mantenido esta visión de la salud y la enfermedad más global y alientan a los médicos a que los incorporen a su práctica médica. Las citas del médico humanista gallego Dr. Pérez Hervada –hablando desde su práctica como médico– pueden ser muy elocuentes a este respecto:

> «Diferenciamos entre *estar enfermo y sentirse enfermo,* porque estar enfermo representa un hecho y el sentirse enfermo puede significar, simplemente, una apreciación... Desde hace muchos años, con terca constancia, exponemos que cualquier dolencia –leve o grave, demostrable u oculta– presenta dos facetas que vienen a ser la cara y la cruz de la moneda patológica. Una, la causa tangible o apreciable, general o local, somática o bioquímica; y la otra, la resonancia síquica dimanada de tal circunstancia. Es decir, una realidad existente –fiebre, tumor, infección, reumatis-

> mo, ateroma– y una sensación –miedo, angustia, temor, desasosiego, abatimiento– diferente en cada individuo. Pero ocurre que ambas vertientes son variables, que no se adaptan a un patrón, y que en tanto graves enfermedades cursan ajenas a la persona en la cual se desarrollan, algunas –por el contrario– evolucionan con harta sintomatología subjetiva sin que el galeno pueda encontrar la razón justificativa de ello. O sea que en determinados casos el paciente acusa y describe una enfermedad que el médico no capta, pese a los medios desplegados para conseguirlo. Lo que equivale a exponer que el enfermo relata en tanto el médico no comprueba, teniendo sólo que guiarse por cuanto oye.
>
> En consecuencia, una cosa es estar enfermo y otra sentirse enfermo, y aunque casi siempre el sentirse enfermo implica serlo –la injustificada aprensión trasluce verdadera anormalidad–, resulta preciso admitir tales conceptos adaptados a la diaria observación clínica. Así necesitamos tener en cuenta el trastorno orgánico –más o menos patente– y su repercusión espiritual. Cualquier enfermedad origina estados de ánimo oscilantes entre la indiferencia y la desesperación, porque las combinaciones apreciadas resultan innumerables» (Pérez Hervada, 1984:20).

Y su crítica a una cierta práctica médica muy extendida, que él considera fracasada, se formula muy bien en las siguientes frases:

> «La frase *nada alterado* –escribe Hinsie– debería ser borrada del vocabulario del médico, puesto que dicha frase limita sus perspectivas. Quienes la escuchan por clínicas y consultorios se percatan de una incomprensión que les obliga a orientarse hacia otros rumbos. Y recurren al curandero cansados de oír: «Usted no tiene nada; yo no le encuentro nada; pasee y distráigase». Y tienen nada menos que un molesto y punzante sentimiento de enfermedad. Sienten la enfermedad y la padecen aunque no la tengan. Y el galeno, en esta coyuntura se calla. Por eso, donde no se escucha la voz del médico, resuena el eco del curandero. Y resuena entre los incompredidos y los incurables» (Pérez Hervada, 1984:21).

Los determinantes sociales y culturales de la enfermedad

En definitiva lo que esto manifiesta es que la enfermedad es algo generado y refrendado socialmente y pautado culturalmente. Al componente biológico hay que añadirle también el síquico, social y cultural.

Las aportaciones de Menéndez y de Kleinman y de sus grupos de trabajo han sido considerables a este respecto. Ellos han servido para formular y confirmar lo que, desde diferentes grupos disciplinarios y desde investigaciones en áreas culturales diferentes, hemos ido descubriendo.

La enfermedad es un proceso que se genera y se desarrolla en las relaciones de

la estructura social y que está culturalmente pautado. Esto es, cada cultura dice cuándo se enferma y cuándo se está sano. Esto en cuanto al diagnóstico. Pero también en cuanto al tratamiento. Cualquier sistema médico hay que concebirlo como sistema socio-cultural en que la estructuración social y el funcionamiento simbólico es importante junto a la consideración de los signos y de los síntomas que se basan en lo biológico y en lo síquico. Toda enfermedad es una construcción social y no solamente algunas reconocidas como determinadas culturalmente.

Menéndez, en su excelente artículo sobre «El modelo médico y la salud de los trabajadores (Menéndez, 1978) nos dice que «no se pueden escindir las relaciones de salud de las relaciones sociales generales». No se puede plantear la salud como área autónoma, como ha hecho el modelo médico, desligándola de los procesos sociales, ideológicos y políticos, que la determinan. Las relaciones de salud expresan los hechos estructurales para toda la formación social. La salud es un eje político. Con ello no se niega la especificidad de la práctica médica sino que se incluye y se ve determinada por las acciones ideológicas y políticas de los trabajadores, de las empresas y del Estado. El biologismo, tan querido por el modelo médico, conduce necesariamente a la concepción de una «historia natural» de la enfermedad, excluyendo la «historia social» de la enfermedad. Esto se traduce en la selección de indicadores epidemiológicos, biológicos, ahistóricos y asociales, como pueden ser el sexo, la edad, la herencia o el medio ambiente, no planteándose la determinación social de los mismos ni la incidencia de ciertos hechos sociales y económicos relacionados directamente con la morbimortalidad y con la esperanza de vida (alimentos, vestidos, productos de limpieza, desarrollo de infraestructura sanitaria, nuevas técnicas y condiciones de trabajo, etc). No se pueden enmascarar estos procesos sociales profundos que condicionan la situación diferenciada de salud (Menéndez, 1978:22).

Este determinismo social tiene un correlato en el determinismo cultural que Kleinman ha desarrollado y que cree que toda investigación antropológica debe considerar. Ésta sería su mejor contribución al tema de la salud, complementando la miopía o la complicidad política de la biomedicina. Según él, cada sociedad dispone de una serie de respuestas explicativas y proyectivas a esta necesidad y búsqueda de salud y bienestar integral y global, que de forma variada se constata a lo largo del tiempo y del espacio (Chrisman, 1977:351-357). Estas ofertas se hacen siempre en razón de unos *explanatory models (E.M.)*, que son un conjunto de representaciones, valores y conductas que cada cultura ofrece para atender y vivir la búsqueda de la salud. Dentro de ellos estarían las dimensiones diferentes que representan la *disease* y la *illness*, conceptos que dicho autor considera como importantes y que hay que englobar (Kleinman, 1980:370).

> «Sólo tiene sentido hablar de curarse desde la perspectiva de ciertos modelos explicativos. Incluso cuando se use este concepto puede ser, como hemos visto, una cosa en un modelo y otra totalmente distinta en otro. Curarse a un nivel cultural no es tanto el resultado de los esfuerzos del curador cuanto la condición de experimentar un ajuste entre formas socialmente legitimadas de enfermedad y el cuidado dentro del contexto

cultural del sistema de cuidados de la salud. El curarse cultural es una actividad necesaria que sucede al paciente y a su familia y a la red social según que el desorden del paciente le afecte o no, dentro de las convenciones culturales. El sistema de cuidado de la salud provee de tratamientos (y eficacia) sicosocial y cultural para la enfermedad, nombrando y ordenando la experiencia de la enfermedad, ofreciendo significaciones para esta experiencia y tratando los problemas personales, familiares y sociales que constituye la enfermedad» (Kleinman, 1980:360).

El sistema sanitario: las diferentes ofertas terapéuticas o caminos asistenciales

A la hora de buscar un modelo de atención integral de la salud no podemos basarnos en el modelo médico hegemónico (Comelles, 1993:187) porque excluye otras ofertas socialmente vigentes, a otros profesionales curadores y a todo el mundo de la autoatención, en muchos casos enriquecida y generada por el modelo médico pero gestionada sin su supervisión, como en el período de esplendor del modelo médico clásico (automedicación) (Greenwood, 1989:59-81). A doscientos años de la implantación del modelo biomédico, el número de procesos morbosos y problemas de salud gestionados por los profesionales médicos o por las instituciones estatales o privadas sigue siendo muy bajo. La realidad muestra procesos complejos de sincretismo. Para captar la importancia de la salud en la condición humana y para plantear correctamente un estudio de la misma, hay que deshacer este error. Evaluaciones efectuadas en EE.UU. –que se aplicarían en Europa– indican que de las prácticas relativas a la salud-enfermedad en *sólo un 20%* serían los protagonistas los médicos o las instituciones sanitarias. Esto es tanto más significativo cuando que estamos hablando de países donde se han realizado durante largos períodos grandes inversiones sanitarias y donde se ha diversificado la oferta de servicios. Hasta el punto de que autores, como Illich, hablan de «medicalización» de la vida cotidiana (Illich, 1975).

El resto de prácticas asistenciales están en manos de *«otros» profesionales marginales,* más o menos legitimados social, política o culturalmente o de los *profanos* o de la *automedicación* (que realiza una adaptación secundaria desde el incumplimiento de las órdenes médicas en los ambulatorios y de la acumulación de medicamentos en los botiquines, combinando con recetas y prácticas de la medicina tradicional y de las prácticas vehiculadas a partir de las relaciones del enfermo con su red social).

El cuidado de la salud no es sólo cosa de médicos ni de profesionales. Podríamos hablar de sistema sanitario de una sociedad como del conjunto de ofertas terapéuticas que son utilizadas por los individuos y grupos. Abarcaría, pues, al sistema médico, en la actualidad como sistema hegemónico, junto a otros sistemas subalternos que en muchos casos funcionan en lo oculto o en la marginalidad. Todos ellos están en una dinámica de interacción en muchos casos competitiva. Prueba de ello sería cómo intentan legitimarse frente a los demás, dato que he podido comprobar en el trabajo de campo.

Estudiar el fenómeno de la salud-enfermedad es centrarse en todas estas prácticas variadas y no solamente en una forma hegemónica. Dejar atrás las formas marginales o subalternas o no legitimadas es correr el riesgo de no considerar parte de la realidad.

La pretensión de apropiación exclusiva de los procesos de enfermedad/salud por la práctica médica no significa que, de hecho, se apropie de la totalidad del área de salud sino que la práctica médica instituye una hegemonía respecto a otras prácticas alternativas.

El itinerario asistencial (terapéutico)

En el proceso de la enfermedad se va buscando la salud, acudiendo a una serie de instancias y procesos asistenciales. Según esto, el **itinerario asistencial** (Comelles, 1985:71-83) sería el conjunto de actos y gestos rituales a que se ve sometido el asistible, que no se reducen a los médicos sino que tienen lugar en la familia, en la red social, en los especialistas tanto legitimados como profanos y en las instituciones médicas (privadas y públicas) y religiosas.

Entre estas instancias asistenciales, cada enfermo asistible va elaborando su propio *itinerario asistencial (terapéutico)* que se forma sincréticamente entre los diferentes ámbitos. Este concepto, que Comelles ha acuñado con tino a partir de conceptos parecidos utilizados por otros autores, queda bien explicado en sus palabras:

> «En los países industrializados, tanto capitalistas como socialistas, nos hallamos ante un número de itinerarios casi infinito en los que el asistible y su red social pueden acudir a una oferta amplia y compleja... Los procesos asistenciales están condicionados, están afectados, en función de criterios raciales, religiosos, derivados de clasificaciones étnicas, de clase social, de edad, de sexo, de posibilidad de acceder físicamente a los recursos (por obstáculos idiomáticos, por obstáculos derivados de estigmas, de taras, de minusvalías, pero también por las convicciones religiosas o éticas de cada grupo social, por las influencias de la red social, de la educación recibida, o del impacto que sobre él o sobre su red ejercen los medios de comunicación» (Comelles, 1985:80).

El proceso asistencial transcurre, pues, entre el modelo hegemónico y otros modelos. El funcionamiento del primero es vertical, atraviesa a colectivos desiguales y está fuertemente instituido, institucionalizado y burocratizado, mientras que los otros modelos funcionan de forma capilar, no están instituidos ni formalizados y se ejercitan conforme a redes de relación en colectivos iguales.

Quiero señalar una apreciación que he podido confirmar en mi trabajo de campo. Aunque, racionalmente, el optar por una de las alternativas excluiría otras porque serían contradictorias –ir al hospital para recibir los sueros de la quimioterapia y, al mismo tiempo y sin que los médicos lo sepan, ir a los curanderos filipinos para dejarse inter-

venir por la llamada «cirujía psicológica»–, sin embargo, en la experiencia personal de los sujetos y de sus redes sociales son perfectamente compatibles, a pesar de su contradicción. Esto algunos médicos lo saben, pero o fingen no conocerlo o lo desprecian y critican o no quieren preguntarse el por qué.

«Los seres humanos, frente a las instituciones y modelos dominantes, poseemos la creatividad de reformularlos aprovechando parte de la base que nos ofrecen, usándolos en función de las necesidades y preferencias que nos reconocemos y no de las que nos suponen. En ocasiones ni tan siquiera redefinimos, sino que inventamos fórmulas alternativas nuevas o utilizamos opciones mixtas. A pesar de que las estrategias que escapan al modelo vertical –no por ser alternativas a lo impuesto– son siempre beneficiosas, en ocasiones constituyen una actuación en contra de nuestra propia salud; muchos de nosotros seguimos fumando a pesar de que lo sabemos dañino» (Figuera i Vidal, 1993:309).

Formas elementales de la enfermedad: modelos etiológicos

Aceptado y perfilado el necesario planteamiento transcultural de las diferentes representaciones y prácticas colectivas relativas al continuo enfermedad/salud, y para poder comprender bien la inmensa diversidad etnográfica de formas de representarse lo que es la enfermedad, sus causas y tratamientos, sería oportuno, metodológicamente, plantear una serie de formas elementales o modelos teóricos de base, más allá de lo concreto, que nos sirvieran para poner orden lógico en lo concreto, que sería interminable. Estos modelos no se darían tal cual en la realidad, pero podrían servir para orientarnos. Esta es la tarea que F. Laplantine ha llevado a cabo en su interesante libro *Anthropologie de la maladie* (Laplantine, 1992) y que en las páginas siguientes me propongo resumir. Esta obra, típica de la Antropología francesa, con marcadas influencias estructuralistas, es el fruto de un prolongado trabajo sobre antropología de la enfermedad/salud, que se refleja en la riqueza de material etnográfico que aporta de otras culturas primitivas y tradicionales y de la literatura de novela contemporánea, que serían testigos de la visión y práctica de la enfermedad en nuestra sociedad actual. Incluyo esta referencia porque pienso que puede iluminar, relativizar y enriquecer una tarea de comprensión y gestión de la salud. Puede servir también como clave para la teoría y la praxis sanitaria.

a) Ontológico-Funcional (relacional)

Ontológico: La enfermedad tiene una entidad. Su atención se centra en los síntomas corporales del enfermo. Adquiere su formulación sistemática en el dualismo cartesiano que separa el cuerpo del alma. Se desarrolla en la anatomía y triunfa con los descubrimientos microbiológicos de Pasteur, que abren el camino a nuestra medicina contemporánea. Modelo muy dominante en nuestra cultura, tanto en la medicina científica como popular.

Funcional-relacional: Lo normal y lo patológico no son pensados en términos de ser («tiene una piedra en un riñón» «algo en alguna parte») sino en términos de armonía o desarmonía, de equilibrio y de desequilibrio. La enfermedad no es considerda como una entidad enemiga y extraña (germen, virus, microbio, penetración del demonio o de una substancia de hechizo), sino como un desarreglo o por exceso o por defecto. Hay mucha variedad. De modo que a una comprensión de lesión se substituye otra funcional, a una substancial otra relacional y a la noción de espacio la de temporalidad.

b) Exógeno-Endógeno

Exógeno: La enfermedad es un accidente debido a la acción de un elemento extraño (real o simbólico) al enfermo, que se ceba sobre él. Puede presentar dos modalidades:

- La enfermedad tiene su origen en la voluntad mala de un poder antropomorfo o antropomorfizado: brujo, genio, espíritu, Diablo o incluso Dios, que interviene bajo forma de «destino». Son los sistemas «personalistas».
- La enfermedad tiene su origen en un agente nocivo concebido como natural (físico-planetas, clima y tiempo, el medio ecológico y social, el contexto químico y bioquímico).

Endógeno: Es la inversión de lo anterior. La enfermedad no viene de fuera del individuo sino del interior del mismo. Esto se expresa en las nociones de temperamento, de constitución, de disposiciones y predisposiciones, de carácter o astral (los signos del zodiaco), de la naturaleza, del organismo, del terreno, de la herencia (leyes de Mendel, descubiertas en 1865), del patrimonio genético, del «medio interior» (Claude Bernard), es decir, las diferentes secreciones interiores, o de la sangre, o el grupo sanguineo, de fragilidad, aptitud a tal enfermedad, los recursos de autodefensa (fabricación de anticuerpos), etc.

c) Aditivo-Sustractivo

Aditivo: Lo encontramos en las representaciones dominantes del cristianismo (la enfermedad consecuencia del pecado) o en las que interpretan la experiencia patológica en términos de intrusión de un objeto en el cuerpo, de infección microbiana, de posesión demoníaca o de presencia de un exceso de cultura en el campo del individuo. Sea cual sea la variante, la enfermedad es siempre apreciada como una positividad enemiga.

Sustractivo: Contrariamente, el enfermo sufre de algo que se le escapa (creencia en la pérdida del alma) o que se le quita, por tanto de una falta, de una negatividad, de una ausencia (es una de las representaciones encontradas en los enfermos magrebíes); se dice, por ejemplo, que «se le ha ido el espíritu» o que «ha perdido la razón» o que «ha perdido la memoria»; la acción terapéutica consistirá, lógicamente, en una adjunción o restitución.

d) Maléfico-Benéfico

La enfermedad y la salud no son hechos «objetivos» sino que están acompañados de juicios de valor (positivo o negativo). La salud es incluso el prototipo de todo valor, si se tiene en cuenta la etimología de la palabra *valor* que viene de *valere: estar bien.* Y no hay valor sin referencia implícita o explícita a lo social. Estar enfermo o en buena salud son nociones que están determinadas culturalmente; cada sociedad opta por una determinada idea de normalidad, que se acompaña de una norma y de una normalización de los comportamientos. Se pueden establecer teóricamente dos polos de representaciones etiológicas: las orientadas por la enfermedad como situación negativa o incluso totalmente negativa (ej. la cultura médica dominante en nuestra sociedad) o como experiencia positiva o al menos ambivalente, como un síntoma o como mensaje que hay que interpretar; como inicio de un equilibrio perturbado o como episodio que enriquece o exalta («lenguaje de los dioses» entre los Songhay del Níger o como «locura de los dioses» entre los Thonga del Mozambique o como catástrofe entre nosotros).

Formas elementales de la curación: modelos terapéuticos

Cada sociedad y cada época responde con una panacea, un remedio eficaz ideal (regímenes alimenticios de la antigüedad griega, la triaca en occidente hasta siglo XVIII, la salvia, las sangrías, los fortificantes –vitaminas–, los antibióticos, los tranquilizantes, el magnesio). Pero ¿es posible encontrar un cierto número de modelos de base, más allá de los estrategias terapéuticas variadísimas (preventivas y curativas; paliativas que dan un alivio parcial o momentáneo) y definitivas; etiológicas (van a la causa) y sintomatológicas (van al síntoma); con eficacia simbólica (efecto placebo) o medicinal *(tratamientos físicos:* regímenes alimenticios, curas termales, cambio de clima, reposo, ejercicios físicos; *energéticos:* la acupuntura y otros; *radioterápicos; quirúrgicos* y, evidentemente, *quimioterápicos?*). Para ello, F. Laplantine propone también ocho formas elementales de curación, que se organizan entre sí en parejas contrastadas y que pueden dar cuenta, no de una manera empírica –es decir, no se dan en la realidad tal cual– sino teórica –comprendemos mejor la realidad– del conjunto de estrategias terapéuticas existentes.

Alopático-Homeopático

Toda práctica terapéutica se esfuerza en establecer un lazo entre el complejo patológico (enfermo u órgano enfermo) y un complejo terapéutico (el tratamiento). En esta búsqueda de «correspondencias» (bajo forma de medicamentos, rituales o ambos juntos), éstas se pueden establecer en razón de las afinidades de ambos complejos o de las oposiciones y contrariedades de ambas unidades, terapéutica y patológica.

El modelo homeopático u homeoterápico consiste en reactivar los síntomas por los parecidos, es decir, en desencadenar la crisis sufrida, actuando en el mismo sentido de la enfermedad. La homeopatía fue decubierta y aplicada por Hahnemann. Se basa en

dos principios: el de las semejanzas, que consiste en prescribir el remedio capaz de producir en el hombre sano los mismos síntomas que los observados en el enfermo, y el principio de infinitesimalidad, que dice que el mismo medicamento, en dosis infinitesimal, curará o provocará el síntoma en dosis masivas. El veneno no se considera como un elemento hostil, como una alteridad intrínsecamente mala, que convendría suprimir. No es un enemigo, puesto que en sí tiene el principio de la curación. Esta medicina de los parecidos no es propia de la homeopatía. Está presente en las vacunas, en la medicina popular y también en la medicina ritual, incluso en la terapia sicoanalítica (que consiste en una reactivación de los problemas que sufre el individuo: recordar el trauma y no olvidarlo)

El alopático o aloterápico pretende acabar con los síntomas, con los contrarios. Una buena parte de la farmacopea popular es alopática y, mucho más, nuestras terapias modernas y, particularmente, nuestra quimioterapia. Son terapias de agresión frontal. A la representación de la enfermedad como entidad patógena, específica y enemiga, que ha penetrado en el cuerpo del enfermo, responden por un acto de contra-agresión, administrando la quimioterapia antagonista capaz de yugular la raíz.

Aditivo - Sustractivo

Si el enfermo sufre de *algo de más,* la acción terapéutica consistirá en quitársela. Si sufre porque *le falta algo* consistirá en restituirlo. En el primer caso se sustrae, en el segundo se añade.

O por tratamiento por eliminación de líquidos o por extracción de sólidos, existe en nuestra cultura una sensibilidad médica que ha optado o preferido las representaciones de la curación por sustracción. Ejemplos: la valorización de la excreción, del pedo, del eructo, del estornudo en las conductas corporales de las sociedades tradicionales de Europa. La famosa trilogía que hasta mediados del siglo XIX predominó en la medicina científica de occidente: el lavado, el purgante y la sangría. El papel de las ventosas, el caldito, la infusión caliente, la leche con cognac, etc. La cirugía de la ablación (supresión de órganos como la apendicitis, amigdalas. etc.). Alimentos orientados a la evacuación (legumbres) o el agua mineral («Beba Vittel: Elimine»).

La adjunción puede ser ritual: el poder de lo sagrado que refuerza a la persona llenando el vacío. También puede ser biomédica: se prescribe una alimentación que refuerce, se añade a la comida del enfermo vino caliente, alcohol, platos consistentes (mi padre en la convalescencia de las enfermedades compraba un jamón) o fortificantes, o vitaminas. También aquí entrarían los injertos.

Exorcístico-Adorcístico

En el exorcístico el cuidador es un combatiente que emprende una verdadera guerra contra la enfermedad, intentando extraerla del cuerpo o del espíritu de su cliente

o destruirla. Corresponde a la opción dominante de nuestra cultura médica y sus procedimientos nos son muy familiares.

En el adosrcístico el terapeuta se convierte, por el contrario, en el asistente o en el iniciador del enfermo. Es lo inverso del anterior y en nuestra cultura desentona. El concepto de «adorcismo» lo acuñó Luc de Heusch, designando con él «la opción cultural por la que este estado que habitualmente en Occidente consideramos como un mal, se percibe, al contrario, como un bien; la enfermedad no es temida sino deseada, no se le huye ni se la combate, sino que se la desea y se le acoge, cuando viene, como un nivel superior de existencia. En vez de la asociación «desgracia-enfermedad-maldición» se hace la de «enfermedad-elección que pide una acción de domesticación, de iniciación, de entronización pero en todo caso de sacralización por adjunción» (Heusch, 1971:226-285). Enfermedad como valor y como sentido. Aquí entrarían la posesión y el chamanismo como acontecimientos positivos de enfermedad. La vida de los curanderos está llena de estas enfermedades.

Sedativo-Excitante

Este grupo de modelos, original en relación con los anteriores, permite introducir una última alternativa terapéutica que corresponde a una comprensión disfuncional de la enfermedad; a las patogenias, ligadas a procesos endógenos, responden terapias reguladoras que buscan ayudar al individuo (biológico, síquico, o los dos) a defenderse mejor. Se pueden poner en marcha dos posibilidades: acelerar o calmar los procesos. Tres ejemplos: la inmunología regula las defensas inmunológicas, frenándolas o estimulándolas. El riñón artificial, expulsa o aporta una dosis de potasio. Igualmente la acupuntura busca estimular una energía positiva (El Yang) o frenar la energía negativa (El Ying).

En nuestros días una serie de sicoterapias se centran en un tratamiento sedativo: la relajación, el training autógeno de Schultz, la sofrología, la meditación, el yoga, el zen. Otras pretenden la pacificación del funcionamiento mental, la relentización del ritmo cardíaco y la desconexión con el entorno.

Inversamente, también otra serie de terapias, que conocen mucho éxito en occidente actualmente, se centran en la tonificación, la estimulación (a veces evacuativa). Valgan como ejemplo las terapias de inspiración reichenianas, el «grito primal», la «bioenergía», los grupos de marathon: pretenden liberar las emociones y los afectos reprimidos, es decir, ayudar a la energía bloqueada a romper las defensas del sujeto y expresarse. Las formas más corrientes y más universales de combinación de estos modelos son los ontológico-exógeno y maléfico. Las menos normales son las que resultan de lo funcional-endógeno y benéfico.

De todas formas, estos modelos no existen en la realidad al estado puro. Lo que existen son situaciones de yuxtaposición y de interpenetración. Existen intercambios y procesos de transformación. La medicina de una sociedad no es monolítica. Además un

mismo modelo puede estar atravesado por distintas líneas de fuerza. Las tres variantes epistemológicas que se reparten la medicina: biomedicina, sicomedicina y sociomedicina se solapan, se interpenetran y se fecundan mutuamente. Estos modelos y prácticas concretas coexisten en relaciones de hegemonía-dependencia.

Tanto por parte de los médicos como de los antropólogos hay una tendencia a hacer un planteamiento dualista contra el que va este esfuerzo teórico de varios modelos coexistentes.

Conclusión

Desde el principio de este artículo he tenido presente tanto la práctica de la investigación como la asistencial en el tema de la salud. Machaconamente he ido haciendo ver la necesidad de consolidar o en algunos casos iniciar un cambio de modelo en la manera de analizar y de asistir a los hombres y mujeres enfermos. Se trata de pasar de una lucha contra la enfermedad, situada sólo en lo biológico, a la búsqueda de una salud integral que se define por parámetros de globalidad: lo ecológico, lo biológico, lo social y lo cultural, si se mantienen conjuntos y en interrelación serán la clave que explique ciertas interrogantes y abra caminos nuevos para una mejor satisfacción en este tema, en el que cualquier humano o cualquier sociedad se halla implicado. Con la esperanza de haber recogido, sistematizado y aclarado estas claves teórico-metodológicas, que no son mías sino el fruto de esfuerzos, intuiciones, crisis y planificaciones de los que desde hace tiempo y desde frentes científicos y profesionales se vienen interesando en aportar algo a este desafío de la salud. Pero yo las hago mías como ser humano buscador de salud y como buscador de la verdad humana, por considerarlas pertinentes, operativas y ajustadas a un crecimiento humano.

Notas

(1) Desde el principio quiero hacer constar las aportaciones que han supuesto para mí las relaciones con el grupo de investigación sobre Antropología de la Medicina de la Universidad Rovira i Virgili de Tarragona, pioneros en el tratamiento de este tema en España. Particularmente quiero agradecer a José Mª Comelles, inspirador de dicho grupo, que me ha ayudado a conocer y valorar este quehacer de la antropología, cuando desde mi trabajo de campo sobre curanderos me permitió ampliar mis horizontes, entrando en contacto con las fuentes de otros grupos de investigación que él conoce muy bien y que intenta aglutinar con la creación de un *master* en Antropología de la Medicina, que comienza este curso 94-95. Antropólogos de Francia, Italia, Méjico y Estados Unidos acudirán a este proyecto de confluencia de metodologías. Para una bibliografía representativa me remito al artículo que Ángel Martínez, miembro de este grupo, presentó en el VI Congreso de Antropología de Tenerife.

(2) El grupo estudia desde la perspectiva de la cultura popular, después de haber

estado centrado en el tema de la religión y la fiesta (Gómez, P. (ed) *Fiestas y religión en la cultura popular andaluza.* Universidad de Granada, 1992), el fenómeno del curanderismo. En él intervienen antropólogos, historiadores, sociólogos, sicoanalistas y teólogos. Hemos realizado un intenso trabajo de campo durante dos años en la provincia de Granada. En febrero de 1994 presentaron parte de sus resultados en el Coloquio Internacional «Creer y Curar: La Medicina Tradicional», que el Centro de Investigaciones Etnológicas de la Diputación de Granada, en unión con la Fundación Machado, organizó, y cuyas actas están en prensa. En agosto del mismo año se organizó en la Universidad Antonio Machado de Baeza un curso sobre el mismo tema. En la actualidad trabaja en la publicación de otros materiales.

(3) La tesis se presentó en junio de 1979 en la Universidad de Paris- Sorbonne, bajo la dirección de los profesores M. Meslin y J. Audinet, para la obtención de un doctorado de tercer ciclo: *La Semaine Sainte de Priego de Córdoba: langage, fonctions psycosociologiques et dimension chrétienne d'un rituel populaire.* En la actualidad está a la espera de ser publicada por la editorial Anthropos bajo el título castellano de *Prieguenses y Nazarenos. Ritual e identidad social y cultural.*

Bibliografía

Amezcua, M.: *La ruta de los milagros.* Entreolivos. Granada, 1993.

Bartoli, P.: «Antropología en la educación sanitaria». *Arxiu d'Etnografia de Catalunya,* 7. Tarragona, 1987. págs. 17-25.

Briones, R.: «El "Señor" del cementerio de Granada». *Gazeta de Antropología,* 1. Granada, 1983. págs. 25-33.

—— «La romería de los favores: el día nueve en Fray Leopoldo». *Gazeta de Antropología,* 7. Granada, 1982. págs. 75-83

—— «Aproximación antropológica a tres casos de religiosidad marginal en la provincia de Granada». *Actas del V Congreso de Antropología.* Symposium «Creencias y Poder» (en prensa).

—— «La Semana Santa de Priego de Córdoba. Funciones antropológicas y dimensión cristiana de un ritual popular». En *Antropología cultural de Andalucía,* Rodríguez Becerra (Ed). Consejería de Cultura. Junta de Andalucía. Sevilla, 1984. págs. 383-397.

—— «El retorno y la reactivación de los ritos en las cofradías andaluzas». *Rito y Religión. Pastoral Misionera.* Madrid, 1990. págs. 77-85.

—— «Panorámica de la pastoral de la Religiosidad Popular». *Proyección,* 96. Granada, 1975.

Certeau, M. de: *La culture au pluriel.* Union Générale d'Editions. Paris, 1974.

Comelles, J.M.: «Sociedad, salud y enfermedad: los procesos asistenciales». *Jano,* 6 y 7 de junio 1985. págs. 71-83.

—— «La utopía de la atención integral en salud. Autoatención, práctica médica y asistencia primaria». *Revisiones en Salud Pública*, 3. 1993. págs. 169-192.

—— «La sacralización de la práctica hospitalaria. Del despliegue tecnológico a la institucionalización del milagro». *Encontre Interdisciplinari Malaltia y Cultura*. Valencia, 1994 (en prensa).

Comelles, J.M. y Martínez Hernáez, A.: *Enfermedad, cultura y sociedad*. Eudema. Madrid, 1993.

Durán, M.A.: *Desigualdad social y enfermedad*. Tecnos. Madrid, 1983.

Chrisman, W.: «The Health seeking Process: An Approach to The Natural History of Illnes». *Culture, Medicina and Psychiatry*, 1 (4). págs. 351-377.

Christian, W. Jr.: «Secular and religious responses to a Child's Potentiality Fatal Illness in the Canary Islands». *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, 7. Tarragona, 1987. págs. 39-57.

Fabrega, H.: «Medical Anthropology». *Biennial Review of Anthropology*. Standford University Press. págs. 167-229.

Figuera i Vidal, L.: «¿Modelo médico versus culturas de la salud? Consideraciones preliminares». En *Antropología de la salud y de la medicina*. VI Congreso de Antropología. Tenerife, 1993. págs. 305-314.

Greenwood, D.: «Medicina naturalista vs medicina intervencionista. Historia antropológica de una pugna ideológica». *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, 3. Tarragona, 1984. págs. 57-82.

Heusch, L. de: *Pourquoi l'épouser*. Gallimard. Paris, 1971.

Illich, I.: *Némesis médica*. Barral. Barcelona, 1975.

Introvigne, M.: *La magie à nos portes*. Fides. Québec, 1994.

Kleinman, A.: *Patients and Healers in the Context of Culture*. University of California Press. Berkeley, 1980.

Laplantine, F.: *Anthropologie de la maladie*. Payot, Paris, 1992.

Mauss, M.: *Sociologie et Anthropologie*. P.U.F. Paris, 1966.

Menéndez, E.L.: «El modelo médico y la salud de los trabajadores». En *La salud de los trabajadores*. (Basaglia, F. et alii). Nueva imagen. México, 1978. págs. 11-53.

Romani, O. y Comelles J.M. (eds.): *Antropología de la salud y de la medicina*. Actas del VI Congreso de Antropología. Tenerife, 1993.

Slater, C.: *City steeple. City streets. Saints tales from Granada and a changing Spain*. University of California Press, Berkeley. Oxford, 1990.

Uribe, T.: «El Centro de Salud: una nueva mirada médica». *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, 7. Tarragona, 1987. págs. 25-39.

—— «La reinterpretación del síntoma en atención primaria». En *Antropología de la salud y de la medicina*. VI Congreso de Antropología. Tenerife, 1993. págs. 93-105.

Demófilo, Revista de cultura tradicional, núm. 13 (1994)

OFICIO DE CURANDERÍA: CREENCIAS, PRÁCTICAS, RELACIONES, PARADIGMAS

Pedro GÓMEZ GARCÍA
Universidad de Granada

La humanidad doliente a la que todos pertenecemos confía sus problemas de salud, en el conjunto del mundo, hoy como ayer, más a la virtud de la curandería y otras formas de medicina popular que no al cuidado de la medicina llamada científica. Esto es un hecho, que no se debe sólo al peso demográfico de las regiones pobres del planeta. El curanderismo y otras variedades extraoficiales de medicina están incrementando su vigencia también en los países más desarrollados, pese al poder excluyente del colegio médico y del sistema tecnosanitario. En España, el auge es evidente (al menos un 15 por ciento de la población han sido atendidos por curanderos) y el tema ha salido a colación en los mentideros públicos de televisión y radio.

El curanderismo es la manifestación más importante y universal de la etnomedicina o medicina popular, cuyo estudio constituye una rama de la antropología de la medicina, la cual se ocupa igualmente de la epidemiología, la biomedicina científica, la relación entre biología y cultura en la enfermedad, y los sistemas sanitarios y su evolución (1).

La *antropología de la medicina* gira en torno a la enfermedad y sus remedios, en torno a las afecciones de la salud. No se debe confundir con una «antropología de la salud». El campo de la salud es mucho más amplio que el de la medicina, circunscrita estrictamente a la recuperación de la salud perdida y, a lo sumo, a la prevención de la pérdida de la salud, objetivo en el que sólo impropia o limitadamente cabe hablar de medicina. En efecto, la preocupación o el cuidado por conservar la salud, en múltiples aspectos de la vida, no puede encerrarse sin violencia y sin metáfora dentro de la «medicina preventiva», fuera de la cual caen sin duda, en lo que tienen de saludable, por ejemplo, el estilo de vida, el ejercicio corporal, el yoga, el arte culinario, las relaciones amistosas y el contacto con la naturaleza. «No necesitan médico los sanos, sino los enfermos» (*Mateo* 9, 12). No hay razón convincente para medicalizar la salud, lo que llevaría consigo medicalizar la vida entera.

Configuración cultural

El núcleo del tema es aquí, pues, la enfermedad y la muerte. Morbilidad y mortalidad son atributos de la vida y, por ende, también de la vulnerable condición

humana. Enfermedades, accidentes fortuitos, heridas infligidas y finalmente la muerte se han cernido siempre sobre los humanos. No obstante, los modos de producirse y vivirse son, en los humanos, enormemente más que un hecho bruto determinado por la naturaleza de la especie. Si lo sociocultural configura, moldea, la existencia de cada individuo humano como miembro de su sociedad, a ésta pertenecen también los modos de enfermar y de curar, los modos de vivir y de morir.

Cada contexto cultural define teórica y prácticamente, dentro de un umbral variable y sólo relativamente impuesto por la naturaleza, un concepto de salud o sanidad y un concepto de enfermedad y de curación. Estas últimas representan respectivamente el camino de alejamiento y regreso, de pérdida y recuperación, con respecto a un modelo de salud; pero ésta se concibe como el estado en que uno no está enfermo, que depende a su vez de lo que se considere o no enfermedad. Se da una relación de incertidumbre que sólo la cultura resuelve de forma arbitraria y a la larga pasajera. ¿Qué es enfermedad? En ambientes étnicos y populares hay enfermedades (el mal de ojo, el susto, etc.) que no considera tales la medicina oficial. Y a la inversa, enfermedades tipificadas científicamente se tienen como algo normal entre ciertos pueblos (por ejemplo, la *espiroquetosis discrónica* para los indios del norte del Amazonas). ¿Cuáles son las enfermedades? Incluso el catálogo de dolencias de la medicina oficial no ha cesado de variar, y carece de claridad en puntos como las enfermedades laborales o la divisoria entre enfermedad y envejecimiento.

No se trata sólo de que la enfermedad aparezca acuñada culturalmente, sino de que, en un grado y de un modo difícil de precisar, pero real, está *causada* socioculturalmente, por mediaciones simbólicas, evidentemente seleccionadas por el entorno práctico en el que ellas se inscriben. De la constitución cultural de la dolencia se sigue la de la sanación. Queda así abierta la posibilidad de curación por lo simbólico: por el gesto, la palabra, el rito. En este marco (sin dejar de ser biológico) cultural se mueve toda medicina, la científica –que lo ignora o lo niega– y la popular –que le saca el máximo partido–.

Existe un prejuicio clásico y eurocéntrico y un prejuicio tecnocrático. El primero cree que la ciencia médica nació en la Grecia clásica, o bien en la modernidad europea, inspirada en aquélla: cree que la medicina oficial, moderna, científica, europea, cosmopolita constituye la única fundada en un verdadero conocimiento y la única vanguardia de un progreso evolutivo unilineal, menospreciando las otras tradiciones médicas civilizadas y los sistemas médicos llamados «primitivos» como fases ya superadas y caducas. El segundo presupone que la medicina popular y el curanderismo que perviven en el mismo entorno de los países industriales no son sino una sarta de supercherías irracionales, incompatibles con una mentalidad racional y progresista. Ambos prejuicios sostienen que el verdadero saber médico está ausente en las tradiciones extraoccidentales y extraoficiales. Pero esta interpretación presuntamente ilustrada que viene a descalificar de plano el curanderismo como superstición, charlatanería o fraude (2) resulta, a la vista de los análisis antropológicos de los últimos setenta años, más bien reductora, simplista y cegada ante los hechos.

No es menester restarle ningún mérito a la medicina moderna para reconocer los logros especulativos y pragmáticos de otras tradiciones medicinales, en cuyas fuentes, por lo demás, ha bebido nuestra ciencia médica. Un estudio global señala tres grandes sistemas médicos originarios, localizados en India, China y el Mediterráneo (Charles Leslie, citado en Kenny y de Miguel, 1980: 24). Más aún, una reconstrucción etnohistórica debería relacionar las grandes tradiciones médicas con las áreas de civilización prístinas: Mesopotamia y Egipto (de donde deriva lo griego y lo mediterráneo), India, China, Mesoamérica y Perú. En el Viejo Mundo, parece cierto que, a partir del siglo V antes de nuestra era, las tradiciones médicas alcanzan un nivel decisivo de racionalidad, profesionalización e institucionalización, en primer lugar en la China de los Zhou. Por consiguiente, la tesis más consistente es la que defiende que las primeras grandes civilizaciones crearon endógenamente no sólo su propio sistema tecnoeconómico y sociopolítico, sino también su filosofía, su ciencia, su religión y su sistema médico.

Todas las civilizaciones, si es que no toda cultura por arcaica que parezca a nuestra mirada, ha meditado racionalmente sobre la condición doliente y mortal de la humanidad. Es el tema de la salud, que, en el fondo, vinculando lo medicinal con lo moral, no difiere de la salvación, del posible sentido de esta vida admirable y a la par desfalleciente, trágica, enigmática. Cada civilización ha sintetizado ideas y fórmulas para hacer frente a ese destino. Podemos evocar, como caso paradigmático, las palabras de Siddharta Gautama, Buda, en el sermón de Benarés, cuando proclama las cuatro grandes verdades: la verdad del dolor, la verdad del origen del dolor, la verdad del cese del dolor, la verdad del sendero óctuple que lleva al cese del dolor. Encontramos aquí una formulación precisa de la condición paciente del ser humano, su doloroso destino, pero también la iluminación de que hay unas causas que llevan al sufrimiento y que hay unos medios para eliminarlo y liberarse.

Medicina y cristianismo

Por lo que atañe al cristianismo, desde su origen está asociado a la curación de toda clase de dolencias. Jesús de Nazaret actuaba como un extraordinario curandero y taumaturgo popular: curó a poseídos por espíritus inmundos, a leprosos, paralíticos, sordomudos, ciegos y epilépticos, y resucitó muertos, hasta el punto de ser acusado de magia por los letrados (*Marcos* 3, 22). Luego, sus discípulos obran curaciones en nombre de Jesús Mesías (*Hechos* 3, 5-6). Debía estar dentro de los cánones de la medicina popular coetánea. Durante el período de helenización del primitivo cristianismo, hubo una pugna con la medicina galénica, que llegó a proscribirse, para pasar más tarde a su aceptación. Por otra parte, el desarrollo de la medicina hospitalaria moderna está muy vinculado a órdenes y congregaciones religiosas. A lo largo de los siglos, sin embargo, permanece la práctica de curaciones milagrosas, en torno a las figuras de Cristo, la Virgen María y los santos. Es propio de éstos seguir curando aún después de muertos. A veces se presentan como especialistas en determinados males. En este mismo contexto creencial, encontramos siempre variopintos tipos de

curanderos, ya autorizados ya perseguidos por las autoridades civiles y eclesiásticas según las épocas (Amezcua, 1993). Hoy día la actitud de la jerarquía de la Iglesia suele ser tolerante con unos curanderos que en su mayoría se rodean de toda la imaginería del catolicismo «popular». Pero, si penetran demasiado en el terreno de los sacerdotes, habrá conflicto: el arzobispado de Baza mandó repartir, en las misas del domingo 22 de julio de 1993, una carta del Consejo Pastoral de la ciudad de Baza, en la que critica la «visión de Dios que está presentando» el curandero Esteban Sánchez, su «forma de entender a la Virgen», su «manera de entender la religión», su «utilización de signos litúrgicos e imágenes propias de la Iglesia católica». Lo acusan de que «es un delito moral aprovecharse de un grupo de personas de buen corazón para obtener beneficios lucrativos de ello», utilizando «los problemas personales, sociales, económicos, de salud, etc...». En realidad, lo que rechaza el clero no es que cure, sino la función «sacerdotal» que este «santo» se arroga: construir un templo, crear una comunidad creyente, dirigir actos paralitúrgicos, organizar una romería, todo ello al margen de la Iglesia oficial. ¿En qué medida resulta incompatible la figura del curandero y la del sacerdote? Pues por otro lado tropezamos con un sacerdote dominico que ejerce de curandero.

Medicina popular y primitivismo

En todo el mundo, la medicina étnica y popular ha pervivido tras la instauración de un sistema médico profesional, con el que nunca deja de interactuar. Diversas medicinas populares son contemporáneas nuestras. No son reliquias arcaicas. Nunca han cesado de evolucionar. Sus conexiones mágicas y religiosas no son prueba de irracionalidad, como pretendía E. H. Ackerknecht: su tesis acerca de la «medicina primitiva» ha quedado invalidada (Gómez García, 1994*a*; Kenny y de Miguel, 1980). Los autores aceptan, como mínimo, que la medicina «primitiva» contiene una farmacopea rudimentaria, empíricamente eficaz hasta en un 50% de los casos, y que aplica sistemáticamente técnicas, con un criterio racional establecido por vía inductiva. Por su lado, la medicina «cosmopolita» tampoco es puramente científica, sino que opera también basándose en intuiciones, habilidades personales y prejuicios ideológicos. La concepción de la enfermedad en una y otra medicina no es tan radicalmente diferente: que sean espíritus que entran en el cuerpo y hay que expulsar, o que sean virus que contagian el organismo y hay que eliminar, ambas conciben que son agentes vivos los causantes del mal. Está infundado todo esquema evolucionista que ponga la medicina «primitiva» como fase instintiva e irracional, luego superada por la medicina empírica, racional y científica. En todas las culturas humanas ha habido un trabajo *intelectual* por comprender y explicar la enfermedad (etiología), captando relaciones, y ha habido una praxis empírica orientada a curar (diagnóstico, tratamiento); se ha formulado una «teoría» de la que derivaba la práctica correspondiente, que a su vez revertía en la especulación teórica. Más allá de la farmacopea –aprendida pero rápidamente colapsada– del chimpancé guineano, la más modesta etnomedicina humana presenta un desarrollo abierto, de logros sin duda improbables, encabezado por un tropel de interpretaciones: hipótesis aventuradas, tendentes a saciar por encima de todo una

exigencia intelectual, así como a orientar prácticas terapéuticas no exentas de eficacia dentro de estrictos límites sociales y epocales.

No estamos seguros de si la magia precedió a la técnica (como pretendía Malinowski), o más bien al revés. Sabemos que la música popular es anterior a la música clásica (Lévi-Strauss, 1994: 112). Tal vez por cercanía al chimpancé, del que no constan ritos mágicos y sí un uso aprendido de hierbas medicinales (Sagan, 1992), se pudiera defender que ciertos remedios empíricos suponen precisamente lo más antiguo en medicina humana, siendo anteriores tanto a los rituales terapéuticos como, claro está, a la medicina científica. El curandero no tiene por qué ser un personaje fanático, ni siquiera crédulo, aunque así los haya. En ocasiones él mismo se confiesa bastante escéptico sobre los curanderos. Simplemente trabaja con unos «poderes» cuya eficacia comprueba a diario. Por eso cree en su don como el poeta en su musa, como el compositor en su música, como el sacerdote en sus ritos, como el cocinero en su arte culinario, como el médico en su ciencia y su técnica. El primitivismo de la medicina popular resulta ilusorio; su contemporaneidad es un hecho probado.

Esbozaré un análisis del sistema curanderil de creencias y prácticas, sus formas de organización social, los paradigmas médicos subyacentes, con las teorías de la enfermedad y la curación que comportan.

Creencias étnicas

El sistema curanderil de creencias, que presenta numerosas variaciones sobre los mismos temas, se halla expuesto manifiestamente en las conversaciones y en el discurso curanderil, o, en cualquier caso, implícito en los rituales y prácticas.

Las ideas que circulan en el entorno de los curanderos expresan la percepción y la concepción de la enfermedad y la cura compartida por el curandero y sus clientes. De ellos pueden obtenerse relatos, con frecuencia muy elaborados, vertidos en moldes de la mitología y la tradición católica, del género mágico (a veces del paranormal), de leyendas antiguas o recientes, de saberes empíricos y hasta científicos, todo ello sin ruptura de continuidad. Una iconografía abigarrada y en menor grado cierta literatura dan soporte a la mirada y a la lectura de unos mismos contenidos.

Una leyenda de transmisión oral, a veces puesta por escrito en encomiásticos panfletos, crece alrededor del curandero. Hoy se difunde en ocasiones a través de esa nueva oralidad recompuesta y manipulada por los medios de masas.

Generalmente el marco simbólico referencial es, para los curanderos andaluces, el de las creencias y ritos religiosos del catolicismo popular. Pero siempre se particulariza y revive en los prodigios que le acontecen al propio curandero (su vocación al recibir la gracia de curar, sus visiones) y los que, en torno suyo, se sucederán sobre todo en forma de curaciones tenidas por milagrosas.

El oficio de curandero o curandera es vivido como una *vocación* que lleva consigo la misión de curar a los enfermos, como manera de entrega para hacer bien a los demás. Su especialización radica en la enfermedad y en su remedio. Como norma,

una situación personal de grave enfermedad o desequilibrio, durante la que concurren experiencias insólitas, opera como desencadenante que pone en marcha la vida pública curanderil. Las representaciones de la pasión y muerte de Jesús, o el corazón atravesado de la Virgen María, plasman ese dolor compartido por los humanos hermanos, y que esas mismas figuras llaman a aliviar o curar.

> Se casó a los 19 años y fue a partir de entonces cuando empezó a hacer prácticas con estas oraciones [aprendidas de su abuela]. Ella las aplicaba en nombre de las tres personas de la Santísima Trinidad: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Desde entonces, se sentía afortunada por haber sido tocada por la gracia divina y por eso se declaraba con la capacidad para aliviar el dolor y curar la enfermedad del prójimo, al igual que lo hacía Dios.
>
> Junto con su familia, vivían como agricultores y, tras la recolección, acudían a los mercados a vender lo que buenamente pedían. Cuando volvían, cansados y fatigados, ella curaba a aquél que se lo pedía, sin cobrar nada a cambio, como lo hacía Jesús.
>
> A lo largo de su vida, le han sucedido algunas cosas de extrañeza para nuestros oídos, ya que –según ella– una noche, hace unos años, rezaba como acostumbraba el rosario en su cama y vio una iluminación donde estaba Jesús en la cruz. Atemorizada se tapó la cara, pero Jesús la destapó y le dio dos besos y volvió a taparla. Al encender la luz, todo había desaparecido.
>
> Otro hecho muy curioso que le sucedió fue una madrugada que iba a realizar una de sus tareas y en el trayecto del camino iba rezando. Al llegar, comenzó su tarea y de pronto vio unas manos cruzadas ante sus ojos. Éstos se le cerraron y sus manos se fueron a su espalda. Entonces sintió una elevación y una gran alegría, pero no pudo ver nada.
>
> Es una mujer fuerte, que hace frente a todas las situaciones; ayuda a todo el que lo necesita, sin pedir nada a cambio. Es una mujer optimista y dice que, ante todo el mal que hay en el mundo, el final será algo muy bueno. Ella espera que la muerte va a ser algo muy grande y hermoso. (*AL-2 Albox, Almería*)
>
> Desde chiquitillo ya le pasaban cosas extrañas. Estaba malo y la Virgen se le apareció y lo curó, y le dijo: «Lo mismo que yo te curo a ti, cura tú a los demás imponiendo las manos». (*GR-6 Baza, Granada*)

Más aún que una teoría de la enfermedad, lo primordial aquí es la convicción de dedicarse a mitigar el sufrimiento humano, sea cual sea su causa; la convicción de que lo que Dios quiere es ayudar, curar y salvar a los enfermos, afligidos y desahuciados. Las curaciones de Jesús, y su pasión, muerte y resurrección, simbolizan el poder/posibilidad de sanar e incluso la esperanza de salvarse más allá de la muerte.

La *etiología* de la enfermedad admite múltiples causas: se pueden deber a un accidente, a la contaminación del aire y de los alimentos, a los microbios y virus, a la envidia o al aojamiento de algún vecino, a la acción de algún espíritu maligno, una energía negativa o una mala vibración. El esquema más corriente es pensar la

enfermedad como intrusión de algo malo sea en el cuerpo o en el alma. A menudo hay intervención social, de otros, voluntaria o involuntaria; o bien intervención de esa «suprasociedad» de los espíritus, los extraterrestres, los difuntos, los demonios, la divinidad. En cualquier caso, la dolencia ha sido permitida por Dios, y siempre está bajo el supremo poder divino. Como el malestar no se acantona en el plano biológico ni en causas meramente naturales, cabe una gama de enfermedades «no de médicos» o que «los médicos no saben curar», cuyo mejor exponente sería el mal de ojo (que puede afectar no sólo a las personas sino a los ganados y las cosechas).

El arte del *diagnóstico* tiene por objeto discernir el origen de la enfermedad, o al menos sus síntomas y su naturaleza, de donde se colegirá el pertinente tratamiento. Diagnostican mediante preguntas y exploración, aunque goza de mayor predicamento la adivinación o videncia. También emplean otros procedimientos. Por ejemplo, el mal de ojo lo delata el debilitamiento general, dolor por el cuerpo, abatimiento, inapetencia, insomnio, nerviosismo...; pero el curandero determinará si realmente ha habido, o no, aojamiento: echa una gota de aceite en un vaso de agua; si la gota no se hunde, no es mal de ojo. O esta otra versión:

> Si yo meto unas gotas de aceite dentro de un vaso de agua y se ponen dos ojos grandes y uno pequeñito, es que tiene el mal de ojo muy cogido, entonces yo digo una oración: «Jesús, desaparécele el mal de ojo. Virgen María, prima Santa Isabel, quitadle el mal de ojo a (siempre digo el nombre de la persona)». A los tres días, en el aceite se van poniendo alrededor como burbujillas y los ojos se van. Entonces esa persona ya está curada. (*GR-46 Santa Fe, Granada*)

Diagnosticar equivale a verificar los síntomas del enfermo, pero también a descifrar signos exteriores cuya semiótica cabría establecer.

Una vez identificado el mal padecido, la estrategia curativa va dirigida a eliminarlo, expulsarlo, contrarrestarlo, a recuperar el equilibrio, la fuerza, el ánimo o la gracia. La teoría étnica del *tratamiento* contempla incluso la prevención. Tal es el fin del amuleto. Para protegerse del mal de ojo debe llevarse encima, colgado al cuello o en el bolsillo, según distintas opciones: una pata de conejo, una cruz de Caravaca, una higa, un escapulario, un lazo rojo, castañas de Indias, granos de trigo...

El punto de vista curanderil tiende a «cosificar» simbólicamente la enfermedad. Ésta es algo que, al salir del enfermo, es absorbido por el curandero, o tal vez transferido a la atmósfera, a animales o plantas, acaso a otras personas. Como si el mal ni se creara ni se destruyera, sino que se trasladara. Por lo demás, detección, pronóstico y tratamiento no requieren necesariamente la presencia del enfermo, a veces ni siquiera que éste se entere; se pueden hacer en ausencia y a distancia, por ejemplo, llevándole al curandero una fotografía o una prenda del afectado. Tanto lo más concreto y palpable como lo más inasible se «materializa» en símbolos, o lo que es lo mismo, se simboliza en algún soporte sensible que ocupa metafóricamente su lugar. Todo esto desvela la construcción por entero cultural de la patología y su terapia, desde la óptica de una concepción, la curanderil, que deambula hasta el extravío por los laberintos de lo simbólico.

Prácticas curanderiles

La trabazón entre creencias y prácticas es total. El curandero cree ante todo en lo que él hace; confía en la técnica, la magia, la gracia de la que se siente investido. Mientras que las creencias explicitadas, no raras veces incoherentes para un criterio racional, y tomadas casi siempre de estereotipos tradicionales, aportan las justificaciones discursivas imprescindibles, con una lógica específica. Teoría y terapia se refuerzan una a otra.

Las prácticas recogen en su catálogo toda clase de *recetas* curativas, paliativas, preventivas: rituales religiosos, ascéticos, místicos, litúrgicos, festivos, ritos mágicos, manejo de poderes ocultos, tabúes, comportamientos salutíferos, remedios empíricos y medicamentos industriales. Lo distintivo de la práctica curanderil parece ser la no escisión entre técnica y magia, entre remedio empírico y ritual simbólico, entre cuerpo y alma. Al situarse en un campo unitario, previo a esas escisiones introducidas por la modernidad, el curanderismo, sin proponérselo, ha preservado una verdad profunda, redescubierta hoy por la medicina holista.

En el gremio curandero goza de una revalidada tradición el uso de yerbas y plantas medicinales, así como los preparados caseros de ungüentos, lociones, licores, electuarios, etc. (de los que ciertos casos en que recetan medicamentos de la farmacia no son sino una prolongación). Composturas de huesos y tendones y masajes musculares pertenecen también al nivel más empírico y «técnico». Pero éste no se da separado de los demás. Técnica y rito operan en el mismo contexto.

Los componentes mágicos aparecen reducidos al lado benévolo de la magia, excluyendo como diabólico todo causar daño a los semejantes. Lo mágico y lo religioso van tan estrechamente trenzados en la práctica que resulta imposible separarlos, salvo como modelos teóricos (3). A ambos los caracteriza la acción simbólica y ritual. Simbolización, ritualización, sacralización marcan los infinitos procedimientos canalizadores de un poder salutífero, salvífico. El papel de la imaginación se vuelve crucial en orden a constituir los más heterogéneos elementos sensibles –espacios y tiempos, personas, gestos, percepciones sensoriales, imágenes y toda suerte de objetos– en significantes cargados de sentido. Los códigos semánticos incorporan con avidez los más pequeños acontecimientos que sobrevienen, queriendo encontrar en ellos la confirmación de sus suposiciones. Este mismo mecanismo despeja la congénita ambigüedad de lo ocurrido o lo vivido, que así cobra un sentido, atribuible a la eficacia del rito. El sentido afirma la presencia del poder. El poder experimentado confirma el sentido percibido.

La persona del curandero protagoniza y cataliza esta producción simbólica. Si la mano simboliza el poder, la imposición de manos caracteriza el modo de acción por antonomasia de los mayores «santos». El tacto y el masaje son importantes, como el tocar o acariciar objetos que son o fueron del santo (reliquias), el rozarlos por el cuerpo enfermo. Algunos adivinan la dolencia pasando las manos. El pensamiento clarividente que adivina el mal y sus remedios, sin necesidad de aprendizaje, muestra la sabiduría

del espíritu. La conversación con seres espirituales, las plegarias y los conjuros ilustran el poder de la palabra (4). Algunos emiten su soplo o aliento sobre objetos (papel de fumar, estampitas, caramelos) que luego se ingieren o sirven para hacer agua bendita. La bendición de agua, sal, aceite, vino, etcétera, pone al alcance de los pacientes devotos una reserva de remedios y profilácticos. Al beber agua de ciertas fuentes, cercanas a un santuario o a la casa del curandero se le asocian incontables beneficios para la salud: su efecto medicinal es a un tiempo empírico, mágico y espiritual. El fuego luce perenne en el consultorio-santuario de los «santos», como en su tumba después de muertos, gracias a los regalos de velas. También llevan flores. La mezcla del olor de flores y cera quemada desprende un penetrante perfume que, por vía del olfato, subyuga sutilmente a ese ambiente liminal de la curandería. La vista se regodea hasta la saciedad ante la presencia ultrabarroca de imágenes sagradas, del santoral popular, ante fotografías de curanderos célebres, de pacientes a veces, o ante exvotos que testimonian a una los éxitos terapéuticos y el agradecimiento de los favorecidos. Los ojos, sin embargo, ven más allá de la representación objetiva; entre ésta y la aparición sobrenatural, pueden visualizar, por ejemplo, luces maravillosas en el cielo estrellado, lágrimas en los ojos de la imagen mariana, o, por dar una pincelada concreta, la cara del santo Custodio en una losa lateral de su tumba de mármol, en Noalejo, provincia de Jaén (Amezcua, 1993: 44). Cada órgano sensorial es susceptible de canalizar diversos códigos, con sus peculiares mensajes. Los ritos los recogen, los normalizan y, a partir de ahí, activan o inhiben su puesta en escena. El ritual del camino, en este contexto abreviatura del tránsito esperado de la enfermedad a la salud, se inicia con la ida a la consulta del sanador; se reitera con la peregrinación a la antigua casa o a la tumba del curandero canonizado por sus seguidores; y se replica en multitudinarias romerías a santuarios asociados a algún «santo».

Muestra de análisis

Para adelantar en la comprensión de los simbolismos y mecanismos asociados que entran en acción, sería necesario un amplio análisis comparativo de los remedios o recetas aplicados. Habría que reunir un catálogo de las dolencias definidas y tratadas, y examinar el repertorio de procedimientos empleados para cada una de ellas. Esta labor sin duda pondría mejor al descubierto teorías étnicas más precisas (5) (sobre la patología y la terapia) y explicaciones plausibles de su eficacia. En cuanto saber, la medicina popular conlleva una información terapéutica y salvífica. Y es esa información implicada en ella la que trae la presencia de un poder, de una posibilidad de transformación. No se trata, por descontado, de información descriptiva (denotativamente objetiva), sino de información pragmática (que modifica a la persona) y también de información soteriológica, que es una modalidad de la anterior: un poder no manejable por la reflexión consciente (y en este sentido «sobrehumano»), que interviene presentándose a través de símbolos y rituales. Así se abre un espacio a posibilidades renuentes a la descripción positiva y a la manipulación técnica, pero no por ello menos constitutivas de la experiencia humana.

Está claro que el mal de ojo no es una enfermedad reconocida por la medicina científica; sin embargo lo que así se denomina aparece asociado a una serie de padecimientos y síntomas no claramente adjudicables a una determinada, pero innegablemente reales. Esos tipos de malestar, y también de infortunio, atribuidos al aojamiento podrían deberse sea a una indisposición de rara etiología, sea a circunstancias fortuitas o imprevistas –la mala suerte–, o tal vez a causas perfectamente averiguables. En realidad no hay aojadores ni existe el aojo como causa mágica, pero sin duda el conceptualizar lo que ocurre como «mal de ojo» (intentando satisfacer la imperiosa necesidad de explicación) es preferible a la total incomprensión, a la par que permite socialmente un tratamiento por ventura eficaz para calmar la angustia y disipar el mismo malestar.

Si el mal de ojo no es una enfermedad homologable, sí lo son esas dolorosas afecciones virales conocidas como culebrillas o culebrinas. Los médicos suelen recetar pomadas específicas que atenúan los síntomas mientras ceden y van desapareciendo. Pero lo curioso es que, con frecuencia, resultan más rápidos los tratamientos curanderiles, cuya heterogeneidad por lo demás no deja de sorprender. Aquí, a diferencia de lo que algunos intentarían en el caso del mal de ojo, no cabe negar el presunto mal como ilusorio e inexistente. Es real, tiene explicación científica y causa un fuerte dolor. Y sin embargo, reacciona empíricamente a la acción, más ritual que medicinal, del curandero. ¿Cómo es posible esto? La respuesta teórica la obtendremos al abordar el punto crucial de la eficacia simbólica. Por el momento, examinemos algunos remedios aplicados para tratar la *culebrilla*, tomados de curanderos que ejercen actualmente, la mayoría de Granada y alguno de Jaén y Málaga:

GR-1 Alfacar

Hizo cruces con aceite y con hilo negro sobre la zona afectada a la vez que rezaba en voz baja.

GR-8 Cájar

Cura solamente la culebrilla desde siempre, pero cura con limón y con las manos.

GR-22 Granada (Albaicín)

A los pocos días, le salió a la niña una culebrina, entonces yo me fui a mi casa y no me podía quedar dormida con lo de la culebrina (...). Por la mañana, cuando me levanté, me fui a casa de esa vecina a preguntarle si había llevado a su niña al médico, me dijo que no y entonces yo le dije de curarla, ninguna de las dos nos esperábamos lo que iba a pasar. Yo era la curiosidad, pero sin saber lo que iba a pasar, puse mis manos y empecé a curarla, recé mi oración y cuando levanté mi mano, no había nada, había sido instantáneo, ella se quedó con los ojos que se le querían salir de la cara y yo no quería que ella dijese nada porque la gente me podía tomar por bruja, yo tenía

mucho miedo. A los cuatro o cinco días dijo que si me podía traer una compañera que hacía tiempo que tenía una culebrina, yo no quería porque seguía pensando que me iban a tomar por bruja, me la trajo y la curé. Mi amiga esa trabajaba en un hospital y empezó a traerme gente para curar, pero si venía gente del barrio yo no los curaba porque me daba miedo, tanto era el miedo que pensaba que me perseguían y cuando estaba en mi casa, oía como voces de alguien que me llamaba y todo eran los nervios que tenía. Un día que iba a casa de mi hija (que no sabía nada), me encontré a mi yerno en el sofá tumbado y yo tenía los ojos de llorar, él me preguntó qué me pasaba, yo no quería decírselo, pero al final se lo conté y me dijo que si yo empezaba a curar a la gente, todo me pasaría, en ese momento llegó una gitana con una culebrina y se la curé.

Curo con la mano nada más, tres días para sacar lo de dentro, porque hay algunas culebrinas que dan la cara por fuera y están por dentro, entonces los tres primeros días no sirven, pero hay que hacerlos y las hago pasando la mano y diciendo algunas oraciones (cada cosa tiene su oración). También tengo la costumbre de echar polvos de talco porque hay algunas culebrinas que son muy grandes y tienen como pompas de agua o de pus, entonces al poner las manos se revientan, por eso tomé la costumbre del polvo de talco. Después de esos tres o cuatro días primeros, hay que seguir otros tres o cuatro para que se quite por fuera y la gente se ponga buena.

GR-25 Granada (Almanjáyar)

A mi vecina le salió una culebrina y fui a visitarla y me dijo que yo, que era tan devota de fray Leopoldo, por qué no le pedía que se le quitara la culebrina y yo le dije que si ella no creía no podía pedirle por ella, pero me dijo que si se le quitaba, que sí iba a creer, entonces yo le eché una promesa, le dije que si se le quitaba tenía que hacerle una visita a fray Leopoldo. Le puse el clavel como a mi hija y en tres días se le quitó, yo rezaba tres avemarías y tres padrenuestros a fray Leopoldo y a partir de entonces curé muchas cosas, pero siempre a escondidas, siempre con la fe por delante.

La segunda vez que curé fue a una vecina, me enteré que estaba mala y fui a su casa y le pregunté que qué le pasaba, me contestó que tenía una culebrina, pero de esas dobles, le dije que se mejorara y me fui, cuando llegue a mi casa, me llamaron que volviera y me dijo que yo, que era tan devota de fray Leopoldo, le pidiera que se le quitara la culebrina. Ella no creía en nada, entonces yo le dije que si ella no creía, yo no podía pedirle al Señor y a fray Leopoldo que se pusiera buena, pero me dijo que si yo se lo pedía y se le quitaba, entonces creería. Bajé a mi casa y cogí el clavel, le hice igual que a mi hija, lo mojaba en mi saliva y se lo puse alrededor de la culebrina, le dije que se lo tenía que hacer tres días y después fui a hacerle una visita a fray Leopoldo y se curó.

GR-30 Huétor Tájar

Por supuesto que yo de Dios no me aparto. Yo curo las culebrinas a través de una pomada que hago yo, la hago con manteca de cerdo y con talquistina, me pongo

en el dedo manteca pura y rezo una oración, que eso se queda para mí. Entonces yo me la pongo en el dedo y le hago cruces y círculos.

GR-33 Iznalloz

Una vez explorada, si en efecto se trata de una culebrina, comienza a preparar el tratamiento. Los síntomas que tienen las personas que van a verla consisten en muchos picores en una cierta parte del cuerpo (pueden ser en la cara, el cuello, pero el más peligroso, según Mercedes, es en la cabeza) y una erupción consistente en pequeños granitos. Una vez ha explorado al paciente, se dispone a preparar el ungüento. Éste, está compuesto por una mezcla de pólvora negra y limón. Poco después, lo aplica donde se halle situada la culebrina, con un pequeño palo que ella prepara especialmente para eso.

Mientras que va extendiendo la mezcla, Mercedes reza la oración que le enseñó su abuela, pero muy bajo, puesto que nadie debe saberla. Es necesario aclarar que en ningún momento la curandera abandona su estado normal. El tratamiento que lleva a cabo Mercedes, se prolonga durante tres días hasta que desaparezca por completo la culebrina. Sin embargo hay excepciones, es decir, que el tratamiento puede durar más, en casos en los que en lugar de una culebrina, salgan dos o más y no precisamente al mismo tiempo. Si se da esta situación, el tratamiento se puede alargar indefinidamente, hasta que se cure totalmente el paciente.

GR-34 Láchar

Su bisabuela ya curaba culebrinas. Poco antes de morir, le recordó las oraciones y le indicó la oración que utilizaba cuando curaba la culebrina. Su primera cura la realizó a los siete años, indica Mercedes. Fue un muchacho de unos 23 años y tenía una culebrina muy grande y en un sitio muy delicado. Su actuación fue similar a las indicaciones de su bisabuela. La forma de curar a la gente que recurre a ella es de la siguiente forma: usa un limón, tinta china y pólvora; lo mezcla todo haciendo cruces en el recipiente que usa para la mezcla. Una vez formada la mezcla la unta sobre la parte afectada de culebrina y procede al rezo, éste se repite tantas veces conforme va untando por la zona afectada. El rezo lo hace mentalmente. Esta oración solamente la conoce ella. Según Mercedes, las culebrinas se diferencian entre machos o hembras, las hembras se curan en tres días y las macho en seis, siempre usando la misma oración y mismo procedimiento. La forma de tratar a la gente con una culebrina hembra es de tres días consecutivos de cura. Sin embargo la culebrina macho son tres días consecutivos de cura, tres de descanso y posteriormente otros tres días de cura: en los días que dura el proceso de cura, la persona afectada no puede asearse el sitio infectado.

Comenta Mercedes que las culebrinas aparecen, sobre todo, en los cambios de estaciones, pueden presentarse macho y hembra, que es la más difícil de curar; hay ocasiones en las que aparece la culebrina hembra con hijos.

GR-35 Maracena

No, yo no curo nada, eso lo hace Dios. Mi suegra vino una vez con una culebrina en el sobaco y se le quitó inmediatamente. Sólo tocándole. Lo mío son las manos. El agua, que la prepara ella, y los rosarios, eso es todo. El misterio más grande del mundo está ahí. Porque aquí no hay medicinas, no hay hierbas, está el enfermo, Dios, que es la cosa más grande del mundo, y la voluntad de Dios, lo que quiera hacer con ese enfermo, otra cosa no.

GR-38 Moraleda de Zafayona

Aquí ha venido gente con culebrinas en la boca. Recuerdo que llegó una chica de Granada con más de 42° de fiebre, con una culebrina en la boca y le había dicho el médico a la madre que por lo menos tenía que estar 20 días así de mala, no podía ni comer ni nada, era una niña de seis o siete años. Cuando llegó la madre, me dijo quién era y lo que le pasaba a su niña, que se moría. Yo le dije que no se iba a morir, que sacara la lengua, se la toqué y cuando llegó a Granada, ya no tenía fiebre. Yo le dije que tenía que venir tres días, y sólo con tocarle la punta de la lengua a los tres días no tenía nada.

GR-39 Motril

Aprendí de los antiguos, cuando solían quitar las culebrinas. Entonces yo les preguntaba que ellos qué hacían para quitarlas. Me decían que había muchas oraciones para quitarlas. Ninguna es mejor ni peor. La mejor es la que uno mismo se construye para quitarlas, cada uno las hace a su manera. A lo mejor yo digo una que no tiene mucha forma poética, pero puede ser tan eficaz como cualquiera. Lo importante es la eficacia, no la poesía.

GR-40 Orgiva

Para curar la culebrina usa una ceniza (de composición secreta) que mezcla con aceite, amasándola y untándola siete u ocho días. Las curo con ceniza. Pero a nadie le voy a decir dónde saco esa ceniza, eso es ya un secreto. Cojo un puñado de ceniza y la echo en un poco de aceite, hago con eso una masilla y la pongo siete u ocho días, o un mes.

GR-41 Padul

Simplemente se quitó la camisa el paciente para que María pudiera ver y tocar la culebrina. María hizo algunas preguntas al paciente pero no tenían nada que ver, al menos aparentemente, con su enfermedad. El tratamiento es bien sencillo. Al igual que con otros pacientes, María utilizó en este caso su saliva. El paciente tuvo que visitarla nueve días seguidos para que la curandera restregara su saliva. Conforme pasan los días la culebrina fue desapareciendo. Al final el paciente quedó sanado y contento.

GR-46 Santa Fe

Si es una culebrina, digo mientras impongo la mano: «Tres niñas hay en Belén, una cose y otra hila y otra pinchará la culebrina de nuestra hermana», y digo su nombre. Y esa culebrina se va en seguida. Estas son las oraciones que yo tengo para curar.

GR-50 Fornes

Tratan las culebrinas con unas yerbas que cogen antes de que salga el sol. Las mezclan con pólvora de un cartucho y las untan. La culebrina hembra es más mala que el macho, porque cría y forma un nido.

JA-2 Canena

La curandera saca una aguja de hilar y se pone a hacer cruces sobre la culebrina o herpes, mientras recita una oración. No se entiende qué oración es. Si se trata de una culebrina hay varias sesiones hasta que termina de secarse.

JA-10 Torredonjimeno

Su suegra curaba las culebrinas, tal como ella hace ahora, y antes de morir dijo en secreto a María Luisa la oración que ella rezaba para que ésta pudiese seguir haciendo su labor. Esta oración se cree que no se puede comunicar a nadie, pues pierde entonces el don de curar, sólo se puede decir cuando el curandero sepa que va a morir. Esta paciente tenía una culebrina entre el labio superior y la nariz. Ésta aparecía todos los años en cada cambio de estación, especialmente de primavera a verano y de otoño a invierno. Acudió al médico en primer lugar y le mandó una pomada para curar la culebrina. Desapareció, pero volvió a salir al próximo cambio de estación. El tratamiento duró sólo tres días. La paciente acudió a casa de María Luisa los tres días consecutivos. La manera de llevar a cabo la curación es muy sencilla: la curandera reza una oración en silencio mientras con sus manos toca la culebrina. Seguidamente corta con unas tijeras tres hojas de lechuga. Este acto lo repitió los dos días posteriores. Al tercer día, la culebrina desapareció por completo y a la paciente nunca más le ha vuelto a aparecer.

Un dato llamativo de la curación es que siempre el tratamiento dura días impares. María Luisa no sabe responder al porqué de este hecho. Una vecina le informó de la existencia de una curandera, María Luisa, que curaba las culebrinas. Fue entonces cuando, cansada de sanársela con la pomada, decidió acudir a la curandera.

MA-4 Vélez Málaga

Cuando a casa de María llega alguien con una culebrina, ella la observa; si es una zona visible (un brazo, la cara, etc.) el paciente y ella se quedan en el saloncito, donde María y su marido hacen una vida normal; pero si la zona es más íntima (una pierna, el vientre, etc.) se trasladan al dormitorio de María.

Una vez observada la enfermedad y diagnosticada la culebrina, María comienza el ritual de curación. Echa pólvora sobre la zona afectada y después un poco de limón mientras pide silencio para concentrarse y rezar unas oraciones que sólo ella sabe. Terminada la curación, el paciente deberá volver dos o tres veces más y, al cabo de un tiempo, la culebrina desaparecerá. María me contó que las culebrinas pueden ser machos o hembras. Si son macho, no hay problemas. Pero si es hembra, tarda más en curarse pues las hembras ponen huevos en la piel y, cuando pasa cierto tiempo, la culebrina vuelve a salir.

Otra paciente: una vez diagnosticada la enfermedad, María se dispuso a curar a Luisa. La tumbó en la cama y le puso pólvora y limón en la zona afectada mientras le pedía que guardara silencio, entonces rezó oraciones en voz baja que Luisa no pudo entender. Una vez terminada la curación, Luisa tuvo que volver a casa de María unas dos o tres veces, veces en las que repitió la operación exactamente igual que la primera vez, hasta que la culebrina desapareció. Luisa afirma que ha quedado muy satisfecha con la curación, pues no le ha vuelto a salir y de esto hace ya un poco más de dos años.

Al llevar a cabo un análisis comparativo de tan dispares tratamientos dados a una misma afección, uno se interroga qué pueden tener en común, si aceptamos que todos alcanzan buenos resultados. Antes que nada subrayaría cómo todos tratan la enfermedad con significados, y que éstos son en definitiva equivalentes. Al examinar los elementos y procedimientos empleados, destaca no sólo una lógica de las cualidades sensoriales, sino también –y quizá como extensión suya– lo que podemos llamar una *lógica de las propiedades curativas*, entendiendo como tales las que, en un determinado contexto cultural, se atribuyen a una sustancia, a un gesto, a unas palabras, etcétera.

De los diecisiete casos que acabo de describir, todos recitan alguna *oración* secreta, musitándola o con el pensamiento; oración que puede ser desde un padrenuestro hasta el más extraño conjuro o imprecación. Invocan una instancia superior, sea sobrenatural (con oraciones religiosas), sea preternatural (por medio de mágicos conjuros). Además, prácticamente siempre el curandero toca con sus manos, o las impone sobre el lugar afectado, como expresando con este contacto manual el poder terapéutico del que es poseedor o vehiculador. Se observa, pues, ante todo y como rasgo común, una acción eminentemente ritualizada.

De los mencionados casos, diez aplican como remedio algún tipo de untura (con diferente composición); cuatro casos imponen las manos exclusivamente, aparte de las oraciones; y los tres casos restantes actúan utilizando objetos tan heteróclitos como una aguja de hilar, un clavel u hojas de lechuga.

Parece haber como dos tradiciones netamente distintas: la de la pura y simple imposición de manos (que concentra en este gesto mágico-religioso todo su impulso curativo: una fuerza que vence a la enfermedad) y la que además hace uso de otros elementos o preparados, por heterogéneos que sean.

Los preparados sirven de ungüento para untar la zona donde aparece la culebrilla. Pueden ir desde la simple saliva a la mezcla de pólvora con limón y otras

sustancias. Las recetas que incluyen pólvora configuran una tradición peculiar, ampliamente documentada por otras regiones. Por el contrario, recetas como la del clavel o la lechuga resaltan por estrambóticas e idiosincrásicas. La naturaleza de los preparados puede ser de procedencia animal (manteca de cerdo, saliva), vegetal (aceite, limón, lechuga, hierbas, clavel) o inerte (talco, tinta china, pólvora) o haber pasado de vegetal a mineral (la ceniza), sin que esto juegue con claridad un papel significativo. Sin embargo, los preparados referidos reúnen en sí otras propiedades de intencionalidad curativa, alineables a lo largo de un eje que iría de la metáfora simbolista hasta la causación física, en el extremo opuesto. Unas propiedades van dirigidas en ayuda del cuerpo enfermo: es sabido que el aceite y la manteca son un lenitivo que *suaviza y nutre* la piel; los polvos de talco *suavizan y secan* el exantema, y la talquistina, además, *desinfecta*. También se tienen por antisépticos el limón y la saliva. En cambio, otra serie de propiedades detectables apuntan en contra del herpes, concebido como pequeña «culebra» que está ahí, como un bicho al que es preciso eliminar: así, la pólvora, la aguja pinchante y las tijeras cortantes simbolizan armas que *hieren y matan* la enfermedad; e incluso el clavel que se va marchitando, es decir, que muere, refleja una imagen cabal de la muerte invocada contra la culebrilla. De esa muerte que se desea inferir es asimismo prefiguración –y parte del conjuro–, en forma de sinécdoque, el color *negro*, presente en el hilo negro con que se hacen cruces (hilo esgrimido como sierpe contra sierpe, contra el herpes, para derrotarlo), la pólvora negra, la negra tinta china agregada a la mezcla, y hasta la oscuridad implícita en la recogida de hierbas antes de salir el sol. Tampoco faltan connotaciones del polvo, la pólvora y la ceniza con un carácter a todas luces mortuorio.

Cada ritual concreto efectúa la aplicación de un remedio sobre la zona castigada por la culebrilla. Tal proceso incorpora a veces gestos o signos, como el hacer cruces, cuyo significado es ambivalente: *bendecir* el preparado para cargarlo de poder, o bien con ese signo *oponerse al mal, ahuyentarlo y vencerlo*. En algún caso, se realiza la untura trazando no sólo cruces sino círculos esotéricos, como queriendo *cercar y rendir* al enemigo, a fin de acabar con la dolencia. Ese mismo movimiento de cerco se hace, con el clavel mojado con saliva, alrededor del exantema.

La sanación se produce generalmente en el plazo de pocos días. No faltan casos en los que –aseguran de forma quizá hiperbólica– la curación es inmediata. Lo más común es repetir la cura al menos tres días consecutivos. Este período de tiempo lo menciona casi la mitad de los casos, evocando subrepticiamente la creencia en la resurrección al tercer día, o el refrán de que «a la tercera va la vencida», o ideas cabalísticas; algunos señalan que el número de días debe ser tres o múltiplo de tres, o simplemente un número impar. Otros, con más sentido común, se limitan a indicar que habrá que seguir el tratamiento hasta que cure.

La mayor o menor tardanza tiene que ver, según parece, con ciertas circunstancias de la propia culebrilla. Una curandera declara que a veces la culebrina está no sólo en la superficie, sino a nivel profundo, de modo que es necesario primero sanear «lo de dentro», para que luego «se quite por fuera». Y esto puede llevar tiempo.

Conforme a otra visión, todo dependerá del sexo de la culebrilla, pues afirman que las hay machos y hembras (se da la coincidencia de que estas ideas acompañan a todos los casos en los que la pólvora entra como ingrediente del ungüento, sin que se evidencie por qué). Conjuntando las cosas que se dicen a propósito del sexo de las culebrinas, resulta lo siguiente: la hembra, si está sola, es más fácil de curar (se la considera más débil y fácil de vencer); bastarán tres días. Eliminar al macho es más trabajoso; requieren doble o triple de días. Pero la hembra puede ser peor, si no está sola: entonces hay culebrillas «dobles», o se forma un «nido», «pone huevos», «cría» hijos; pueden renacer más tarde con los cambios de estación (6).

Un análisis como el aquí esbozado descubre cuáles son los mecanismos y la lógica que intervienen en la sanación por métodos curanderiles. Aparte del simbolismo ritual, con la eficacia real que se le reconoce, sería lícito preguntar: ¿hay, además, componentes químicamente eficaces, que favorezcan la específica desaparición de la culebrilla, en esos preparados que llevan aceite, manteca, pólvora, limón, ceniza, tinta china, talco, o en alguno de ellos? Lo cierto es que no dispongo de información científica sobre el particular. Pero tampoco sería de extrañar que así fuera.

Los milagros

La vía curanderil, como es sabido, da primacía a la intervención en clave simbólica. Lo suyo son los signos, los símbolos, las señales portentosas, el milagro. Hasta el punto de que los elementos empíricos que le sirven de soporte significante no siempre resisten un análisis crítico mínimamente riguroso. El afán de significar a toda costa hace escorar hacia un piélago de significados subjetivos, que tan sólo se significan entre sí, para mentes flacas en su contacto con la realidad. Pero no son las alucinaciones compartidas lo que da solvencia al curanderismo, sino las curaciones que realmente acontecen. El milagro, por tanto, presenta una doble acepción: una, como logro de la curación efectiva de un mal incurable para la medicina oficial, o por medios inoperantes desde el punto de vista médico; la otra faceta se plasma en la milagrería de pacotilla, que no tendría por qué ir asociada a la primera necesariamente, aunque suele fomentarse en el entorno curanderil, engrosando un conglomerado de creencias y supercherías, obnubiladoras del sentido crítico, cuando no del menor sentido común. Por ejemplo, el «prodigio» de que el llavero que cualquiera suele llevar en el bolsillo quedará adherido a la puerta del dormitorio del difunto santo Custodio (Amezcua, 1993: 32), debido a las incontables manos de pegajoso barniz que se le han dado...

La gente va en busca de milagros, y los encuentra. En la romería organizada por el santo de Baza, a fines de agosto de 1993, tuve ocasión de ser testigo de varios sedicentes milagros. Durante la madrugada, mientras el joven curandero dirigía el rezo de interminables rosarios, jalonados de canciones y aclamaciones en honor de la Virgen de la Soledad, sucedieron súbitos revuelos, entre murmullos anunciadores del patente «milagro» que, en ese preciso instante, estaba acaeciendo. Tres luceros brillantes y móviles estuvieron a la vista durante varias horas, como señal –sentenciaba un acérrimo

seguidor– de que la Virgen estaba con ellos. El segundo portento fue que la imagen de la Virgen había movido su mano derecha para bendecirlos. En fin, unas mujeres llamaban para ir a ver la maravilla de una perla aparecida en la ceja de la Virgen.

La verdad es que no era demasiado difícil explicar los pretendidos milagros. Quien hubiera leído los periódicos de aquella misma mañana sabía que esa noche el satélite geoestacionario *Hispasat-2* iba a desplegar sus paneles solares: con toda probabilidad las luces en el cielo eran ésas, u otras semejantes. En cuanto a la mano de la imagen, cabe pensar en el efecto óptico de las lámparas, en una leve sacudida de las andas, rodeadas de fieles, junto al cansancio de la caminata y los ojos vencidos por la vigilia... (La visión es más que lo que sensorialmente captamos. Se comprende cómo puede crearse el significado de que ellos, pobre gente agobiada por la marginalidad y la enfermedad, son, sin embargo, «bendecidos» por el poder cuasi divino de María). Por último, la perla en la ceja no era sino un reflejo de luz eléctrica.

Lo que ocurre es que lo empíricamente visto (la misma visión lleva consigo un componente imaginario) es susceptible de levitar hasta la alucinación, en ciertas situaciones, sin necesidad de alucinógeno. Como fuerza inconsciente, el simbolismo imaginado se apodera de la base empírica y la usa para sus propios fines. Una interpretación subjetivista (que interioriza patrones culturales) toma el mando sobre los datos observables. Efectos físico-naturales ordinarios son constituidos en significantes de creencias extraordinarias, casi siempre recibidas de la tradición católica popular. Por su parte, la crítica empírica del reputado milagro pone al descubierto la materialidad de los significantes (o bien, primeros significados), al tiempo que desentraña los mecanismos psicosociales mediante los cuales se instituye el significado prodigioso o sobrenatural.

Otro ejemplo de hecho «milagroso» lo hallamos en la videncia, que adivina cuál es la enfermedad, o el remedio pertinente, o el nombre del medicamento. Estoy convencido de que, en todo ese saber infuso, existe indefectiblemente un aprendizaje oculto. En algún caso concreto, puedo demostrarlo, reconstruyendo el proceso espontáneo de adquisición de conocimiento.

Este enfoque crítico no invalida la efectividad real de determinadas curaciones, verdaderamente prodigiosas. El problema radica en que la mentalidad curanderil se mueve en un continuo entre las dos acepciones de «milagro» indicadas, que por lo demás se refuerzan mutuamente. No aciertan a distinguir la divisoria que permitiría al mundo curanderil una sana autocrítica y su aproximación a la conciencia crítica moderna.

De todos modos, y aunque pueda parecer un contrasentido, para comprender ese fenómeno social que es el milagro, no estorban sino al contrario los mismos desvaríos milagreros. Para tal fin, como queda ya escrito, lo importante no son tanto los hechos empíricos que le sirven de ocasión, cuanto los significados simbólicos e imaginarios que les son conferidos a esos hechos al constituirlos en milagros. Lo sorprendente es que, cuando acontece realmente una curación, el milagro resulta verdadero: aunque parezca mentira, lo empírico responde a lo simbólico. En consecuencia, nadie debería temer a la crítica (7) racional...

Relaciones sociales

La curandería no sólo supone unas creencias y unas prácticas especiales, sino que se inscribe en un sistema de relaciones sociales, regulador del reparto del poder, a través del cual cumple ella sus funciones terapéuticas. A este sistema pertenecen los curanderos con su jerarquía; en él entran en relación con otras figuras ligadas a la salud y la salvación. Con tal sistema han de habérselas los pacientes, cuando elaboran sus estrategias para sanar. Se trata de la organización sociopolítica de los protagonistas, obedientes a reglas sistémicas, sin dejar, por eso, de ser sujetos que computan, piensan y obran para sí y los suyos.

A partir de la figura primigenia del chamán o hechicero, que detentaba íntegramente todas los registros salutíferos, naturales, mágicos y sacrales, se produce un complejo proceso de especialización. Como resultado, en nuestro contexto, junto al curandero se encuentra ahora el brujo, el médico, el sacerdote, el espiritista, el psicólogo. Podemos representar las diferencias entre estos tipos como los seis vértices de un octaedro, opuestos y correlacionados entre sí.

Numerosas oposiciones diferencian el perfil de unas figuras y otras, sea por las líneas de las aristas, sea trazando otras líneas o planos imaginarios, que confronten figuras o grupos de figuras. En las antípodas del curanderismo, la brujería se contrapone a los restantes papeles, distinguiéndose por su orientación al hacer daño, como se enfrenta diametralmente el mal al bien, o Dios a Satanás.

La oposición entre *natural* y *sobrenatural* marca la distinción del médico y el psicólogo, por un lado, y el sacerdote y el espiritista o mago, por otro. Al mismo tiempo, esa polarización entre naturaleza y sobrenaturaleza se replica en otras, como acción *técnica* frente a acción *ritual*, como lo *empírico* frente a lo *simbólico*. El trabajo de médicos y psicólogos, con pretensión científica, con un carácter empírico, técnico, se ocupa respectivamente de *lo corporal* y de *lo mental*. El sacerdote, en cambio, representante de la religión oficial, queda delimitado por la oposición entre *religión* y *ciencia*, con respecto a los profesionales médicos y psicólogos; y, en otro sentido, por la oposición entre *religión* y *magia*, con respecto al mago u ocultista. Este último es tributario, a su vez, de la escisión entre *ciencia* y *magia* (o científico/paracientífico, según algunos), de cara a los médicos, psiquiatras y psicoterapeutas; por otra arista, diverge del sacerdote (con el que comparte el plano de lo simbólico y lo ritual) oponiendo un saber oculto, *esotérico*, a otro *exotérico*, revelado para todos, y también por la personalidad del oficiante, paralelamente más *extravagante* (la del mago) o más *normal*.

El curandero, que suele compartir algo de médico, de psicólogo, de ocultista, de sacerdote, sin serlo, se contradistingue de ellos en virtud de la indistinción y colusión en él de todas esas facetas, y, marcadamente, por la oposición entre lo *popular* y lo *oficial*, entre lo *carismático* y lo *burocrático*; es decir, la prevalencia de una legitimación social inmediata más que la dependencia del estado y el mercado, y el estar personalmente dotado de *gracia* más que el ejercitar una *habilidad* adquirida. En este

sentido, el carácter popular y carismático de la curandería debe destacarse frente a todas las demás institucionalizaciones terapéuticas. En esto, además, se halla muy cerca de las formas de religión popular, lo que puede explicar la tendencia a transgredir las lindes entre ambas, en ambas direcciones. Lo hemos observado en la abigarrada religiosidad que impregna el entorno curanderil, en el hecho de que el panteón popular haya entronizado por igual al santo Custodio y a fray Leopoldo de Alpandeire. Por su parte, la devoción religiosa popular anda enormemente obsesionada por la salud corporal (8).

Recortada su figura y definida su función, el curandero da lugar, dentro de su género, a una tipología que abarca desde quienes sólo ejercen algún don especial de vez en cuando hasta quienes dedican su vida por entero a atender toda clase de dolencias. Actualmente, junto al calificativo genérico de *curanderos*, reciben el de «santos», «sabios», o «hermanos», sin que haya una discriminación coherente entre una y otra denominación (9), dependiendo en ocasiones de la zona.

Los curanderos acostumbran a conocer a otros colegas, y siempre tienen al menos referencias y opiniones, favorables o desfavorables, unos de otros. Cabe rastrear entre ellos una cierta genealogía, e incluso una estricta sucesión en el primer puesto dentro de una jerarquía de rango, unánimemente reconocida y respetada por todos. Así lo ha estudiado con acierto Manuel Amezcua en la Sierra Sur de Jaén, reconstruyendo la historia desde mediados del siglo XIX. Allí se sobrentiende que, en cada momento, debe reservarse el apelativo de «santo» sólo para el más grande; y que, tras su muerte, uno solo le sucederá. Los restantes no pasarán de simples curanderos más o menos afamados. No obstante, este modelo de jerarquización tan estricta no parece verificarse en otras zonas, donde «santos» coetáneos se yuxtaponen uno a otro, a poca distancia. Por ejemplo, el santo Manuel del Molinillo y el santo Esteban de Baza. Y en la misma ciudad de Baza, a unos centenares de metros del mencionado, reside el «santo José», aunque con escasa clientela. La diferencia entre el apelativo de «santo» y el de «curandero» se ha desdibujado, no la disparidad de éxito. Es un hecho la competencia y la rivalidad. Bastante son los que atraen multitud de pacientes, en las provincias orientales de Andalucía que hemos investigado. Pero no faltan quienes pierden clientela hasta verse forzados a hacerse propaganda, o a emigrar, o a sumirse en el anonimato.

Aunque no es generalizable la existencia de una estricta jerarquía en el poder de curar, ni siquiera una obligada sucesión genealógica, sí está extendida la idea y la práctica de la *transmisión de la gracia*, frecuentemente entre parientes cercanos: de padres a hijos, de tíos a sobrinos, de abuelos a nietos, y hasta de suegra a nuera. A veces es directa, a veces se supone que se ha heredado de tal o cual antepasado. En determinados casos se produce un *reconocimiento de la gracia* por parte de algún curandero ya consagrado, quien así ratifica al curandero neófito.

Ahora bien, en lo que se hace más hincapié es en la *recepción de la gracia* de curar, comunicada por el mismo Dios, tal vez desde antes del nacimiento, pero que es asumida conscientemente más tarde, a través de experiencias iniciáticas (10). Estas experiencias adoptan la forma de un singular rito de paso, cuyo análisis –ya clásico– llevó a cabo Arnold van Gennep. Como ilustración: un joven se ve postrado por una

grave enfermedad que lo aparta de su vida ordinaria y que lo amenaza de muerte. En semejante trance tiene una aparición celestial que le alecciona acerca de su misión de curar (11). Luego, ya repuesto milagrosamente, vuelve convertido en curandero que dedica su vida a atender a cuantos enfermos acuden.

Se entiende, pues, que Dios da el carisma, pero de hecho será el pueblo quien lo reconozca y refrende. Hay como una doble génesis en la formación de un curandero: la de una persona, por ventura analfabeta, compulsivamente proclive a dedicarse a curar al prójimo; y la de una gente que, a medida que sintoniza y le responde, acaba convirtiendo a aquélla en lo que será. De la relación entre ambas instancias emana el poder carismático terapéutico sobre la comunidad de clientes y seguidores. Esta comunidad no radica, paradójicamente, en la misma localidad donde reside el famoso curandero (no rara vez los paisanos se muestran reticentes, escépticos, hostiles, acaso envidiosos). Lo normal es que la mayoría de los pacientes provengan de fuera, siendo el ámbito de procedencia directamente proporcional al renombre conseguido. Y como esa notoriedad discurre a través de los más imprevisibles canales, pueden surgir grupos de clientes en localidades muy distantes.

El curandero representa, ante todo, un catalizador de esperanza para cuantos acuden a él en situaciones desesperadas. De ahí la aparente veta mesiánica (12) que en él observamos, si bien restringida al plano terapéutico privado y ajena a todo progresismo, tanto eclesial como político (entre otras razones, porque la crítica progresista pone en tela de juicio las ingenuas credulidades concomitantes de la curandería).

Relaciones invisibles

El mundo de relaciones internas implicado en el ritual curanderil no se reduce al sistema de relaciones sociales instauradas entre curandero y paciente, entre curanderos, entre pacientes. Ese mundo resultaría imposible sin la presencia de otras entidades (seres humanos, o no), de quienes lo menos que se puede decir, desde un punto de vista no espiritual, es que están ausentes.

Me refiero, para empezar, a los familiares enfermos, cuando, en vez de acudir en persona, se lleva al curandero una fotografía o una prenda suya. Algo parecido ocurre con los pacientes curados cuyas fotos recubren la pared del consultorio. Y con las innúmeras estatuillas, estampas y medallas de santos católicos o de curanderos canonizados popularmente, dan al consultorio un aire de santuario, adornado con flores, velas y perfumes. Son personas que están lejos y personas ya difuntas, pero que siguen muy presentes (13) en su ausencia. No se trata de una presencia estática, sobre todo cuando se evoca toda una cohorte de aliados invisibles, no sólo difuntos sino otros seres mágicos o sobrenaturales. Éstos intervienen ya para el diagnóstico, ya en la terapia. (Con menor frecuencia, se presentan también entidades hostiles, demonios o enemigos que estorban la curación y deben ser vencidos).

En consecuencia, el conjunto de relaciones establecidas desborda ampliamente el

tiempo y el espacio de la sociedad observable. La sociedad visible aparece abierta a una «sociedad invisible», con la que está íntimamente vinculada, como comunión de los santos. Se estrechan vínculos, intercambios simbólicos, entre este mundo y el otro (presente mediante imágenes y representaciones mentales); vínculos que sincronizan presente y pasado; vínculos de ubicuidad entre el aquí y en otra parte (fotos, prendas, recuerdos). La omnipresencia de los ausentes se vuelve constante y obsesionante, icónicamente, sensorialmente, imaginativamente. El mero hecho de hacerlos presentes supone ya una forma de culto, que se prosigue en la medida en que sirve para afirmar, renovar, revivir el sentido de la vida que de tan prestigiosos ausentes se ha recibido: información terapéutica y salvífica para hacer frente a la vida. En definitiva, lo que todas esas presencias representan, más que nada, es un sentido de la vida, en medio de un vivir acosado por el sinsentido, amenazado por la enfermedad, la desgracia, la miseria. Ahí radica, y no debe extrañar, la inseparable funcionalidad religiosa inherente a la praxis curanderil.

Estrategia del sujeto

El sistema curanderil existe formando parte, junto con el sistema médico oficial, del sistema sanitario global de nuestra sociedad. Desde la perspectiva del sujeto humano concreto, proporciona a unos cuantos un modo de vida, o al menos la oportunidad de llevar a la práctica unas dotes, una vocación; y a muchos miles, un recurso inapreciable para el restablecimiento de la salud. Actuaciones de anónimos sujetos le dieron existencia y, día a día, se la renuevan.

A la larga, los sujetos contribuyen a seleccionar el tipo de curanderismo en vigor, dadas unas condiciones socioculturales. Un porcentaje que pudiera rondar un quinto de la población son usuarios de curanderos. Para ellos, en caso de enfermedad, la visita al curandero cuenta estratégicamente como una posibilidad más. Este recurso no es claramente ni ordinario ni extraordinario. No resulta significativa una supuesta mayor facilidad de acceso, pues en general la gente viaja al curandero desde muy lejos, desde una distancia igual o mayor que la que le ofrece el centro médico de la red sanitaria convencional. A veces se acude como primera instancia. Otras veces se simultanea con el médico. Otras, en fin, se va al curandero en última instancia, cuando, desamparado ya por la medicina institucional, el desahuciado, en lugar de quedar abandonado a su desesperación, aún puede probar suerte. Al callejón sin salida médica vivido se le abren virtuales vías de escape, de las que uno ha oído hablar a otras personas.

Así, pues, se trata de dos sistemas articulados de hecho y utilizados por la estrategia curativa de los pacientes. Son éstos quienes escogen a cuál acudir primeramente; si uno falla o suscita desconfianza, recurren al otro; amplían sus expectativas de sanar hasta el milagro; en suma, van consiguiendo mayor protagonismo en el asunto. Entre ambos sistemas se da, a un tiempo, antagonismo y complementariedad. No cabe hablar del hundimiento de la curandería, derrotada por la tecnología médica. Es bien cierto que hay formas periclitadas; pero el curanderismo

pervive en el seno de la cultura popular. Habiendo sido tradicionalmente medicina habitual de pobres y talismán para desahuciados, afronta hoy con incertidumbre los albores del siglo XXI.

Las formas y la vigencia social concreta del oficio de curandero evolucionan históricamente. Dependen de una trama de creencias, carencias y carismas no susceptibles de estricta determinación. Su endémico enraizamiento en zonas económicamente deprimidas, médicamente desatendidas o educativamente atrasadas, no logra explicarlo todo. Hoy está comprobada su adaptación al medio urbano moderno, primero entre la población inmigrada de los pueblos, para evolucionar después, poniéndose al servicio de las llamadas clases medias. Más que extinguirse, va ganando terreno, en concurrencia con la medicina tecnocientífica, y con la caterva de neocuranderos, seudocuranderos y magos mercachifles que defraudan a los incautos. A diferencia de ellos, podría decirse que al auténtico curandero lo caracterizan rasgos de normalidad y modestia en su modo de vida y trato, sin olvidar el reducido costo de sus tarifas. El sujeto es aquí decisivamente importante.

Paradigmas enfrentados

¿Cómo explicar qué es verdaderamente la enfermedad y su génesis? ¿Cómo concebir cuáles son los remedios realmente eficaces para tratarla? Desde el principio he postulado la configuración cultural en esta materia. He expuesto, a propósito del oficio de curandero, cómo se constituyen las creencias étnicas, las prácticas, la organización social y la iniciativa de los sujetos involucrados. El análisis precedente inteligibiliza de alguna manera tales aspectos. Pero quiero aclarar que en ningún momento le incumbe dar por buenos o por verdaderos sus contenidos. La pluralidad de figuras relacionadas con la búsqueda de la salud muestra a las claras que no hay ni una única práctica ni una única «teoría», sino varias. Y detrás de ellas, marcos conceptuales más básicos, es decir, distintos paradigmas subyacentes. Toda interpretación supone alguno. El enfoque médico científico, también. Sacralizar la ciencia, o sea la ciencia médica en su estado actual, o lo que se enseña en las facultades de medicina, no sería el mejor camino (14) para esclarecer los problemas planteados por las preguntas iniciales de este párrafo.

Más bien debemos considerar cualesquiera sistemas tocantes a la recuperación de la salud como sistemas etnomédicos. No sólo aquellos ajenos a nuestra historia occidental. No sólo el curanderismo vergonzante. No sólo las etnomedicinas importadas y comercializadas hoy por multinacionales. La medicina científica, la que es objeto de consumo tanto como la que es objeto de investigación, pertenece a nuestra etnomedicina.

Desde esta premisa, habría que comparar unas etnomedicinas con otras y poner al descubierto sus fundamentos: en el fondo, la concepción antropológica que esconden. Arthur Kleinman, en su obra *Pacientes y curadores en el contexto de la cultura*, contrapone dos paradigmas, que denomina «modelo etnomédico» y «modelo biomédico». En el bien entendido, por nuestra parte, de que este último modelo es tan

étnico como el primero, el planteamiento resulta muy interesante por el estudio comparativo que lleva a cabo, concretamente, sobre la tradición médica china, desentrañando la «construcción cultural de la enfermedad». Los obstáculos metodológicos con que tropieza son bien elocuentes: «Simplemente no poseemos marcos conceptuales válidos para comparar las formas de praxis clínica indígenas y occidentales, o para contrastar las hipótesis sobre los mecanismos curativos, o para determinar con precisión el resultado terapéutico» (Kleinman, 1980: 375-376). Nos disuade de toda precipitación concordista, de toda proyección etnocéntrica de nuestra ciencia. Pues para él queda patente que «al analizar y comparar las categorías y situaciones clínicas, es esencial que las investigaciones antropológicas no acepten el paradigma biomédico como marco teórico apropiado para describirlas e interpretarlas» (377-378).

Pues bien, debemos suscribir esa misma conclusión, aún cuando nos limitemos a nuestro contexto civilizatorio, donde también encontramos paradigmas muy enfrentados, sin que sea tan evidente la supremacía de ninguno de ellos.

Revisión de la biomedicina

La explicación de la etiología y el consiguiente tratamiento de la enfermedad se resuelve, en líneas generales, conforme a un trilema: el paradigma biologista, dominante en la medicina moderna; el paradigma sociologista o culturalista; y el paradigma psicologista.

La medicina oficial tiene bien ganado el nombre de *biomedicina*, puesto que circunscribe toda explicación a la máquina del cuerpo –en expresión cartesiana–. Para ella sólo hay anatomía y fisiología, concebidas al modo determinista. En la vanguardia actual, la genética (15) abre el horizonte a un nuevo determinismo, sumamente polémico. Aquí, se excluye por principio lo mágico, lo sobrenatural, lo cultural; se elimina el alma y el sujeto, como entidades metafísicas, superfluas. Esto le confiere su fuerza y su debilidad. Por ejemplo, es sabido que la enfermedad suele ir asociada a falta de integración social y a pérdida del sentido de la vida; en consecuencia, la biomedicina está en desventaja para responder a esas dos dimensiones, frente a los resortes puestos en acción por los curanderos. Los médicos soslayan, aunque es imposible librarse de ella, la reelaboración cultural de la dolencia y la sanación.

El paradigma biologista comenzó a recibir críticas, hace más de medio siglo, por parte de la antropología médica y la epidemiología. Desde una orientación funcionalista y marxista se destacó le *génesis social* de las enfermedades (en razón de la clase social, el puesto de trabajo, el sexo...). Más recientemente, los cognitivistas han puesto de manifiesto el influjo de la cultura, de la etnicidad (la cosmovisión, los valores simbólicos...). De modo que hay enfermedades típicas de contextos sociológicos y étnicos determinados. Se produce una interrelación entre patología y sociedad, por mucho que sea controvertida (16) su teorización.

En fin, el paradigma psicologista privilegia los procesos mentales del individuo

como clave explicativa. En este apartado entra toda una gama de posiciones, con mayor o menor pretensión científica, que ni siquiera mencionaré. En último extremo, se llega a postular que las enfermedades que uno padece y su curación dependen causalmente de las emociones e ideas subjetivas (17).

En nuestros días, es ya tópico que hay enfermedades «sociosomáticas» y psicosomáticas, incluso entre los profesionales médicos, aunque no llegan a sacar las lógicas consecuencias teóricas y prácticas.

A paliar las insuficiencias del paradigma biomédico ayudará también la reconsideración filosófica (18) sobre la enfermedad y el dolor, sobre el paciente como sujeto y sobre la relación terapéutica.

Un paradigma complejo

Para buscar una concepción paradigmática que no resulte reduccionista ni simplificadora, es necesario un enfoque antropológico que no mutile ninguna dimensión fundamental. Por eso es urgente la formulación de un paradigma complejo.

¿Qué es la enfermedad? Cabe responder, inicialmente, con una enumeración abierta de rasgos: es expresión de un error genético o de un defecto congénito; reacción inducida por el desequilibrio colectivo; alteración de las constantes vitales propias del estado normal; disfunción corporal que afecta negativamente al funcionamiento o a la estructura psíquica individual; proceso de entropía que corroe a todos los organismos vivos; etcétera.

Hemos de admitir, entonces, la poligénesis de los estados patológicos, englobables tal vez en cierto desequilibrio o perturbación que amenaza la integridad del sujeto vivo, sea por exceso de homogeneización, sea por exceso de heterogeneización –por adoptar estos conceptos de Stéphane Lupasco–.

Al sistematizar los factores implicados (y a partir de aquí sigo un planteamiento inspirado en Edgar Morin), la enfermedad como perturbación tiene, en primer lugar, un *enraizamiento físico*. Los constituyentes del ser humano a nivel básico son todos componentes físicos. Nuestra vida depende del ecosistema físiconatural, del que formamos parte. Estamos sometidos entrópicamente al desgaste y al desorden. Resultamos vulnerables a la radiactividad, al impacto físico y químico.

En segundo término, el encontrarse saludable o enfermo son propiedades de la autoorganización viviente. Hay una *constitución biológica* de la enfermedad, íntimamente ligada a la vida de las células, los órganos, el organismo, la especie. Hay disfunciones anatómicas y fisiológicas, deterioro estructural fenoménico, errores genéticos y de traducción proteínica, un ritmo de crecimiento y vejez medido por relojes biológicos, un balance incierto de los intercambios con la biosfera...

Tercero, habrá que articular igualmente la *constitución psicológica*, biopsíquica, referida a la vinculación entre cuerpo y cerebro, y, por otro lado, a la unidualidad cerebro-espíritu y a todo cuanto afecta al psiquismo humano individual y a sus

funciones de conocimiento, sentimiento y comportamiento.

Por último, la enfermedad entraña una *constitución cultural*, social. El ecosistema humano real no es exclusivamente natural, sino bio-cultural. Nuestro aparato neurocerebral y psíquico se estructura por medio de la información cultural. La vida en sociedad remodela culturalmente nuestra naturaleza biológica y nuestra readaptación al medio. Es del todo exacto decir que enfermamos conforme a patrones culturales.

Esta propuesta de un paradigma antirreduccionista permite concebir la enfermedad como perturbación que, sea cual sea su origen, nos afecta recursivamente como especie y como sociedad y como individuo. Siempre se embuclan entre sí las dimensiones BIO / SOCIO / PSICO.

Consiste en una desorganización, funcional o estructural, de la autoorganización del individuo viviente, con su autorreferencia, su inmunología, su subjetividad, inserto en los varios planos que lo atraviesan y constituyen. Cada individuo humano emerge como sujeto –y como sujeto paciente– enraizado físicamente, fundamentado biológica y antroposocialmente (19). Así como la salud estriba en un proceso recursivo *re-*, favorable a la reorganización permanente del ser vivo (Morin, 1980: 393), en paralelo y a la inversa, concebimos la morbilidad como un proceso *des-*, negativo, en la recursividad existente entre lo genético, lo fenoménico, el sujeto, la cultura, el ecosistema. Lo cual supone, total o parcialmente: desactivación, desbuclaje, desorganización (no reparación, no renovación, no reproducción de constituyentes, no autorreproducción), desproducción, degeneración, desmemoración (práxica o psíquica), desreflexión, desrecursión...

Salud y enfermedad no son la simple negación una de otra; se embuclan una con otra. Lo mismo que la vida y la muerte. La enfermedad es vida atenuada y muerte atenuada. De manera análoga a la muerte (Morin, 1980: 456-457), la enfermedad procede del exterior, es ecodependiente. Procede asimismo del interior, de la máquina que produce su propia enfermedad. Procede, más aún, del interior del interior: por error de computación o de transmisión de información. Procede de lo anterior del interior, como envejecimiento controlado por un cronómetro biológico. Procede, en fin, de lo que niega la enfermedad, de los mismos procesos cuya incertidumbre permite luchar contra la enfermedad. Las condiciones de la enfermedad son las condiciones de la vida: está en el meollo de la vida, como la muerte misma.

Por consiguiente, hay biogénesis, psicogénesis y sociogénesis del malestar. Se da un nivel genético y un plano fenoménico, interrelacionados. Puede afectar a la información (genética, cultural) y al sistema-máquina vivo, al aparato neuropsíquico, a la megamáquina social, con repercusiones de uno en otro. Puede imponerse por necesidad, como el envejecimiento o el desgaste entrópico; o por azar, como una infección, un trauma, un accidente. En el ámbito psíquico, neurocerebral, se entrecruza lo informacional y lo maquinal de la organización viviente. En la célula y en el cerebro, en dos modalidades dispares, una clausurada, la otra abierta, se da información para la organización, organización para la información, y una organización de la información

vital. La problemática de la salud, y de la terapia, tiene mucho que ver con los mensajes.

En perspectiva evolucionista, la selección natural (y cultural) posee un valor terapéutico; pero, a la inversa, la información terapéutica entraña un valor de selección y de adaptación para la supervivencia de la especie, para el progreso de la civilización y el bienestar del individuo.

Son bienvenidas todas las indagaciones que confluyan en un esclarecimiento de los complejos mecanismos implicados en nuestro tema: investigaciones sobre el genoma, la célula, el cerebro, la cultura, el sujeto... De la genética a la biología molecular y celular, a la neurobiología y la neuroendocrinología... Siempre que unamos el conocimiento con la experiencia reflexivamente vivida. De esta última, sin duda, parte la medicina popular y de ella extrae su saber. Sus mismas referencias mágicas y religiosas (20) aciertan de hecho a conectar con las claves de la enfermedad y de la curación.

Notas

(1) Una buena reseña histórica de estas investigaciones, en «Introducción al campo de la antropología médica», por Jesús M. de Miguel (M. Kenny y J. M. de Miguel, 1980: 11-40).

(2) Todavía hoy es frecuente esta postura etnocéntrica, sobre todo entre intelectuales que se dicen amantes de la *razón* (véase la crítica que realizo en nº 12 de *El Folklore Andaluz*, 1994).

(3) La magia alude al dominio humano sobre los poderes de la naturaleza mediante acciones simbólicas. La religión subraya la dependencia de los humanos respecto a la divinidad, cuyo poder puede intervenir soberanamente, de modo sobrenatural, en los procesos naturales, sociales, morales y patológicos.

(4) Ejemplo de conjuro que forma parte de un rito para quitar el mal de ojo: «En el nombre sea de Dios / las tres personas de la Santísima Trinidad / Padre, Hijo y Espíritu Santo. Amén. / Soy hijo de la Bermeja / que se chupa la sangre / que se come la carne / al que te ha puesto así / que lo queme, que lo abrase».

(5) A partir de la consideración del cuerpo humano como dotado de entradas y salidas, cabe especular con una «teoría de los orificios». Según ésta, por ejemplo, la salud depende de la correcta economía de los orificios de entrada y salida del tubo digestivo: se da una correlación y oposición entre *alimento* (en principio sano) y *excremento* (en principio inmundo); normalmente, el alimento que entra y el excremento que sale proporcionan salud. Pero, en ocasiones, los signos se invierten: el alimento que no entra (hambre, anorexia), o entra en demasía (empacho, bulimia), y el excremento que no sale (estreñimiento) o sale en exceso (diarrea) suponen malestar para el cuerpo. En otro contexto, es saludable el alimento que sale por la boca (vómito), como el remedio que entra por el ano (enema, supositorio). Semejantes juegos de oposiciones, inseparablemente

simbólicos y fácticos, ¿nos dan una pista certera sobre la lógica que inspira la terapéutica del curandero?

(6) Parece claro que, como el sexo de las culebrillas no es visible a primera vista, habrá que aguardar a ver cuánto tiempo resiste, para conocer su identidad sexual...

(7) No se disuelve la obra pictórica por identificar sus pigmentos y sus formas geométricas. Ni cesa el placer estético inducido por la buena música, por el hecho de medir frecuencias de onda, duraciones, intervalos y volumen del sonido. El verdadero arte de los curanderos no se disolverá.

(8) En esto, la religión popular contrasta con la religión oficial, que enseña a preocuparse sobre todo por la salvación del alma (dejando la salud del cuerpo en manos de los médicos y, más tarde, entregando la mente a la labor de psiquiatras y psicólogos).

(9) Los tipos concretos de curanderos se transforman con el paso del tiempo. Por ejemplo, en España, en el siglo XVII, había cuatro tipos, diferenciados según las enfermedades tratadas y los remedios aplicados: «curanderos», «saludadores», «ensalmadores» y «santiguadoras» (Amezcua, 1993: 140-143). Los dos primeros estaban reconocidos como oficios y debían solicitar autorización municipal. Algunas semblanzas típicas de hace un siglo las encontramos descritas en William G. Black, 1889: 330-331.

(10) Que el don, gracia o virtud se considere natural o sobrenatural no responde a concepciones incompatibles. Cuando se tiene como don natural, se piensa a la vez que han nacido con él porque Dios se lo ha dado. Para otros, les es conferido *ex novo* como una vocación, en una encrucijada extraordinaria de su biografía.

(11) He aquí el vívido relato de una de estas apariciones: «En ese momento la ventana se abrió de par en par y entraron como cuatro ángeles. ¿Cómo los vi? Pues como una luz con una cara, pero una cara transparente. No lo puedo explicar con palabras. Y en mitad de esos ángeles, una golondrina blanca, y se transformó en la mujer más guapa que he visto en mi vida. Iba de blanco, con unas cintas azules en la cintura, descalza y con una rosa amarilla en cada pie. Llevaba el pelo rizado, castaño, por la cintura, los ojos verdes y un tul hacia atrás, del mismo color que las cintas de la cintura. Entonces dijo: "Soy María de Nazaret y, para que no tengas dudas, te enseño las divinas llagas que llevo en mi corazón". Sacó un corazón con una corona de espinas y dijo: "¿Ves el corazón, cuántas espinas tiene? Pues son los sufrimientos que tengo yo por el mundo. ¿Tu asignas lo que el Señor te manda?" Yo dije: "El Señor que me ha dado la vida, que haga conmigo lo que quiera" Y dijo: "Pues cura. Curarás por obra y gracia del Espíritu Santo. No tengas miedo y no dudes, que de día y noche a tu lado siempre estaré"».

(12) Curanderismo y mesianismo coinciden en su implantación popular y en su movilización por personajes altamente carismáticos. Ambos beben en fuentes

religiosas; pero, mientras el curanderismo es religiosamente tradicionalista y apolítico, el mesianismo (desde el cristianismo primitivo a otras revitalizaciones históricas o recientes) reinterpreta la tradición a partir de los problemas sociales de la época, dando origen a un movimiento político revolucionario. Ambos aspiran a sanar y salvar al ser humano atrapado en situaciones críticas; pero el mesianismo se propone alcanzar la salud pública, renovando el orden social, mientras que el curanderismo promueve la salud privada, la sanación individual.

(13) Un caso especial, en este sentido, lo constituyen los rituales desplegados en torno a algunos curanderos ya muertos, en su tumba. Así ocurre de antiguo en el mausoleo de los santos Aceituno, Custodio y Manuel (cfr. Amezcua, 1993:153). Y recientemente en la tumba de Antonio, el de Moraleda de Zafayona, fallecido en 1993. Es una variante de culto a los antepasados o culto a los santos, curanderos que continúan curando –se cree– desde el más allá.

(14) Un libro como *Curanderos. Viaje hacia el milagro*, de Pepe Rodríguez (1992), que recoge cuantiosa información al respecto, aparece, sin embargo, lastrado de un cientificismo doctrinario que lo condena a demasiadas contradicciones.

(15) Ya se han catalogado y descrito más de seis mil enfermedades hereditarias, con base genética. La nueva panacea se cifra, ahora, en la mejora genética de la especie. Ante esto, hay que aclarar, primero, que la mejora genética no es de hoy. La selección natural y la selección cultural la han ejercido desde los orígenes de nuestra especie. Y, por otro lado, el proyecto de alcanzar, mediante ingeniería genética, «el genotipo más saludable» para todos los sistemas ecológicos y culturales, incurre no ya en el idealismo, sino en la más absoluta imposibilidad: muchas anomalías genéticas, potencialmente patógenas, existen precisamente por ser adaptativas en determinado entorno particular.

(16) Las condiciones sociales inciden en la enfermedad, y viceversa. Jesús M. de Miguel defiende la tesis funcionalista según la cual «así como la cultura y la sociedad influencian considerablemente la enfermedad, el impacto de la enfermedad en la sociedad es mucho menor» (Kenny y de Miguel, 1980: 23). Por consiguiente, las enfermedades difícilmente cambiarían la estructura demográfica y el curso histórico. Semejante tesis, sin embargo, entra en colisión con otra no menos funcional, como la de Marvin Harris, cuando establece una conexión causal entre la pandémica peste negra de 1348, en Inglaterra, y los cambios que originarían nada menos que la aparición del capitalismo (cfr. Harris, 1977: 231). También se podría recordar el desplome de la demografía amerindia ante el impacto de enfermedades introducidas por los europeos.

(17) Una versión de este extremo psicologismo la representa la doctora Louise L. Hay, que ha escrito libros de éxito (1984 y 1991).

(18) Esta reflexión podría elevarse hasta una fenomenología y una metafísica acerca del sentido del dolor y del mal en el mundo, yendo desde san Agustín a santo Tomás, de Leibniz a Kant, a Hegel, a Marx... O bien abordar problemas más

particulares, como hace, por ejemplo, S. Kay Toombs, analizando cómo se constituye el significado de la enfermedad en la relación terapéutica, con el fin de extraer conclusiones para la actuación médica: «El acto de centrar la atención en la experiencia vivida por el paciente requiere –afirma– que el médico, temporalmente, ponga a un lado la interpretación naturalista de la enfermedad como estado patológico, a fin de atender a la perturbación del mundo vital que la enfermedad engendra. A este respecto, es importante advertir que, como curador, el médico funciona no sólo como científico sino como colega en la relación médico-paciente» (Toombs, 1992: 118-119). Es imprescindible una adecuada comprensión de la situación vivida por el paciente como persona para concebir una terapia eficaz.

(19) Estoy tanteando una aplicación del paradigma moriniano. Edgar Morin parte del concepto complejo de organización, que se inscribe y explicita a la vez en el «tetragrama»: *orden desorden interacciones organización* (1980: 427 y 437). La «organización», en el dominio viviente, aparece como autoorganización, como individualidad y como sujeto. En el individuo sujeto humano se complejiza como *auto-(geno-feno-ego)-socio-(geno-feno)-eco-re-organización* de carácter computacional, informacional y comunicacional. Para una adecuada intelección de tan arduo «macroconcepto», es insustituible la lectura de *El método*, en especial el segundo volumen. Remito también a mi artículo sobre «La identidad del sujeto».

(20) Quizás aquella teoría suarista del «concurso simultáneo» (que conciliaba la libertad humana con la eficacia de la gracia divina) pudiera ayudar a comprender la concurrencia de factores técnicos, mágicos y religiosos (respectivamente: la acción eficiente, la virtud o poder personal del curandero, y el don o gracia procedente de Dios). Lo cierto es que a la complejidad de lo que realmente ocurre no se le haría justicia con el reduccionismo a uno solo de los factores.

Bibliografía

Ackerknecht, E. H.: *Medicina y antropología social. Estudios varios*. Akal. Madrid, 1985.

Amezcua Martínez, M.: *La ruta de los milagros*. Entreolivos. Alcalá la Real, 1993.

Black, W. G.: *Medicina popular. Un capítulo en la historia de la cultura*. Alta Fulla. Barcelona, 1982. (Facsímil de la edición de 1889).

Carril Ramos, A.: *Etnomedicina popular*. Castilla Ediciones.Valladolid, 1991.

Chopra, D.: *Curación cuántica*. Plaza & Janés. Barcelona, 1991.

Descartes, R.: *Tratado del hombre*. Editora Nacional. Madrid, 1980.

Eliade, M.: *El chamanismo*. FCE. México, 1976.

Gómez García, P.: «Teorías étnicas y etnológicas sobre la terapéutica popular».

Coloquio Internacional *Creer y curar: La medicina tradicional*. Granada, febrero de 1994.

—— «La interpretación del curanderismo: Dos coloquios contrastantes». *Demófilo*, 12. 1994.

Greenwood, D. J.: «Medicina intervencionista versus medicina naturalista. Historia antropológica de una pugna ideológica». *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, 3. 1984. págs. 93-105.

Harris, M.: *Caníbales y reyes. Los orígenes de las culturas*. Argos Vergara. Barcelona, 1978.

Hay, L. L.: *Usted puede sanar su vida*. Urano. Barcelona, 1992.

—— *El poder está dentro de ti*. Urano. Barcelona, 1993.

Illich, I.: *Némesis médica. La expropiación de la salud*. Barral. Barcelona, 1975.

Isidoro de Sevilla: *Etimologías. Tomo I, libro VIII*. Editorial Católica. Madrid, 1982.

Kenny, M. y De Miguel, J.: *La antropología médica en España*. Anagrama. Barcelona, 1980.

Kleinman, A.: *Patiens and healers in the context of culture*. Berkeley, University of California Press. 1980.

Lévi-Strauss, C.: *Antropología estructural*. Paidós Ibérica. Barcelona, 1987.

—— *El pensamiento salvaje*. FCE. México, 1964.

—— *Mirar, escuchar, leer*. Siruela. Madrid, 1994.

Maimónides, M.: *Obras médicas. I, Régimen de salud*. El Almendro. Córdoba, 1991.

Malinowski, B.: *Magia, ciencia, religión*. Ariel. Barcelona, 1976.

Métraux, A.: *Religión y magias indígenas de América del Sur*. Aguilar. Madrid, 1973.

Morin, E.: *El método. II, La vida de la vida*. Cátedra. Madrid, 1983.

—— *El método. III, El conocimiento del conocimiento*. Cátedra. Madrid, 1988.

Rodríguez Bonfill, P.: *Curanderos. Viaje hacia el milagro*. Temas de Hoy. Madrid, 1992.

Sagan, C. y Druyan Ann: *Sombras de antepasados olvidados*. Planeta. Barcelona, 1993.

Sáinz Martínez, L.: *Curad a los enfermos*. Gráficas Iglesias. Palencia, 1989.

Ten Have, Henk A. M. J: «Medicine and the cartesian image of man». *Theoretical Medicine*, 8, 2. 1987. págs. 235-246

Toombs, S. K.: *The meaning of illness. A phenomenological account of the different perspectives of physician and patient*. Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1992.

Demófilo, Revista de cultura tradicional, núm. 13 (1994)

HISTORIA DE LA REPRESENTACIÓN DE LA MUERTE EN ANDALUCÍA (SIGLOS XVI AL XVIII)

María José de la PASCUA SÁNCHEZ
Universidad de Cádiz

La vivencia de la muerte en la perspectiva histórica

La ambigüedad del término «mentalidad», utilizado por la historiografía de los últimos cuarenta años para designar el campo de especialización de aquellos historiadores que tienen como objetivo el análisis de la imagen que el hombre construye en la realidad en la que se encuentra implicado, así como la discusión paralela acerca de la escasa oportunidad del mismo, ha llevado a la utilización de otros términos (visión del mundo, imaginario, inconsciente), no más precisos y a una cierta confusión respecto a la pertinencia de la adjudicación de un dominio histórico específico a lo mental. En este punto de partida obligado de clarificación conceptual, en el que aspiramos a despejar nuestro objetivo: qué es y cómo se llega a una historia de la vivencia de la muerte, vamos a apostar siguiendo a otros historiadores (Chartier, 1989: 1514-1527; Ginzburg, 1991: 1219-1234) por la reutilización con estos fines de una palabra con larga historia y de frecuente uso en la época que estudiamos: Representación.

Si acudimos al *Tesoro de la Lengua Castellana*, la voz «representación» nos remite al verbo «representar» o lo que es lo mismo «hazernos presente alguna cosa con palabras o figuras que se fixan en nuestra imaginación» (Covarrubias, 1611). Este autor nos informa de una acepción usual de la palabra representación en el siglo XVII como saber, como forma de conocimiento del mundo que nos rodea. Un siglo más tarde el *Diccionario de Autoridades* (ed. orig. 1737) recoge un gran número de voces relacionadas con el citado verbo que, según éste, designa tanto el hecho de hacer presente alguna cosa mediante palabras o figuras que se fijan en la imaginación, como la figura, imagen o idea que sustituye a la realidad. Hay pues un consenso en la utilización del término para significar el acto de hacer presente algo y para denominar el resultado de esa actividad. Si nos quedamos con esta acepción, avalada por su frecuente utilización en la época en la que centramos nuestro estudio, con idéntico sentido al que podamos darle hoy (Representación como saber, como residuo mental que va resultando de la experiencia de vivir), aunque obvio, quizá sea conveniente aclarar que no vamos a situarnos, pues, ante la realidad del objeto –la muerte–, sino ante una imagen construida del mismo. Lejos de la muerte en sí, del hecho biológico de la cesación, tampoco nos inquietaremos por la fidelidad de la imagen del objeto. Si los fenómenos no se dan sino en una representación (Foucault, 1968: 79), esto no es menos cierto para la muerte, imaginada, anticipada o recreada mentalmente a partir de otras experiencias.

La muerte ha dado lugar a representaciones colectivas constantes y variadas, sencillas y elaboradas, convirtiéndose en muchos casos en una idea-sustento de la religión. Así en Africa, el concepto de religión se asocia directamente con la idea de la muerte y el culto a los espíritus (Bamunoba, 1984: 8-103). Con un nivel de complejidad diverso, se trata de explicar-trascender-positivizar lo que para la conciencia no es más que un derroche de sin razón. En nuestro entorno cultural tampoco es desconocido que la doctrina cristiana ha sacado de la muerte más motivo para pensar que cualquier otra religión (Caro Baroja, 1978: 141), construyendo alrededor de ella una teoría coherente de la vida en este mundo y en el otro. Pero en la doctrina cristiana, tal y como ésta llega al siglo XVI, después de varios siglos de catolicismo, la muerte no es sólo ese fin cierto al que el pecado condena al hombre, y ese paso obligado para el más allá. La muerte se constituye también en un eficaz «motor de actitudes», por cuanto su memoria, según la Iglesia, es la mejor ayuda que el cristiano tiene para conducirse por la buena senda. De ahí que la representación de la muerte no es simplemente esa construcción, más o menos espontánea, con la que una sociedad hace frente a la consciencia de morir, sino que es, además, una recreación imaginativa cargada de invitaciones para modificar comportamientos. Las Santas Escrituras enseñan de este modo: «En todas tus obras acuérdate de tus postrimerías y jamás pecarás» (Catecismo Romano, 1760).

La muerte como realidad inexorable, la muerte como eficaz advertencia, la muerte..., el gran argumento de una pastoral dominada por el miedo. Hemos llegado a una palabra clave dentro de la representación de la muerte en el mundo católico. Aunque se podría discutir acerca de si el pensamiento de la muerte se realiza en el miedo o más bien en la angustia, como parte de un sentimiento global de inseguridad que radica en el mismo individuo, lo cierto es que esa angustia se concreta en miedos (miedo a la muerte epidémica, a la muerte súbita, a la agonía, a morir en el mar...). A la vez estos miedos «naturales» han ido patologizándose, al ser dotada la muerte –a través de la imaginación– de toda una serie de características terribles. En el universo mental en el que nos movemos, el que corresponde a hombres y mujeres de los siglos XVI, XVII y XVIII, no es la muerte en sí lo que asusta, fenómeno biológico tan natural como la vida, sino la imagen construida de la muerte: la mala muerte, el juicio, la condena eterna (1). Por eso el padre E. de Nieremberg, en una de las obras más leídas de la época, *Diferencias entre lo temporal y eterno,* advertía, agudamente, que el pensamiento de la eternidad era más eficaz –para conducir al hombre, se entiende– que el de la muerte (Nieremberg, 1640: 14). Si el ser humano experimenta angustia ante su finitud, miedo a lo desconocido, a lo que sigue a su existencia humana, ¿qué será cuando esa sobrevida se puebla de infinitos castigos? Por todo ello, el análisis de estas representaciones, del discurso que los hombres de una determinada sociedad hacen de la muerte nos sitúa ante una angustia ancestral, pero que adopta una cara específica según lugar y tiempo. «Mourir relève de la culture autant que de la nature» (Ziegler, 1975: 300). En la forma de morir un hombre se manifiesta como producto de su pasado tanto como de su presente. También podría añadirse que como producto de ese futuro que espera y desea, porque las representaciones de la muerte son ideología, siendo a

menudo utilizadas para justificar y asegurar en el mañana el orden presente. Así adquiere sentido la consigna de salvación más repetida en la literatura devocional y normativa de los siglos XVI, XVII y XVIII, a saber, la consecución de la gloria para siempre por el cumplimiento de los deberes del propio estado, social –en el caso de los individuos del sexo masculino– o civil –en el caso de las mujeres–, ambas funciones, pilares de una sociedad patriarcal y estamental.

Hoy en la sociedad occidental, que es la que nos sirve de marco referencial, la muerte, o mejor la consciencia de la muerte, se ha convertido en tabú, en un suceso sobre el que es preciso pasar sin detenerse en los efectos desgarradores que tiene personal, familiar y socialmente (2). Quizá porque es la visión de la muerte de otro la que nos aproxima mentalmente a la nuestra (Jankélévitch, 1985: 19-21), y porque no queremos pensar en la muerte propia cerramos los ojos a la ajena. Por ello, y aunque habría que establecer matices entre la cultura nórdica y la mediterránea, entre el medio rural, donde las costumbres mortuorias se conservan intactas en muchos casos, y el medio urbano, salvando estas diferencias, lo que me interesa subrayar es que el hombre actual, con referencia al hombre moderno, intenta alejar de su imaginario la realidad de «su» muerte, mientras que a aquél no se le permitía olvidarla ni un solo momento. Los formadores de opinión, los inductores de la conciencia colectiva –especialmente los hombres de la Iglesia– le advertían constantemente de la necesidad de vivir como un muerto en potencia, generando en esta sociedad un miedo reflejo ante la muerte que hoy podemos seguir a través del arte y de innumerables fuentes iconográficas y documentales, y que nos muestran a una colectividad para la que la muerte es un referente omnipresente en gran parte de sus actividades diarias. Una sociedad en la que los vínculos entre vivos y muertos se mantienen incluso de forma física, y en la que intentaremos profundizar.

La historia de la representación de la muerte

La abundancia de signos relacionados con la muerte en el arte y la literatura desde la Baja Edad Media ha llamado la atención de los estudiosos, quienes se han preocupado por el discurso literario y artístico sobre la muerte de forma frecuente, pero es a partir de los años 50 del presente siglo cuando el discurso sobre la muerte del hombre común, o la preocupación por la muerte como fenómeno de masas, se convierte en un objetivo claro para historiadores, sociólogos y antropólogos. Aquéllos (y las obras de J. Hüizinga y de A. Tenenti, entre otras, son un testimonio claro), partían de la constatación de la irrupción de lo macabro en la sociedad europea de los siglos XIV y XV, y la paralela universalización como tema preferente de la descomposición física del hombre (Hüizinga, 1967; Tenenti, 1952 y 1957); los sociólogos, en cambio, del fenómeno actual de la ocultación de la muerte (Gorer, 1955). Entre uno y otro tiempo, un siglo XV poblado de imágenes de la muerte y un siglo XX en el que la consciencia de la muerte parece estar prohibida, han transcurrido cinco siglos en los que la percepción de la muerte ha cambiado. ¿Cómo?

Con los precedentes ya citados, los puntos de referencia más claros para el estudio de las actitudes ante la muerte han sido los de dos historiadores franceses, Ph. Ariés y M. Vovelle pertenecientes a distintos horizontes historiográficos. El primero, a través de fuentes variadas (epitafios, testamentos, literatura, legislación) y de un tratamiento esencialmente cualitativo, ofrece un sistema de explicación de la visión de la muerte en la sociedad occidental (Ariès, 1975). Explicación a la que se le ha achacado el ser escasamente sensible a los cambios que se han producido en la actitud ante la muerte, especialmente los que se producen entre los siglos XIII y XVIII, y el ser excesivamente literaria. El programa de M. Vovelle, más reducido en cuanto al espacio temporal y geográfico a abarcar, partía de su reflexión acerca de la descristianización de la Francia post-revolucionaria, buscando sus posibles orígenes en el siglo XVIII. Para ello utilizaba con resultados convincentes un fondo documental –20.000 testamentos provenzales– susceptible de ofrecer prácticas seriadas (Vovelle, 1973). Aunque la fuente había sido utilizada con anterioridad por otros historiadores franceses (Gonon, 1969; Lebrun, 1971), el tratamiento cuantitativo aplicado por vez primera a vivencias religiosas y, sobre todo, la interpretación que Vovelle hacía de la desaparición paulatina –a partir de 1760, de forma masiva– de las prácticas usuales alrededor de la muerte en el sentido de descristianización, tuvieron una gran trascendencia.

También P. Chaunu, quien se declaraba prendido en la historia de la muerte, abordó el análisis de las prácticas funerarias en el París del Antiguo Régimen. Los resultados de su trabajo evidenciaban, al igual que en la Provenza, una caída del ritual barroco de la muerte a partir de 1730, caída que era interpretada como signo de un proceso de laicización (Chaunu, 1974). En su obra sobre la muerte en París, Chaunu no se detenía exclusivamente en el análisis de las prácticas sino que profundizaba también en las raíces doctrinales de la representación de la muerte barroca. En este campo, la historia de la muerte contaba, asimismo, con trabajos esenciales: J. Delumeau había profundizado en el tema del miedo, la procedencia del sentimiento y su instrumentalización en el occidente bajomedieval y moderno; por su parte, J. Le Goff analizó la nueva cartografía del más allá que surge entre los siglos XI y XIV. A pesar de estos objetivos aparentemente distanciados, uno y otro trabajo se explicaban y fundamentaban mutuamente, coincidiendo en colocarnos ante un hombre preso en un sentimiento de culpabilidad y necesitado de baluartes espirituales. La acumulación de agresiones y catástrofes que sufrieron las poblaciones de occidente entre 1348 y comienzos del XVII, generalizaron un sentimiento de inseguridad que fue teleologizado y transformado en sentimiento de culpa por una pastoral centrada en el tema del castigo divino (Delumeau, 1989: 48-49). Sin embargo, como del miedo patológico a la desesperación sólo hay un breve paso, a la vez que se recreaba la obsesión por la muerte y el castigo, se enseñaba al hombre a vencerlos a uno y otro. ¿Cómo? Con una buena muerte que daría paso a una eternidad feliz. La memoria de la muerte servirá así para llevar una vida santa, pero si aún así ésta no resulta ser todo lo santa que debiera, el Purgatorio ofrecerá la posibilidad de purgar los pecados después de la muerte y antes del juicio último. Entre los siglos XI y XIV la sociedad occidental va a realizar una gigantesca operación reorganizadora del más allá (Le Goff, 1985: 13), ofreciendo una

alternativa a un cuerpo social estremecido por el miedo a la muerte y cada vez más apegado a los valores materiales. La convicción creciente sobre la posibilidad de invertir en la salvación, así como la proporcionalidad casi matemática que se establece entre los sufragios –propios y ajenos– en esta vida y la reducción de las penas en la otra, constituyen la base de toda una serie de prácticas ante la muerte de las que será depositario el testamento. El purgatorio será la referencia teológica básica de una piedad alrededor de la muerte que vendrá marcada por el signo de la contabilidad, según una feliz expresión (Chiffoleau, 1980), y que florecerá entre los siglos XVI y XVIII, especialmente a partir de finales del XVI cuando el mundo católico se vea abocado después de Trento a desmentir la «sola fides» de Lutero con la rotundidad de las buenas obras.

Estos trabajos y muchos otros, con objetivos paralelos y líneas metodológicas semejantes, fueron surgiendo durante la década de los setenta y ochenta, a la vez que se avanzaba en la crítica de las fuentes. Ya iniciada la década de los setenta se publican las primeras investigaciones sobre la muerte en España. B. Barreiro se acercaba al tema de las actitudes ante la muerte en Galicia a través de testamentos y actas de defunción, planteando la primera objeción a la fuente testamentaria: su escasa representatividad social (Barreiro, 1975: 181-197). Las conclusiones que para otra zona –Madrid– obtenía Larquiè en un trabajo publicado tres años después, nos ponían sobre la pista de una práctica testamentaria diversa en la geografía peninsular. A través del recuento de difuntos pobres que dejaban declaración testamentaria, este historiador ofrecía la conclusión de una alta representatividad del testamento, ausente sólo entre los que no tenían nada, ni siquiera la ilusión de alguna herencia (Larquiè, 1978: 175-196). Los II Coloquios de Metodología Aplicada a la Ciencia Histórica, celebrados en Santiago de Compostela en 1983, permitieron, de un lado, identificar aquellos núcleos en los que se estaba trabajando sobre la muerte: Asturias (Barreiro), Galicia (González Lopo) y Cataluña (Molas, García Cárcel), y de otro, poner de relieve las preocupaciones esenciales de nuestra historiografía respecto al tema. En estos primeros momentos, esta preocupación se hallaba detenida en la valoración de la representatividad de la fuente testamentaria y en el descubrimiento de una evolución paralela u opuesta a la provenzal en los testamentos españoles. Por esos mismos años, la historia de las mentalidades y concretamente el ritual ante la muerte se hacía fuerte en otras dos zonas: Extremadura (Rodríguez Sánchez, 1980) y Andalucía, en la que alrededor del profesor Alvarez Santaló crecía un grupo de adictos a la historia de las representaciones mentales, ocupados en el análisis de la religiosidad, las formas de transmisión de los modelos religiosos y las actitudes ante la muerte. En cada uno de estos núcleos citados los primeros trabajos dieron paso a investigaciones destacadas que contribuyeron, a su vez, a la difusión de la historiografía sobre la muerte por todo el Estado, según quedó de manifiesto en el Congreso de Religiosidad Popular celebrado en Sevilla en 1987 (Anthropos-Fundación Machado, 1989).

En cada una de estas zonas de prospección, el tema fue enfocado desde una sensibilidad peculiar a la que daba lugar un ritual ante la muerte bastante homogéneo –organizado alrededor de unas exequias concurridas, y de la petición de misas–, pero

perfilado por particularismos locales. En Asturias la vivencia de la muerte se colocaba bajo el prisma de las solidaridades y la fuerza -aunque en regresión- de las cofradías; destacándose la permanencia del ritual barroco e interpretando los signos de simplificación del mismo como una necesidad de los tiempos, ajena a un posible cambio de los valores religiosos (López, 1989: 235-236). De forma similar se explicaba la caída en la Galicia del setecientos de misas y fundaciones (González Lopo, 1983: 125-138). En Cataluña, en cambio, el siglo XVIII coincidía con el período de mayor barroquización del ritual *post-mortem,* que no se observaba necesariamente como indicador de religiosidad (García Cárcel, 1985: 58-59). Por lo que se refiere a la Meseta Norte, mientras en Valladolid se consolidaban los cambios a lo largo de esta centuria, en el sentido de simplificación del gesto ante la muerte (García, 1989: 228), en Zamora se mantenía un ritual funerario barroco e incluso -caso inusitado dentro del panorama español del XVIII- permanecían las fundaciones (Lorenzo Pinar, 1991: 224). En el Levante se observaba, asimismo, la simplificación de las ceremonias con la disminución de fundaciones y misas en Elche (Jover Ibarra y Pla Grau, 1983: 359-382), la pérdida del antiguo esplendor de las exequias en Alicante (García Gascón, 1989: 328-343) y un protagonismo creciente de las cofradías en el ceremonial de la muerte de Murcia, bien que la funcionalidad de éstas era más asistencial que religiosa (Alemán, 1989: 361-383).

Andalucía para estas fechas (1989) contaba con trabajos monográficos sobre la muerte -finalizados o ya muy avanzados- en casi todas las provincias (3), ofreciendo un panorama bastante homogéneo de tendencia hacia la simplicación/desaparición del ritual barroco de la muerte en el siglo XVIII, si bien el ritmo variaba según las zonas. Mientras en un medio urbano como Cádiz y El Puerto de Santa María la caída de las pompas barrocas se afirmaba de forma clara, en la tierra de Cádiz -Medina Sidonia y Alcalá de los Gazules-, la simplificación sólo comenzaba a evidenciarse en la segunda mitad del siglo XVIII y en algunos gestos concretos, como las exequias y la petición de misas (de la Pascua, 1990: 247-272). En Sevilla tiene lugar, durante esta centuria, una secularización del testamento, sin embargo en este caso el contraste viene dado por el mantenimiento del interés de los testadores respecto a las exequias, y el debilitamiento de las peticiones de misas y fundaciones. Del ritual barroco permanecen aquellos elementos que afectan a la proyección social del individuo, desvalorizándose, en cambio, el poder de convocatoria de otros con mayor significación religiosa como los sufragios (Rivas, 1985: 157-168). También en Huelva, dentro de un contexto más claro de permanencia del carácter religioso del testamento, se manifiestan evoluciones contrastadas: la petición de misas crece entre los testamentos masculinos, en los que, asimismo, se sostiene mejor el gesto de petición de exequias concurridas y resplandecientes (González, 1992: 575-585). Ni en Córdoba ni en Málaga, dado lo limitado del espacio temporal analizado, puede hablarse de cambios en la representación de la muerte, si bien en la Málaga del primer cuarto del Setecientos el testamento se aligera de contenido (Reder, 1985), y en Córdoba, entre 1797 y 1814, también se evidencian ciertos signos de descomposición (Gómez, 1985).

Hasta ahora la mayoría de los trabajos analizados nos han ofrecido un inventario

casi completo de todos los gestos que la muerte propicia, si bien, y debido a que la historiografía española se ha centrado excesivamente en el siglo XVIII, conocemos cuándo y cómo muere este sistema de prácticas pero no cuándo ni cómo nace, ni qué tipo de resistencias encuentra su implantación. Sin embargo, antes de valorar los resultados obtenidos, vamos a detenernos, siquiera brevemente, ante un posible programa ideal de estudio de la representación de la muerte.

La representación de la muerte a estudio: métodos, fuentes y primeros resultados

Toda representación de la muerte está constituida por ideas, prácticas y vivencias de distinto grado de antigüedad y vigencia; un todo hecho de pervivencias y novedades que aspira a dar una respuesta coherente y eficiente a la consciencia de morir y que está sujeto a cambios. Para llegar a la reconstrucción histórica de la misma tendremos, pues, que situarnos ante estos tres niveles de forma ordenada y secuencial. En el primer nivel, nuestro objetivo será el análisis del sistema de ideas que una sociedad concreta ha elaborado sobre la muerte. En el caso particular que nos ocupa -la Andalucía de los siglos XVI al XVIII- la muerte encuentra su sentido en un campo cultural influido -casi conformado- por la religión católica, que la convierte, por una parte, en la consecuencia del pecado y, por otra, en la puerta de paso hacia la verdadera vida, si el cristiano cumple con sus obligaciones religiosas. Este discurso sobre la muerte posee, por tanto, una estructura teleológica, derivándose de él un conjunto de normas religiosas de obligado cumplimiento. En una segunda aproximación nos interesaremos por los gestos: qué gestos, quiénes los realizan, en qué forma y con qué secuencia temporal. Finalmente y en un tercer nivel, se trataría de identificar el grado de vitalidad del discurso, intentando pasar, a través de la identificación de correlaciones entre ideas y gestos, desde éstos hacia su funcionalidad.

Respecto a la identificación de las ideas, el historiador necesita observar las formas de expresión y de transmisión a través de las que la idea de la muerte se hace presente en el colectivo. En este sentido es preciso partir de un concepto amplio del lenguaje no olvidando el de los símbolos, los rituales, la organización del espacio, etc. En cuanto a las formas de transmisión, nos interesan tanto los contenidos que en forma de modelos de buena muerte son difundidos, como los soportes en los que son transmitidos los mensajes -sermón, libro, confesionario, teatro, arte religioso...-. En una población mayoritariamente iletrada, junto al mensaje a través del libro, hay que considerar la transmisión oral. Por otra parte, es sabido que el mundo religioso de la Contrarreforma potenció al máximo las cualidades pedagógicas del arte y del teatro, y que la religiosidad barroca no está replegada en el espacio íntimo sino que se exterioriza en el espacio público a través de gestos colectivos, grandilocuentes y ejemplarizantes.

A fin de valorar con precisión los mensajes contenidos en las diversas fuentes, hemos de conocer algunas cuestiones básicas sobre éstas: tipología (procedencia y objetivos), fiabilidad (representatividad) y tratamiento metodológico adecuado. El principal corpus, en este nivel de análisis de las ideas, es obviamente la literatura religiosa,

tanto de carácter preceptivo (catecismos, manuales de confesión, teología moral) como de tipo pastoral (sermones, cartas pastorales) o moralizante (meditaciones, devocionarios, artes de bien morir, áncoras de salvación, etc.). La procedencia de estas fuentes es variada, pero el foco emisor es uno: la Iglesia. El objetivo, compartimentado en objetivos parciales, también es uno: adoctrinamiento/ideologización, es decir, sujeción no traumática del individuo a una estructura sociopolítica dada. El tema de la fiabilidad de la fuente para acercarnos al discurso normalizado sobre la muerte pasa, obviamente, por la valoración de los grupos sociales receptores de estos mensajes. Hoy sabemos que en estos siglos el libro de devoción tiene un público muy extenso y amplio. La multitud de ejemplares conservados en bibliotecas públicas y privadas, la presencia abundante y reiterada de los mismos en inventarios de librerías y particulares, y las numerosas ediciones conocidas de alguna de estas obras testimonian una difusión social de amplio espectro (Álvarez Santaló, 1990: 9-35). Aunque los niveles de alfabetización sean muy bajos, no debemos ir a la conclusión errónea de un acceso minoritario a los contenidos de esta literatura. Éstos eran difundidos sobre todo a través del púlpito, del confesionario y del teatro religioso, pero no sólo; esta literatura suministraba temas a la pintura y al resto de las artes -recordemos la difusión del dogma del purgatorio y el papel que jugaron en ella los altares de ánimas-. Aún más, la literatura de cordel utilizó con frecuencia los «exempla» y tópicos contenidos en la literatura religiosa normativa (García Enterría, 1990: 233-244), con lo que la fuerza de difusión y disuasión de ésta, notable de por sí, se multiplicaba.

En lo que se refiere a los contenidos, éstos se sitúan alrededor de la dicotomía -sólo aparente para la Iglesia-, el arte de bien morir, el arte de bien vivir, difundiéndose a través de unas ideas-fuerza que serán comunes en la literatura y en las artes plásticas de la época. El tópico de la muerte como vencedora, su carácter igualador; su triunfo sobre todas las cosas y, en consecuencia, su virtud relativizadora de las glorias mundanas, son las constantes más repetidas. Estas ideas se completan con la del poder aleccionador de la muerte -poderosa escuela la del sepulcro- y la necesidad que tiene el cristiano de pensar siempre en ella. Otra de las ideas-fuerza de esta representación de la muerte es la asociación entre la muerte y el juicio, lo que unido a la incertidumbre sobre la hora de llegada de la muerte lleva a la necesidad imperiosa de estar siempre preparado para morir.

El comportamiento normativo que pende de este discurso podríamos resumirlo en dos claves básicas: la muerte da sentido a la vida, puesto que sólo a través de ella se consigue la paz eterna y, por tanto, como es el único negocio que realmente interesa al hombre, éste ha de estar siempre prevenido y dispuesto para morir.

Pero ¿recibe el fiel este mensaje, verdaderamente? Es decir, ¿condiciona este discurso sobre la muerte su práctica cotidiana? Para conocer la respuesta del fiel hemos de situarnos en un segundo nivel de aproximación: ante el sistema de prácticas. Para este tipo de análisis necesitamos fuentes que nos informen sobre los gestos del colectivo alrededor de la muerte y, en este sentido, el historiador cuenta con fuentes de variada procedencia: padrones o libros de cumplimiento sacramental, libros de visitas de los

obispos por sus respectivas diócesis, sínodos diocesanos y legislación en general, libros de funerales, constituciones de hermandades, exvotos, arquitectura y artes plásticas, etc., pero entre todas las fuentes posibles una, el testamento, destaca en este período como la más indicada, bien entendido que para que los gestos en él depositados encuentren su sentido es preciso contrastarlos con aquellas otras. Los testamentos son soportes de gestos religiosos reiterados, por tanto trivializados. Permiten, pues, la construcción de series que posibilitan el estudio de un gesto y su difusión sobre un espectro social amplio, así como su seguimiento en un período de tiempo razonablemente largo. Además de facilitar la cuantificación, -pesar y medir el poder de convocatoria de una práctica religiosa-, es una fuente representativa de un colectivo social numeroso y variado, pues la práctica testamentaria en las sociedades occidentales del Antiguo Régimen es suficientemente alta. Concebido en el sistema de la muerte católica de la Contrarreforma como una condición básica para «bien morir», el testamento nos entrega, a través de un amplio abanico de cláusulas espirituales y materiales, todas las disposiciones de última hora. Realizado, por otra parte, en la consciencia de la muerte, nos permite situarnos ante todo un cúmulo de gestos propiciados por esta representación de la muerte y, en consecuencia, valorar el impacto de los mensajes recibidos.

Este documento, en el espacio temporal y social en el que nos movemos, consta de tres partes netamente diferenciadas, aunque íntimamente relacionadas: fórmulas declaratorias, dispositivo espiritual y dispositivo material. Ninguna de ellas resulta baladí para el historiador y la concepción del mismo como un todo orgánico es básica para que podamos extraer de él una dimensión completa del imaginario del colectivo. Lo que cree o afirma creer (cláusulas religiosas), lo que dispone en beneficio de su alma (mortaja, entierro, misas, legados píos); y lo que decide respecto a su familia y bienes. Aún más, a través de la concordancia o discordancia entre las tres partes, valoramos la coherencia del gesto y poseemos una señal sobre su posible traducción en valores funcionales.

La práctica testamentaria varía en función del tiempo y del lugar. El estudio del testamento, profundizado en las tres últimas décadas, ha revelado las posibilidades tan amplias que esta fuente tiene para la historia. Hoy sabemos que el testamento romano, que desaparece en Occidente entre los siglos VIII y XII, reaparece con sus características clásicas (nuncupatio, presencia de testigos e institución de heredero), entre los siglos XIII y XIV, difundiéndose por el sur de Europa bajo la forma de testamento abierto. La pastoral católica insistiendo en la catequesis a través de la idea de la muerte y de la necesaria distribución de los bienes de cara a la salvación, hace que entre los siglos XVI, XVII y XVIII, el testamento alcance su máxima difusión convirtiéndose en un gesto obligado para la preparación de una buena muerte. Respecto al universo social en él representado, podemos señalar que, al compás de la difusión de las investigaciones, se han ido perfilando unos trazos generales. De un lado, la configuración en la Europa occidental y católica de dos espacios, en lo que respecta a la práctica testamentaria; una zona norte, donde ésta es débil, y una Europa sur en la que el testamento concierne a una mayoría de la población adulta de uno y otro sexo. De otro, la difusión

creciente del testamento entre los siglos XIII y XVIII, al tiempo que se democratiza la práctica de ir incorporando a sectores medios y bajos de la sociedad y a un creciente número de mujeres. En España, el testamento está muy extendido, especialmente en el medio urbano, aumentando la práctica testamentaria entre los siglos XV y XVIII, e implicando a un valor medio mínimo del 30 por ciento de la población difunta. Porcentaje, este último, suficiente para dar validez a la fuente. Pero si interesante es saber cuántos testan, más aún es saber quiénes. En este sentido, la representatividad social del testamento es quizá su valor añadido más destacable, al no estar afectado gravemente por dos realidades discriminatorias comunes en las fuentes del Antiguo Régimen: la pobreza y el sexo -femenino, se entiende-.

Por lo que se refiere a la incorporación de la mujer a la práctica testamentaria a nivel del Estado español, ésta es, en general, equiparable a la masculina. Centrándonos en la zona andaluza, apreciamos como oscila en Sevilla entre el 46% y el 50% para el siglo XVIII (Rivas, 1986: 34), se sitúa alrededor del 40% en Córdoba (Gómez, 1985: 51) y Málaga (Reder, 1986: 148), a finales y comienzos de la centuria respectivamente, y en una media del 37% en la provincia de Cádiz para el período 1675-1801 (de la Pascua, 1990: 46). Pero, además, concebido hoy como un documento esencialmente económico, el primer acercamiento a la fuente desconcierta al percibirse la presencia de pobres que testan, ¿para qué? Obviamente con la misma finalidad que los más ricos, a saber, preparar una buena muerte. Aunque en este sentido existen fuertes contrastes zonales que van desde la situación de un testamento representativo sólo del grupo de los poderosos, a aquella otra de práctica común también en los medios populares. Así en el Madrid del siglo XVII el testamento se revela como una fuente apta para el estudio de la pobreza, puesto que se propaga por los medios más modestos -de 79 pobres enterrados en 1700 en la parroquia de Santa Cruz, 52 han hecho declaración testamentaria (Larquiè, 1975: 185)-. En Moguer, a finales del siglo XVII, el 30% de los testadores carece de bienes y el 80% no sabe firmar (González-Lara, 1988: 196-97), y en Cádiz, y algunas poblaciones de su provincia (El Puerto, Medina y Alcalá de los Gazules), la muestra testamentaria implica a sectores medios y medio-bajo (de la Pascua, 1990: 63). El perfil sociológico del testador puede completarse con otros datos que se hacen explícitos -estado civil, edad, naturaleza/vecindad, salud, entre otros- y que permiten precisar las características de la población encuestada.

Las conclusiones obtenidas de estos testamentos, redactados mayoritariamente en un estado de salud precario, pueden resumirse en dos. Primeramente, la homogeneidad del sistema de prácticas ante la muerte, o de otra manera, el poder de convocatoria de un modelo de ceremonial funerario. Así las diferencias que se perciben se limitan a matices cuantitativos -más o menos acompañantes, más o menos cirios, más o menos misas...-. La mortaja favorita es el hábito de San Francisco, el lugar de entierro de la mayoría, la iglesia, bien en sepulturas familiares, bien en la que proporciona la hermandad a la que se pertenece. El acompañamiento funeral tiende a ser tan numeroso como se pueda costear y sólo una minoría se decanta por una «sencillez», apetecida en gran medida como distintivo social, en un momento en el que las exequias barrocas ya no

son privativas de los sectores aristocráticos. La segunda conclusión que nos permiten los trabajos andaluces ya realizados tiene que ver con un panorama de cambios, de mayor o menor entidad, que nos informan de una descomposición de este sistema de prácticas alrededor de la muerte, y que se manifiesta en el paulatino vaciado de contenido de las cláusulas religiosas del testamento.

Hasta aquí, creencias y gestos, pero ¿cómo interpretarlo? El paso a ese tercer nivel de vivencias que señalábamos es, sin duda, el verdadero objetivo del historiador y también el de mayor dificultad, derivada, en gran parte, de una aproximación incompleta a los niveles anteriores.

Las investigaciones realizadas hasta el momento han recreado con detenimiento y minuciosidad todos los gestos -mayoritariamente los públicos- que la muerte propicia, pero básicamente para el siglo XVIII (4) y es obvio que sin conocer los ritmos y avatares de la difusión de éstos, poco podremos profundizar en las causas de su desaparición. Otra limitación más de la producción historiográfica de la muerte, tanto para Andalucía como para el resto del territorio español, es que el espacio rural apenas está presente. Con la excepción del caso de Cádiz, donde se incluye una muestra de dos poblaciones del interior, y el análisis, breve en el tiempo, de Moguer, una villa de apenas 2.000 habitantes, todo lo que conocemos sobre la muerte en la Andalucía del Antiguo Régimen son actitudes urbanas. La aproximación hecha en Cádiz confirma el juicio de que probablemente estaríamos ante una hipertrofia de elementos dinamizadores, sin embargo, y a pesar de una mayor lentitud tanto en la puesta en marcha del sistema como en su descomposición, no parece que el análisis pormenorizado de estos comportamientos en el mundo rural pueda reservarnos muchas sorpresas. No al menos en Andalucía, donde un paisaje rural de grandes pueblos no permite sospechar un ritmo excesivamente distinto al de las ciudades.

Si hasta aquí planteamos algunas objeciones de representatividad espacial y temporal a los trabajos ya realizados, es preciso añadir el obstáculo que supone un estudio «parcial» de la fuente testamentaria. El análisis del testamento se ha realizado básicamente sobre su dispositivo espiritual, marginando, con excepciones, las cláusulas patrimoniales -importantísimas para profundizar en la muerte como hecho familiar y social- y las cláusulas declaratorias. Aunque hoy parece existir consenso acerca de la necesidad de estudiar las disposiciones no espirituales, y el último trabajo publicado da cuenta de los magníficos resultados que la inclusión de estas cláusulas proporciona (González, 1993), lo cierto es que esta práctica, común en los primeros trabajos, nos rindió una imagen excesivamente sacralizada de la muerte y sesgó la interpretación de los gestos como más adelante detallaremos. Sobre la necesidad de incorporar las cláusulas declaratorias, en cambio, no parece existir el mismo acuerdo. El estudio del formulario ha sido desechado, inexplicablemente, porque no constituía más que una repetición de fórmulas y éstas no respondían a ninguna actitud individual o personalizada ante la muerte. Argumentos como éstos son, cuando menos, desconcertantes y ante ellos no parece obvio precisar que la mentalidad del individuo es preciso hallarla en lo que hay de común entre los hombres de un mismo tiempo. Cuando nuestro objetivo se centra

en la representación de la muerte en un determinado momento histórico, no buscamos la reflexión individual sobre el hecho de morir sino más bien la difusión de un estado de opinión respecto al tema. El formulario religioso con el que se inicia el testamento nos sitúa frente al lenguaje social ante la muerte. Su carácter reiterativo es lo que le confiere valor indicador en cuanto a asimilación de mensajes convertidos en lugares comunes. Después de algo más de veinte años de teoría de análisis del discurso, resulta increible que no podamos valorar cómo se vehicula la práctica discursiva de la representación de la muerte, a partir de una fuente, el testamento, especialmente apta para ello por permitir el estudio seriado.

Estos límites, y algún que otro problema metodológico de los trabajos realizados, dificulta la aproximación a ese tercer nivel de interpretación de los gestos. Deslumbrados por el proceso descristianizador identificado por Vovelle en la Provenza del XVIII, la historiografía de la muerte se ha empeñado, básicamente, en identificar procesos paralelos u opuestos para sus respectivas zonas, llegando a la conclusión de que tal proceso no existe. Pero la historia, como sugería un gran maestro de la historia de las mentalidades, no puede ser nunca «el perfil negativo de un hueco». Una forma frecuente de hacer historia en España ha sido la de describir lo que no se encuentra: ni feudalismo, ni ilustración, (Maravall, 1988: 7). En nuestro campo, según ha venido insistiéndose, parece que tampoco hay descristianización. La pérdida de peso del ritual barroco de la muerte, manifiesta en el debilitamiento del contenido espiritual del testamento, ha sido interpretada de forma general como un simple rechazo del rito externo, paralelo a los intentos de devolución a la religión de la pureza primitiva, manifiesto en ciertos sectores católicos del siglo XVIII. Tan preocupados en identificar cambios y ausencias, casi ningún esfuerzo se ha realizado en la interpretación de las presencias. ¿Significa la existencia de ceremonias religiosas alrededor de la muerte que estamos ante una sociedad fuertemente cristianizada? La desaparición de unos ritos o su sustitución por otros no tiene por qué situarnos, necesariamente, ante un proceso descristianizador, pero ¿es que la presencia de los ritos, *per se,* es señal inequívoca de un colectivo cristianizado? Antes de hablar de descristianización, también cuando se trata de señalar su no existencia, es preciso llegar a un acuerdo sobre lo que entendemos por cristianización. En este sentido, el programa de sociología religiosa propuesto en *El catolicismo de Lutero a Voltaire* (Delumeau, 1973), sigue siendo válido. Multitud de indicios nos sitúan, en los albores de la Reforma, ante una sociedad escasamente cristianizada, y sobre la que Trento va a verter su esfuerzo cristianizador. Dado el papel que la muerte tiene en la cultura popular, el proceso de conquista post-tridentina se va a ejercer, básicamente, alrededor de este tema, configurándose un sistema de la muerte que será una de las palancas más poderosas de control ideológico (Croix, 1981: 892). Ahora bien, ¿cuál fue el grado de asimilación del mensaje de Trento? Sabemos de la generalización de unos ritos, pero ¿con qué funcionalidad? ¿Sólo la funcionalidad religiosa que deriva de su significación primitiva? Evidentemente no; el gesto religioso, como cualquier otro, es plurifuncional. Se ha insistido, demasiado, en el sentido religioso de las ceremonias fúnebres como resultado de unos trabajos apoyados sobre todo en el dispositivo espi-

ritual del testamento, olvidándose que la muerte no es sólo un acontecimiento religioso sino un hecho eminentemente social. La petición de hábito, de sepultura en una capilla bajo una advocación religiosa de popularidad incontestable, de un acompañamiento fúnebre o de misas, nos pone ante un universo sacralizado pero, sobre todo, ante un universo social. Junto a la traducción literal: deseo de indulgencias, intercesión de los santos, consecución de la gloria, hay otra traducción posible: prestigio social, búsqueda de solidaridades terrenas, ocupación del espacio como símbolo de poder o miedo al olvido. En definitiva, ¿cuál era la funcionalidad práctica de todo este sistema de la muerte? En este tema es mucho lo que todavía nos queda por hacer.

Notas

(1) Una soleá de finales del siglo XVIII lo expresa así de claro:

«Yo no le temo a la muerte/
que morir es natural;
sólo le temo a las cuentas/
que a Dios le tengo que dar»

Archivo de L. Suárez Ávila. El Puerto de Santa María.

(2) Ph. Ariès llamó la atención en 1967 sobre esta ocultación de la muerte en las sociedades industrializadas («La mort inversée», *Essais*, 1975). Por su parte, J. Ziegler en su ensayo de sociología interpreta esta privación de la muerte como producto de un campo cultural cuyo punto de partida se encuentra en el nacimiento de la sociedad capitalista. Ésta tendería, básicamente, a legitimar a la sociedad jerarquizada que crece en su seno, privando al hombre de su muerte y, por tanto, de su consciencia de individuo concreto, por tanto de su libertad (*Les vivants et la mort:* 300).

(3) Almería es la única provincia andaluza de la que no conocemos ningún trabajo sobre la muerte; sí hay una aproximación al tema en Jaén, y en la actualidad se trabaja en Granada, estudio este último que resultará especialmente interesante dado que Amalia García Pedraza incluye en su muestra testamentaria a población morisca.

(4) En el siglo XVI sólo se han adentrado F. J. Lorenzo para Zamora, F. Martínez en Toledo, R. López en Asturias, y para Andalucía, y a la espera de que el proyecto de A. García Pedraza se materialice y F. J. de Lara concluya su tesis sobre Huelva en el XVII, sólo contamos por el momento con información para Cádiz en el último cuarto del XVII.

Bibliografía

Alemán Illán, A.: «Sociabilidad, muerte y religiosidad popular. Las cofradías de Murcia durante el siglo XVIII». En *La Religiosidad popular* (C. Álvarez, M. J. Buxó,

y S. Rodríguez, Coords.). Tomo II. Anthropos y Fundación Machado. Barcelona, 1989. págs. 361-383.

Álvarez Santaló, C.: «El texto devoto en el Antiguo Régimen: El laberinto de la consolación». En *Chronica Nova,* 18. 1990. págs. 9-35.

Ariès, Ph.: *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Age à nos jours.* Ed. du Seuil. Paris, 1975.

—— *El hombre ante la muerte.* Taurus. Madrid, 1983.

Bamunoba, Y. K. y Adoukonou, B.: *La muerte en la vida africana.* Serbal-Unesco. Barcelona, 1984.

Barreiro, B.: «El sentido religioso del hombre ante la muerte en el Antiguo Régimen. Un estudio sobre archivos parroquiales y testamentos notariales». En *I Jornadas de Metodología Aplicada de las Ciencias Históricas.* Tomo V. Universidad de Santiago de Compostela. Santiago, 1975. págs. 181-197.

—— «La nobleza asturiana ante la muerte y la vida». En *La documentación notarial y la Historia.* Tomo II. Universidad de Santiago de Compostela. Santiago, 1984. págs. 27-65.

Caro Baroja, J.: *Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII.* Akal. Madrid, 1978.

Catecismo Romano compuesto por Decreto del Santo Concilio Tridentino para los párrocos de toda la Iglesia. Ed. Benito Cosculluela y J. Longás. Pamplona, 1760.

Croix, A.: *La Bretagne aux 16e et 17e siècles. La vie, la mort, la foi.* Maloine. Paris, 1981.

Chartier, R.: «Le monde comme represéntation». En *Annales* E. S. C., 6. 1986. págs. 1514-1527.

Chaunu, P.: *La mort à Paris, 16e, 17e et 18e siècles.* Fayard. Paris, 1974.

Chiffoleau, J.: *La comptabilité de l'au-delá. Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Age (vers 1320-vers 1480).* Ecole Française Rome. Paris, 1980.

De la Pascua Sánchez, Mª J.: *Vivir la muerte en el Cádiz del Setecientos (1675-1801).* Fundación Municipal de Cultura. Cádiz, 1990.

Delumeau, J.: *El miedo en Occidente.* Taurus. Madrid, 1989.

—— *El catolicismo de Lutero a Voltaire.* Labor. Barcelona, 1973.

Foucault, M.: *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas.* Siglo XXI. México, 1968.

García Cárcel, R.: «La muerte en la Barcelona del Antiguo Régimen (aproximación metodológica)». En *La documentación notarial y la Historia.* Tomo II. Universidad de Santiago de Compostela. Santiago, 1984. págs. 115-124.

—— «Morir a la Barcelona del Barroc». En *L'Avenç*, 78. 1985. págs. 58-59.

García de Enterría, Mª C.: «El cuerpo entre predicadores y copleros». En *Le corps dans la société espagnole des XVIe et XVIIe siècles*. Publications de la Sorbonne. Paris, 1990. págs. 233-244.

García Fernández, M.: «Vida y muerte en Valladolid. Un estudio de religiosidad popular y mentalidad colectiva: los testamentos». En *La religiosidad popular*. Tomo II. Anthropos-Fundación Machado. Barcelona, 1989. págs. 224-243.

García Gascón, Mª J.: «El ritual funerario a finales de la Edad Moderna: una manifestación de religiosidad popular». En *La religiosidad popular*. Tomo II. Anthropos-Fundación Machado. Barcelona, 1989. págs. 328-343.

Ginzburg, C.: «Répresentation: la mot, l'idée, la chose». En *Annales* E. S. C., 6. 1991. págs. 1219-1234.

Gómez Navarro, S.: *El sentido de la muerte y la religiosidad a través de la documentación notarial cordobesa (1790-1814). Análisis y estudio de los testamentos*. Colegio notarial de Granada. Granada, 1985.

González Cruz, D.: *Religiosidad y ritual de la muerte en la Huelva del siglo de la Ilustración*. Diputación Provincial de Huelva. Huelva, 1993.

González Lopo, D.: «La actitud ante la muerte en la Galicia occidental de los siglos XVII y XVIII». En *La documentación notarial y la Historia*. Tomo II. Universidad de Santiago de Compostela. Santiago, 1984. págs. 125-138.

Gorer, G.: «The pornograhy of death». En *Death, Grief and Mourning*. Doubleday. New York, 1963.

Hüizinga, J.: *El otoño de la Edad Media*. Revista de Occidente. Madrid, 1973.

Jankèlèvitch, W.: *La mort*. Flammarion. Paris, 1966.

Jover Ibarra, M. y Pla Grau, J.: «Los protocolos del Archivo Municipal de Elche. Aplicaciones y posibilidades de trabajo». En *Anales de la Universidad de Alicante. Revista de Historia Moderna*, 3. 1983. págs. 359-382.

Larquiè, Cl.: «Une approché cuantitative de la pauvreté: les madrilennes et la mort au XVIIe siècle». *Annales de Démographie Historique*. 1978. págs. 175-196.

Lebrun, F.: *Les hommes et la mort en Anjou (aux XVIIe et XVIIIe siècles). Essays de Demographie et Psychologie Historiques*. Mouton. Paris, 1971.

Le Goff, J.: *El nacimiento del Purgatorio*. Taurus. Madrid, 1985.

López, R. J.: *Comportamientos religiosos en Asturias durante el Antiguo Régimen*. Silverio Cañada. Gijón, 1989.

Lorenzo Pinar, F. J.: *Muerte y ritual en la Edad Moderna. El caso de Zamora (1500-1800)*. Universidad de Salamanca. Salamanca, 1991.

Maravall, J. A.: «Prólogo». *Estado Moderno y Mentalidad Social.* Volumen 1. Alianza. Madrid, 1988.

Martínez Gil, F.: *Muerte y sociedad en la España de los Austrias.* Siglo XXI. Madrid, 1993.

Molas, P.: «Religiosidad y cultura en Mataró. Nobles y comerciantes en el siglo XVIII». En *La documentación notarial y la Historia.* Tomo II. Universidad de Santiago. Santiago de Compostela, 1984. págs. 94-114.

Nieremberg, J. E. de: *Diferencia entre lo temporal y lo eterno y crisol de desengaños* (ed. orig. 1640). Apostolado de la prensa. Madrid, 1942.

Reder Gadow, M.: *Morir en Málaga. Testamentos Malagueños en el siglo XVIII.* Universidad de Málaga. Málaga, 1986.

Religiosidad popular (La) (C. Álvarez, Mª J. Buxó, S. Rodríguez, coords.). Tomo II. Anthropos-Fundación Machado. Barcelona, 1989.

Rivas, J. A.: *Miedo y piedad: testamentos sevillanos del siglo XVIII.* Diputación de Sevilla. Sevilla, 1986.

Rodríguez, A.: *Morir en Extremadura. La muerte en la horca a finales del Antiguo Régimen. 1792-1809.* El Brocense. Cáceres, 1980.

Tenenti, A.: «La vie et la mort à travers le art du XVe siècle». *Cahiers des Annales.* Paris, 1983.

—— *El senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento. Francia e Italia.* Einaudi. Turín, 1982.

Vovelle, M.: *Piété baroque et dechristianisation. Les attitudes devant la mort en Provence au XVIIIe siècle.* Plon. Paris, 1973.

—— *La mort et l'Occident de 1300 à nos jours.* Gallimard. Paris, 1983.

Ziegler, J.: *Les vivants et la mort.* Editions Du Seuil. Paris, 1975.

Demófilo, Revista de cultura tradicional, núm. 13 (1994)

LA METÁFORA DEL ESCARMIENTO. EL CLERO Y EL PUEBLO CATÓLICO DE JAÉN ANTE EL CÓLERA

Manuel AMEZCUA
Fundación Index, Granada

Las recientes noticias sobre epidemias de cólera en la India y en el Magreb han hecho que cobre actualidad una enfermedad contagiosa que en nuestro país pertenece a un transcurso epidemiológico que se pierde en la memoria, a una España decimonónica acostumbrada a sobrevivir entre el exotismo de las enfermedades importadas, algunas de cuyas páginas fueran inmortalizadas por los escritores románticos. Por otra parte, la presencia ya casi cotidiana de una enfermedad social como el SIDA, ha hecho aflorar comportamientos y sentimientos comunitarios asociados a la enfermedad, como el miedo colectivo, la insolidaridad o la marginación, que se manifiestan con esquemas muy similares a como tuvieron lugar ante epidemias legendarias como la peste, la fiebre amarilla o el cólera.

Si tenemos en cuenta nuestra cercanía con un país como Marruecos, donde el cólera es endémico, el estudio histórico de la enfermedad está más que justificado dado que existe un claro riesgo biológico de que ésta se vuelva a instalar en nuestro país, si no de forma generalizada, como en el caso de las grandes pandemias del siglo XIX, sí al menos de forma localizada en alguna de las bolsas de pobreza y marginalidad que por desgracia aún existen, y que son las potenciales receptoras y donde la enfermedad se desarrollaría a sus anchas, dadas las deficientes condiciones ambientales que se acompañan.

Interesa conocer los movimientos migratorios y estudiar las puertas de entrada de la enfermedad, sus formas clínicas y la eficacia de las medidas preventivas y terapéuticas, para realizar valoraciones sobre la magnitud del problema. Así, se han realizado investigaciones que abarcan el ciclo epidemiológico del siglo XIX sobre algunas comunidades, como en Galicia (Otero, 1969), en varias poblaciones de Aragón (Zubiri, 1980), en Álava (Ramos, 1986), en Madrid (Fernández, 1985) o en Granada (Guijarro, 1969), y de forma particular en las epidemias de 1834 (Rodríguez Ocaña, 1983) y 1885 (Vida, 1973) en Granada, la de mediados de siglo en el litoral gallego (Rodríguez Galdo, 1984), o la de 1884-85 en Valencia (Sebastián, 1969).

Pero quizá tenga especial trascendencia el abordaje de los comportamientos sociales de la población que sufrió los estragos de la epidemia. A diferencia del primero, este enfoque del problema proporcionará elementos que sin duda serán susceptibles de

aplicarse, con la debida prudencia, al contexto actual, pues parece claro que el comportamiento y la mentalidad colectiva evolucionan en nuestra sociedad de forma más ralentizada que el desarrollo científico. Desde la perspectiva del comportamiento social y las mentalidades se han estudiado las invasiones coléricas de 1834 en Murcia (Ayala, 1981), de 1854-56 en Madrid (Urquijo, 1984) y de 1884 en Cataluña (Casteras, 1982), además de un aspecto parcial, la propaganda sanitaria sobre el cólera, en Barcelona en 1834 (Jacob, 1982). En mi caso he tomado como referente metodológico para este trabajo el estudio que realizaron Carrillo y García-Ballester sobre la fiebre amarilla en Málaga (Carrillo, 1980), que por su enfoque y estructura me ha parecido modélico.

En este trabajo he abordado de forma específica el cólera de 1885 en Jaén por ser la última de las grandes epidemias que han afectado a esta provincia y ser por ello el referente más cercano en el tiempo, que en este caso interesaba para el objeto del estudio. Con anterioridad esta epidemia ha sido tratada por Artillo, que describe con precisión las actuaciones de las autoridades provinciales durante el contagio, en el contexto de una década (1881-1890) especialmente catastrófica para la economía provincial, que eclipsaría el proceso de modernización imaginado por algunos (Artillo, 1989).

Por mi parte, he querido conocer hasta qué punto las motivaciones creenciales de la sociedad intervienen como terapia ante la crisis vital que supone la enfermedad colectiva. Para ello he abordado específicamente el comportamiento de los eclesiásticos y la feligresía, por considerar que en la época que tratamos la Iglesia todavía representa y canaliza los intereses devocionales de una población mayoritaria. En anteriores trabajos he tratado el tema en estudios parciales que contienen sobre todo información de archivo sobre acciones concretas del clero jiennense en tiempos del cólera (Amezcua, 1989) y siempre de manera descriptiva. En esta ocasión he pretendido profundizar en aspectos más globales, y a la vez más complejos, como el comportamiento del estamento eclesiástico (autoridad-clero-pueblo) en su doble compromiso material y espiritual con el transcurso de la epidemia, así como las representaciones ideológicas que se producen en torno a la enfermedad colectiva.

Aparte de los materiales bibliográficos reseñados, he utilizado como fuente fundamental la correspondencia mantenida entre los párrocos de la diócesis de Jaén y su obispo, que se conserva en la sección de Arciprestazgos del Archivo Histórico Diocesano de la catedral jiennense. De los primeros se realizan las correspondientes llamadas en el texto, mientras que de la segunda las he omitido para evitar una lista interminable de anotaciones, tan repetitiva como inútil, por lo que han de entenderse de tal procedencia todas las noticias históricas sin referencias incluidas en este trabajo.

I. El Siglo del Cólera

La provincia de Jaén, que ya había padecido los rigurosos efectos de las epidemias de peste medievales y modernas, consiguió preservarse de los brotes de fiebre amarilla con que se inició la pasada centuria y que afectaron principalmente a la región

más meridional de Andalucía (Carrillo, 1980). No sucedió así con las epidemias coléricas que a lo largo del siglo recorrieron pueblo a pueblo la península, sobre todo en las zonas más cercanas al Sistema Ibérico, y que originaron graves repercusiones en la sociedad y la economía de la época.

De la incidencia que el cólera tuvo en el Santo Reino es muestra la abundante literatura de la época escrita sobre la enfermedad en folletos, propagandas, circulares y algún que otro manual elaborado por médicos jiennenses, como el del licenciado Ortí y Lara (1849), o las «Observaciones» de la Academia de Medicina, Cirugía y Farmacia (1855). También se han ocupado del tema otros autores, pero siempre desde aspectos parciales, en otros casos muy superficiales, que en su conjunto ofrecen una visión aproximada de la incidencia del cólera en la provincia.

Carreras estudió las tres principales epidemias de cólera (1834, 1855, 1885) que afectaron a la ciudad de Jaén desde el punto de vista de sus repercusiones demográficas (Carreras, 1989 y 1992), mientras que Ramírez Hernández aporta algunas noticias sobre la época isabelina, que abarca las dos primeras (Ramírez, 1989). Ortega y Sagrista, a propósito de la figura del que fuera fundador de la Academia de Medicina y Cirugía jiennense, Benito García de los Santos, describe el contenido de la Memoria que la Academia publicó con motivo del brote epidémico de 1854, reproduciendo dos hojas impresas que he utilizado en este trabajo (Ortega, 1949:1585-1588), y por mi parte, estudié el marco socio-económico de la capital jiennense en la época de las epidemias coléricas, en un intento por mostrar que sus elementos (estructura socio-económica, infraestructura sanitaria y ecosistema) fueron determinantes no sólo para la presencia y desarrollo de la enfermedad, sino que además se vieron transformados en alguna medida por ella (Amezcua, 1989).

Aparte del trabajo de Artillo, ya mencionado, también se han aportado noticias sobre la incidencia de las epidemias coléricas en algunos pueblos de Jaén: Narciso Mesa lo hizo del contagio de 1834 en Jódar (Mesa, 1975), Ropa expuso las medidas sanitarias tomadas por el Ayuntamiento de Castellar en 1865 para preservar a la población del cólera (Ropa, 1989), mientras que Parra y yo mismo describimos los aconteceres de la epidemia de 1885 en Valdepeñas de Jaén (Parra, 1988) y Alcalá la Real (Amezcua, 1989), respectivamente.

Así, entre otros brotes aislados, destacan por su importancia los ocurridos de forma más generalizada en los años de 1834, 1855 y 1885. El último, objeto de este trabajo, se dio con especial virulencia en la capital, que azotó a la población entre junio y octubre, y vino precedido de otros fenómenos catastróficos, como terremotos o lluvias torrenciales, que crearon un ambiente propicio para el nuevo desastre.

Los terremotos, que entre diciembre de 1884 y enero del siguiente año produjeron graves daños en las provincias de Granada y Málaga, sólo afectaron a la de Jaén en la zona de Alcalá la Real, cuyos edificios principales se vieron dañados como consecuencia de los temblores, si bien no llegaron a producir desgracias personales (Artillo, 1982:434). Pero pese a esta relativa benignidad, los terremotos contribuyeron

nada más comenzado el año a infundir una dosis importante de miedo colectivo a una población resignada que todavía tendría que padecer los efectos perversos de las lluvias torrenciales del mes de abril, que afectaron gravemente a la agricultura, dando lugar a una crisis de subsistencias propia del pasado siglo. Finalmente, las deficientes condiciones higiénicas de los pueblos y ciudades y el desconocimiento sobre una enfermedad cuyas verdaderas causas y terapéutica fueron reconocidas por los científicos años después de las últimas invasiones masivas en la península, formaron el caldo de cultivo que propició el desarrollo fulminante de la infección.

Uno de los primeros síntomas comunitarios de la presencia del contagio en la población era la decameroniana desbandada de personal, sobre todo del sector más acomodado, hacia cortijos y quintas privadas buscando la preservación por el aislamiento. Era frecuente también contemplar extramuros de los pueblos verdaderas aglomeraciones de una población que malvivía en condiciones precarias a la espera del repique que anunciara la celebración del *Te Deum*, principal signo de la declaración pública de salud. Unos versos populares recogidos por Diego Jerez hacen alusión a este fenómeno de la huida:

El cólera ha venido,
la gente se va
pero el que esté apuntado
no se escapará (Jerez, 1981).

El pueblo llano, que representaba la población agraviada por los mortíferos efectos del cólera, tenía que soportar tempranamente las medidas sanitarias que se adoptaban por las Juntas de Sanidad, todas ellas de carácter restrictivo y algunas tan impopulares como la supresión de las ferias y fiestas en la época estival, a las que se opusieron enérgicamente algunos concejos como los de Linares y Úbeda. Las limitaciones al libre comercio, el aislamiento de todo paciente sospechoso y en general el clima de desconfianza contribuían a generar esa sensación de ansiedad colectiva y miedo que precede al desarrollo de la epidemia.

En los meses estivales, sobre todo en septiembre, el número de fallecidos aumentaba de forma creciente. La población impotente exigía a sus autoridades una pronta y enérgica defensa contra el azote. Mientras, los munícipes, despachando continuamente medidas sanitarias poco eficaces, tenían que soportar las constantes revueltas y manifestaciones reprobatorias de un pueblo que se negaba a aceptar estoicamente las circunstancias. El director del hospital de coléricos se quejaba de la errónea opinión de la población al pensar que en el hospital se envenenaba a los enfermos, lo que hacía que éstos no acudieran más que en situaciones ya irreversibles, contribuyendo aún más al deterioro de la imagen de la institución. En su informe del hospital, realiza una pormenorizada descripción de las lamentables condiciones higiénicas y de hacinamiento que vivieron en el establecimiento de San Félix, que mejorarían considerablemente al ser trasladado a la fábrica de fundición del Portillo de San Jerónimo:

En la sala alta de San Félix, único sitio donde podían colocarse, puesto que la

iglesia se desechó por nociva, se reunieron catorce en algunos momentos, cuando las dimensiones de aquélla eran apenas para cuatro, lo cual dio como resultado que se formara una atmósfera densa, impura, irrespirable, mefítica y letal, que ni la hacía desaparecer el ventileo, ni la oportuna desinfección. Allí no se percibía el olor característico de los hospitales; no era tampoco el propio de cuerpos enfermos; era el olor cadavérico, insoportable y que nos hizo temer no sólo por la vida de aquellos infelices, sino por la de todas las personas que estaban encargadas de su asistencia y cuidado (Espejo, 1885).

Los devastadores efectos del cólera se dejaron sentir en todos los sectores de la sociedad. La industria y la ganadería, por ejemplo, que ya desde el comienzo de la década venían atravesando un agudo período de dificultades y crisis, sufrieron el peso de las restrictivas medidas sanitarias que se adoptaron en el tiempo que duró la epidemia. Paro, hambre y muerte configuraron el paisaje habitual del año del cólera, cuyas secuelas hubo de soportar la provincia jiennense hasta bien entrado el nuevo siglo (Artillo, 1989: 16).

Pero quienes sufrieron en mayor medida las consecuencias de la epidemia fueron las clases menos favorecidas, o sea, la población mayoritaria. Se calcula que en la provincia de Jaén, la importada enfermedad afectó a más de cinco mil personas (el 6% de la población), de las que fallecieron más de la mitad de los contagiados, situando a esta provincia entre las de mayor mortalidad de Andalucía y de la nación (Gay, 1978:95). Las poblaciones más afectadas fueron Villanueva de la Reina, Cazorla, Santo Tomé, Jaén, Linares, Baeza, Begíjar, Sabiote, Torreperogil, Úbeda, Iznatoraf y Villacarrillo, dándose el caso en algunos de ellos de fallecer la totalidad de los contagiados.

II. Instituciones religiosas y cólera: modelos de comportamiento social

Una crisis generalizada como la que provoca una epidemia, permite observar en un período relativamente corto de tiempo las diferentes relaciones sociales que se establecen en una comunidad ante el fenómeno catastrófico. Las tensiones se acentúan ante el dramatismo que cobran los acontecimientos y los distintos sectores y clases sociales se ven obligados a posicionarse ante el discurrir de la enfermedad colectiva.

Ni que decir tiene que para la institución eclesiástica, y en particular para la Iglesia jiennense, cuyas prestaciones sociales se vieron enormemente debilitadas por la pérdida de personal y poder económico como consecuencia de las desamortizaciones de buena parte de sus bienes a lo largo de la centuria (López Cordero, 1984:154-156), la catástrofe colectiva se presentaba como una ocasión propicia para mostrar públicamente la importancia de su presencia institucional, cuya labor se desarrolló en una doble dirección: poniendo a disposición de los damnificados su enorme potencial humano, y manteniendo, cuando no potenciando, la tensión de la conciencia religiosa a través de una intensa y continuada misión pastoral.

1. La autoridad eclesiástica: la influencia como recurso

En el año 1885 ocupaba la silla episcopal jiennense Don Manuel María González y Sánchez, que ejerció su cargo durante el largo período de diecinueve años (1877-1896) y cuyo pontificado destacó por favorecer la apertura de un buen número de conventos, hospitales y colegios de signo religioso (Montijano, 1986:194-195). En el caso de la epidemia favoreció el compromiso institucional promoviendo precozmente suscripciones públicas para atender las necesidades de los damnificados y poniendo a su servicio tanto el patrimonio de la iglesia como estimulando la participación activa del clero y la feligresía.

Con la promoción de suscripciones públicas para ayudar a los damnificados, tanto de los terremotos como del cólera, el obispo puso una vez más de manifiesto la capacidad de la Iglesia para estimular la fibra sensible de los feligreses, lo cual le aliviaba de tener que desviar parte de las maltrechas rentas eclesiásticas para una labor social cuya participación era inexcusable. De esta forma, nada más iniciar el año, el obispado jiennense se engancha al carro de la solidaridad organizando una suscripción pública para socorrer a las víctimas de los terremotos de Granada y Málaga, logrando reunir la cantidad de 42.954 reales con 43 céntimos, de los cuales se quedaron dos mil en la provincia de Jaén, que fueron donados al Ayuntamiento de Alcalá la Real para socorro de los vecinos pobres afectados por los terremotos.

A mediados de septiembre, cuando el cólera estaba en su momento más virulento, el obispo anuncia la formación de una junta encargada de promover en los pueblos de la provincia una suscripción abierta con el fin de atender las necesidades causadas por la epidemia. De forma más concreta pide a los asalariados por el estado que cedan el equivalente a un día de sus emolumentos, y al clero que contribuya en la medida de sus fuerzas. Pero la mayoría de la recaudación vendrá del reparto de fondos pertenecientes a acciones que se desarrollaron fuera de la provincia: suscripciones de españoles residentes en Cuba, de Londres y de la Junta de Señoras de Madrid. El resto, un 14%, se debió a personas caritativas de la ciudad, pertenecientes a la nobleza o de clase media-alta, mientras que los capitulares y beneficiados de la Catedral y algún sacerdote realizaron aportaciones casi simbólicas. No aparece ninguna cantidad imputada al obispo de la diócesis, que en cambio costeó el exceso de gastos y la continuidad de algunos servicios que se iniciaron con el producto de la suscripción, como las cocinas económicas y la lactancia de niños, por un importe superior a las cinco mil pesetas (ver anexo 1).

El importe total de la recaudación, sin contar con la aportación del obispo, alcanzó cantidad de 16.679 pesetas, nada despreciable, si tenemos en cuenta que la Diputación estimó los gastos por todos conceptos que le ocasionaron los servicios prestados en la epidemia en algo más de dieciocho mil pesetas (Artillo, 1989: 50). Los donativos se distribuyeron entre las parroquias y pueblos más necesitados, siempre en proporción a las urgencias de los invadidos (Jaén, Torreperogil, Sabiote, Begíjar, Iznatoraf, Alcaudete y Villanueva de la Reina), así como a alguna institución que se destacó en su labor de auxilio a los contagiados, como las Conferencias de San Vicente de Paúl (ver anexo 1).

La otra gran contribución que realizó la jerarquía eclesiástica en apoyo de los coléricos fue poner a disposición de las autoridades civiles parte de su patrimonio para la habilitación de locales a propósito para la asistencia de los contagiados. De esta forma, algunas ermitas y antiguos hospitalitos caídos en desuso fueron nuevamente habilitados por su situación extramuros de las poblaciones, o sus favorables condiciones arquitectónicas, para servir de lazaretos u hospitales provisionales de infecciosos.

En Jaén capital hubo una cierta polémica sobre el lugar más conveniente para situar el hospital de coléricos. El obispo ofreció el convento de la Merced como alternativa a la propuesta de la Junta de Sanidad para usar con tal fin el de las Bernardas, prefiriéndose al final la vieja iglesia de San Félix de Cantalicio (ver figura 1), situada en la Fuente de Don Diego, que a comienzos del XVIII había servido para la fundación de un hospitalito de seis camas para socorrer a sacerdotes y pobres transeúntes (Palma, 1981).

En Alcalá la Real, el Ayuntamiento, de acuerdo con el obispo, designó muy precozmente como hospital de coléricos la ermita de San Blas, pero por evitar que cundiera la alarma no se acondicionó para tal uso hasta la noche del 26 de julio, debido a haberse presentado un caso de cólera en las inmediaciones de la ciudad. La traslación de las imágenes de la ermita se llevó a cabo aquella misma noche a la iglesia de San Juan, con la asistencia de los serenos y otros fieles. Al final de agosto, el obispo ponía a disposición del Ayuntamiento el palacio abacial, para el caso que se agudizara la epidemia (Amezcua, 1989).

En el mes de agosto una comisión del Ayuntamiento de Andújar solicitó permiso al prior de la parroquia de San Miguel para instalar un lazareto en la pequeña ermita de San Cristóbal, que estaba en su demarcación, retirando previamente las imágenes y objetos destinados al culto. El día 20 de agosto la Junta de Sanidad instaló el hospital de coléricos en la iglesia de la ermita del Buen Suceso, con capacidad para cuatro camas y para albergar a las madres de la Caridad y enfermeras a cuyo cargo quedó encomendado el cuidado del hospital. El santero que había estado cuidando la ermita, un pobre anciano septuagenario, se fue a vivir con su bestia a un local de San Francisco que le había facilitado como albergue un individuo de la Junta. La ermita estaba casi abandonada: una pequeña imagen sobre el altar del camarín y algunos objetos de culto constituían su escaso mobiliario.

En Valdepeñas de Jaén, el Ayuntamiento solicitó al párroco que pusiese a su disposición las ermitas de San Blas y San Sebastián con el objeto de habilitarlas como hospitales de coléricos. De paso y para evitar que cundiera el desánimo entre la población, decreta que mientras durase la epidemia no se expusiesen en la puerta de la iglesia los cadáveres, pidiendo al párroco que suspenda el canto de salmos que se solía hacer en ese acto (Parra, 1988:14-15). En Úbeda se habilitó como hospital de urgencia el santuario de la Madre de Dios del Campo, seguramente por estar situado extramuros de la ciudad y con el objeto de que los forasteros sospechosos guardasen cuarentena, pues a mediados de julio había en él una docena de enfermos (Pasquau, 1984:882-883). En Castellar, el obispo autorizó al Ayuntamiento y Junta de Sanidad la habilitación del

local del cementerio viejo de la Vera Cruz, que había dejado de usarse hacía veinte años, para acondicionarlo como hospital de coléricos. Con este mismo objeto solicitó el Ayuntamiento de Torredelcampo la ermita del cementerio, y la de Santa Ana, extramuros de la población, para lazareto donde someter a cuarentena a los enfermos sospechosos forasteros. El obispo accedió a la primera y no a la segunda, por considerar el riesgo al que se sometían los vecinos que diariamente se desplazaban a dicha ermita a implorar la salud a la patrona.

2. El clero como potencial asistencial

Donde la labor del estamento eclesiástico en favor de los coléricos se hizo más patente fue en el terreno asistencial. El enorme potencial humano de la Iglesia suplió las pocas posibilidades de una red asistencial pública limitada casi exclusivamente a algunos médicos y practicantes empleados como funcionarios en las poblaciones más grandes y a los pocos establecimientos de la beneficencia provincial y municipal. El obispo jiennense se mostró contundente ante el compromiso que sus empleados se obligaban a tener en tiempos tan calamitosos y, cuando la presencia de la enfermedad en la provincia era ya una realidad, en circular de 16 de julio les ordena:

> *Tanto los Sres. Párrocos, como los Coadjutores y demás Sacerdotes permanecerán en sus respectivos pueblos sin ausentarse, durante las actuales circunstancias, a fin de que, si por desgracia se propagase la epidemia, estén prontos a prestar sus auxilios a cuantos los necesiten, como esperamos confiadamente lo hará nuestro venerable Clero, que tantas pruebas nos tiene dadas de exactitud y celo en el cumplimiento de sus sagrados deberes* (Bol. Ecles., 1885: 238).

La epidemia constituía una prueba de fuego para el clérigo acomodado, como para el médico acomodado, que moralmente se obligaba a demostrar de forma práctica a sus feligreses los valores cristianos que tan a menudo difundía en su prédica. La propia interpretación punitiva de la catástrofe que transmitía a sus feligreses desde el púlpito le comprometía más con los epidemiados, tanto por su condición de pastor espiritual como por su compromiso como cristiano ejemplar que debía mostrarse en tan lamentable lance. El párroco de Guarromán describía con palabras precisas el clima de tensión y dependencia que se producía entre la vulnerable población ante el más leve indicio de contagio:

> *A consecuencia de la nube del día cinco* (de octubre), *se dieron en esta población el día seis, nueve casos sospechosos; dos enfermos recibieron los sacramentos de Penitencia y Extrema-Unción, y tres más este último Sacramento; cundió el pánico en esta feligresía, huyendo la mayor parte de las personas acomodadas: desde aquel día visito a los enfermos, animándoles y socorriendo a los que lo necesitan; fallecieron tres el día seis, y dos el siete, uno hay en estado grave y los demás reaccionados y en estado satisfactorio: desde el día seis no ha vuelto a darse ningún otro caso, y tanto es así que los ánimos*

acobardados se han repuesto, suspendiéndose la emigración (Arch. Hist. Dioc. Jaén. Arciprestazgos, 1885).

Si el cólera se asociaba inexorablemente al pecado, el sacerdote se obligaba a visitar al contagiado, aún cuando no estuviera en lance de muerte, para implorar su arrepentimiento y recibirle en confesión. Pero el contagiado era también contagioso, lo que situaba a los clérigos entre los grupos susceptibles de adquirir la enfermedad, un riesgo que no todos estaban dispuestos a asumir, y mucho menos los temperamentos hipocondriacos. El párroco de Torredelcampo se vio obligado a autorizar a su coadjutor a irse a Lopera, su pueblo natal, para que se recuperase del trauma que sufrió después de asistir a unos enfermos cuando la sospecha del contagio se cernía sobre la población:

> *El día diez de los corrientes avisaron a esta parroquia para auxiliar a una enferma que vivía en una venta, sita en la carretera de la cuesta de Río-gordillo, de este término, y al instante acudió mi coadjutor Dn. Franco Melero (que se hallaba de semana) a llevarle el Sacramento de la Extrema Unción, logrando confesarla, olearla y disponerla para la muerte. A su regreso, tuvo que viaticar a otra enferma, que había sido confesada por su compañero el coadjutor Sr. Acevedo, y terminado el acto, sintió nauseas, descomposición de su estómago y vientre, que le produjeron algunas deposiciones, y una impresión tan violenta que se creyó invadido de la enfermedad sospechosa a término de anonadarse y asustarse de un modo extraordinario, y quedar imposibilitado para su Ministerio* (Arch. Hist. Dioc. Jaén. Arciprestazgos, 1885).

Casos como éste, justo es reconocerlo, fueron bastante anecdóticos, siendo más frecuente que el sacerdote sobrepasase sus simples competencias doctrinales en su compromiso con los coléricos. El prior de Villacarrillo Marcos Pellón y Crespo, que había gestionado el año anterior la llegada a la localidad de las Hermanas Mercedarias de la Caridad para hacerse cargo de su hospital, puso su gran fortuna personal a disposición de los pobres y necesitados de su pueblo, instalando a sus expensas en las estancias bajas del Hospital de San Lorenzo un comedor para pobres, que funcionaría ininterrumpidamente hasta las primeras décadas de nuestro siglo (Rubiales, 1988:292).

Lo cierto es que obedeciendo a su obispo, o bien atendiendo a consignas humanitarias, un verdadero despliegue de voluntarios de signo católico tomaron las riendas del aparato asistencial, tanto a nivel institucional como a nivel domiciliario. Los párrocos y algunas asociaciones y órdenes religiosas no sólo atendieron a la confortación espiritual de los contagiados, sino que también colaboraron activamente en la planificación de los servicios sanitarios y en la prestación de cuidados directos a la población afectada.

En poblaciones grandes, como Jaén o Úbeda, el establecimiento de los distritos sanitarios coincidió con la demarcación parroquial ya existente, constituyéndose las Juntas Parroquiales de Salubridad, de las que formaban parte miembros del ayuntamiento, sanitarios locales y el párroco, con el encargo de vigilar la aplicación estricta de las medidas sanitarias, distribuir ayudas y desinfectantes, aislar a los

enfermos, organizar el traslado de los fallecidos, etc (Artillo, 1986:47-48). Entre las congregaciones religiosas destacaron las Hermanas de la Caridad, que se hicieron cargo de los hospitales de coléricos de Jaén, Úbeda y Baeza, entre otros, y cuya abnegada labor mereció la distinción y reconocimiento por el mayor representante de la diócesis:

> *Y admiramos a las heroicas Hijas de la Caridad, que no contentas con haberse hecho cargo del hospital de coléricos, y dispensar en él a los enfermos toda su piadosísima solicitud, se prestaron sin vacilar, a una leve indicación nuestra, a asistir en sus propios domicilios a los invadidos que carecían de asistencia; y cuando hubo necesidad de llamar a sus hermanas de otros puntos, éstas vinieron gozosas a compartir con ellas sus peligros. Vosotros las visteis, amadísimos hermanos e hijos nuestros, vosotros las visteis atravesar las calles con paso firme y rostro sereno, penetrar sin temor a la muerte, en las casas de los pobres invadidos, pasar de unas a otras, para socorrerlos a todos, cuidarlos con la solicitud más esmerada, y permanecer alguna vez una, dos y tres noches, sin tomar el más pequeño descanso, atentas sólo a ver si podían hacerles recobrar la salud del cuerpo, y a que se salvasen las almas de los que sucumbían a la violencia de la enfermedad* (Bol. Ecles., 1885:353).

En Villacarrillo, que había sido despoblada de la clase pudiente, el cuidado de los coléricos recayó sobre las Mercedarias, varias de las cuales fueron invadidas mientras asistían a la población contagiada, entre ellas su superiora, la hermana Bernarda Sagastivelza y Saned, que falleció el dos de agosto a la edad de veinticinco años (Rubiales, 1988:293). El cronista de la congregación dejó escrito la abnegación de las jóvenes monjas:

> *...estas heroicas Hermanas no sólo asistieron a los coléricos en su Hospital, sino en sus casas y en todas partes, facilitándoles caldos, medicinas, ropas y cuanto necesitaban los enfermos de todas clases y condiciones, llegando a ser, en una palabra, los Ángeles de paz y de consuelo para la población en los días de terror y espanto...* (Induráin, 1954:87-88).

Otras asociaciones filantrópicas destacarían también en la asistencia a los coléricos, como las Conferencias de San Vicente de Paúl (1) o los Amigos de los Pobres.

4. El pueblo católico: la religión como escape

La costumbre de volver los ojos a lo divino cuando los malos tiempos aprietan, hace que en momentos calamitosos se ponga de manifiesto todo el bagaje creencial de la sociedad, que en el caso de pueblos eminentemente católicos como los que nos ocupan se manifiesta fundamentalmente en forma de letanías, invocaciones a los santos, preces y salmos, que se acompañan de un trasiego de imágenes por los templos y capillas más venerados. Las funciones de rogativas y otras celebraciones públicas contribuyeron en buena medida a aliviar la penosa situación de la población atemorizada, especialmente las organizadas con todo boato por el clero, que desde las

más altas jerarquías hasta la parroquia más humilde, protagonizaron de esta forma los momentos más solemnes de la epidemia.

Las grandes aglomeraciones de público no eran bien vistas por las autoridades civiles, que por diversas disposiciones gubernativas habían prohibido las procesiones y otras formas de culto multitudinarias en tiempos y lugares epidémicos. El complicado control del personal, especialmente de la forastería, constituía un riesgo para la salud pública, tomándose algunas medidas tan impopulares como la suspensión de las ferias, pese a los consiguientes perjuicios que suponía sobre la economía local.

Al riesgo del contagio se sumaba el peligro de la concurrencia masiva de gente en el interior de los templos, cuando todavía se tenían muy peresentes los estragos que los terremotos habían causado en algunas poblaciones andaluzas. Sobre todo habiendo precedentes como el de Alcalá la Real, que en mitad de una rogativa pública por los terremotos, cuando la gente se concentraba mayoritariamente en el interior de la nave de la ermita de San Antón, considerada una de las mejores y de más firme construcción, en mitad del rezo de la letanía de los Santos se sintió un violento temblor que originó gran tumulto y confusión entre los fieles, precipitándose la mayoría en busca de la salida del templo y originando algunos atropellos, entre otros el de un niño de corta edad que sufrió una grave contusión (Montañes, 1925:237). Por esta razón esta ciudad, a diferencia de otras, no tuvo ningún problema a la hora de decretar la suspensión de las fiestas patronales y la feria para evitar la aglomeración de gentes de pueblos limítrofes que estaban invadidos por el cólera (Amezcua, 1989).

A pesar de todo, cuando se trató de manifestaciones de carácter religioso, las autoridades jiennenses no sólo no las cuestionaron sino que algunas autoridades civiles pugnaron con las eclesiásticas por compartir el protagonismo del acto. Pese a la presencia cierta de la epidemia en el levante español, se pudo celebrar la más multitudinaria manifestación religiosa de Andalucía, la romería de la Virgen de la Cabeza de Andújar, que tuvo lugar el 17 de abril en su santuario de Sierra Morena. El temporal y el áspero camino no disuadieron a los romeros, que acudieron masivamente, dejando en la mesa de la limosna más de treinta mil reales.

El gusto del pueblo por las grandes celebraciones litúrgicas se veía acentuado en tiempos calamitosos. Por otra parte, la tensión y el miedo que provocaban los constantes rumores sobre la llegada del cólera mortífero, provocaban frecuentes escenas de histeria colectiva entre la multitudinaria concurrencia a los templos y actos religiosos. En la exposición pública del Santo Rostro que tuvo lugar en la catedral jiennense la tarde del ocho de enero, después de la fiesta de acción de gracias por el la preservación del terremoto de la última navidad, se calcula que pasaron ocho mil personas a besar la reliquia. Cuando el preste la tomó en las manos para ofrecerla al pueblo, los numerosos concurrentes se agolparon de tal forma que en algún momento se temió por la integridad de los beneficiados que oficiaban el acto. Con grandes dificultades pudieron colocarse en el crucero de la catedral para protegerse con la clausura del presbiterio y coro:

Durante esta ceremonia se veía retratada en todos los semblantes una

impaciencia y ansiedad indescriptibles; era que los corazones se escapaban de los pechos; era que el pueblo deseaba que le tocara su vez, para manifestar con un beso a la Sagrada Reliquia el inmenso amor que le profesan... El que no haya visto la Catedral de Jaén en la tarde del ocho de Enero no puede comprender lo que es un pueblo entusiasmado, lo que es un pueblo enfervorizado, lo que es el pueblo de Jaén ante la presencia del Santo Rostro, después de un acontecimiento como el de la noche del 25 de diciembre (Bol. Ecles., 1885:17-18).

El aciago verano de 1885 se vio amenizado por multitud de procesiones de rogativas públicas que sirvieron, a unos para aliviar la tensión de una población que contemplaba con preocupante escepticismo las ineficaces medidas sanitarias que no lograban detener el avance fulminante de la infección, a otros como escenario inigualable para realizar una intensa campaña doctrinal, y a la mayoría para amortiguar con unas dosis de esperanza las consecuencias del miedo colectivo. El ceremonial litúrgico de la epidemia culminaba felizmente con el canto del *Te Deum*, en medio de una solemne función de acción de gracias que significaba que la pesadilla había pasado. A continuación enunciaré algunas de estas celebraciones realizadas en la provincia de Jaén, en las que bajo un mismo esquema se pueden apreciar algunas diferencias en función de la magnitud del acontecimiento. Como muestra he procurado incluir tanto de la capital de la provincia como de los pueblos, así como iniciativas de barrios o privadas. Al final resultará también un catálogo de las devociones populares a las que los jiennenses de fin de siglo reconocían mayor eficacia para interceder por su salud colectiva (2).

a) Solemnidades por los terremotos

Las primeras manifestaciones devocionales públicas que tuvieron lugar en el año del cólera se promovieron en las zonas más afectadas por los terremotos. En Alcalá la Real, la noche del 30 de diciembre de 1884, recorrió las calles el Rosario de la Aurora, visitando las iglesias donde se guardaban las imágenes de más veneración. A las diez de la noche se sacó a la patrona, la Virgen de las Mercedes, que no volvió a su templo hasta las siete de la mañana del siguiente día. Como consecuencia del terremoto que tuvo lugar este día a las cuatro y media de la tarde, el Ayuntamiento y los mayores contribuyentes de la ciudad, que habían mandado evacuar la población la noche antes costeando grandes hogueras para paliar el frío de la gente (Amezcua, 1989), acordaron la celebración de rogativas públicas sacando en procesión a las imágenes de más devoción: Jesús Nazareno, la Virgen de las Mercedes y el patrón, Santo Domingo de Silos. La procesión partió de la iglesia de Consolación a las tres y media de la tarde y acompañada de gran gentío se dirigió a la ermita de San Antón, que fue donde tuvo lugar el incidente mencionado, razón por la que el Ayuntamiento suprimió la celebración de otras rogativas hasta tanto no cesasen los temblores (3).

En enero se celebraron exequias por los difuntos de los terremotos en Villacarrillo y en Andújar. En la primera, que había sufrido el derrumbe de algunas

viviendas, tuvieron lugar con todo el aparato que admitía su magnífica iglesia parroquial, concurriendo todas las autoridades y personas notables de la población, junto a un gentío que abarrotó las espaciosas naves del templo. El Ayuntamiento costeó la cera, mientras que clero, capilla de música y dependientes ofrecieron sus oficios desinteresadamente (Amezcua, 1989:125).

En Andújar se rezó una oración fúnebre en el convento de los padres de la misión por la Conferencia de San Vicente de Paúl. El 2 de febrero, día de la Purificación, por la mañana y después de su fiesta, se cantó en la parroquia un solemne *Te Deum* con asistencia de todas las autoridades en acción de gracias por haberse librado la ciudad de los desastres ocasionados por los terremotos en varios pueblos de la zona. Por la tarde se repitió el acto en el convento de la Concepción con motivo de ser el último día del solemne novenario que las Hijas de María tributaron a su patrona.

La capital jiennense, que desde el memorable terremoto que amenazó la integridad de la ciudad en 1755 celebraba todos los años una fiesta votiva al Santo Rostro, cantó un solemne *Te Deum* el ocho de enero en acción de gracias por haber preservado a sus habitantes del temblor del pasado día de Navidad. Hubo comunión general, procesión con las autoridades civiles y misa solemne con bendición pastoral. En Martos se celebró otra fiesta de acción de gracias el dos de febrero en honor a la Virgen de la Villa, que fue costeada por los vecinos mediante suscripción pública, con asistencia de autoridades locales encabezadas por el Presidente de la Diputación, teniendo lugar al siguiente día unas honras fúnebres por los damnificados en los terremotos.

c) Por las calles, de rogativas

Las devociones más populares en el Jaén de fin de siglo estaban representadas, como hoy, por el triángulo que reúne las imágenes del Santo Rostro, Jesús Nazareno (el «Abuelo») y la Virgen de la Capilla, patrona de la ciudad (ver figura 2). Se inauguraron las rogativas en el mes de agosto con la celebración los días 9 al 11 de un solemne triduo al Santo Rostro, que culminó en procesión por las calles de la ciudad con asistencia de los dos cabildos, las cruces parroquiales y numerosos fieles con velas encendidas, presididos todos por el obispo. Al mismo tiempo tenía lugar un acto similar dedicado a la Trinidad por su archicofradía en la iglesia de San Andrés.

También en la iglesia de la Merced se celebró los días 14 a 16 un triduo y novenario como rogativa a Jesús Nazareno, acompañándose las oraciones cantadas con música del maestrescuela José Sequera. A petición del Ayuntamiento, el día 21 tuvo lugar una procesión de rogativas con traslación de las imágenes de la Virgen de la Capilla y Jesús Nazareno desde sus respectivos templos a la Catedral para que permanecieran allí mientras no cesara la epidemia. Se les tributaba culto diariamente, por las tardes, consistente en el canto de una salve a la patrona para después, haciendo estación en la capilla del Santo Rostro, cantarle un *Miserere* mientras se bendecía a la concurrencia con la sagrada reliquia (Lara, 1994:165).

Dos novenas se rezaron en la iglesia de San Clemente con el mismo fin, a la Virgen de los Remedios y al Cristo de las Necesidades, con predicaciones del presbítero Ruiz Tejada. En San Bartolomé y a primeros de septiembre se celebró la novena de la Aurora. Las procesiones de rogativas a menudo se acompañaban de cánticos dedicados a las más populares devociones, algunas de las cuales llegaron a formar parte del folclore musical del Jaén ochocentista (ver anexos 2 y 3).

Tampoco en los pueblos de la provincia, especialmente en los que sentían más cercana la epidemia, faltaron preces públicas por la preservación de sus habitantes. Marmolejo fue de los más precoces, organizando en el mes de junio en su parroquia una novena a la Virgen del Carmen, que solemnizó los dos últimos días con la exposición del Sacramento. A primeros de julio la patrona de Linares, la Virgen de Linarejos, era trasladada en rogativa a la iglesia parroquial, mientras que en Andújar comenzaron a primeros de agosto en la iglesia de la Asunción, a donde se había trasladado la imagen de la Virgen de la Cabeza desde su ermita de la calle Ollerías para ofrecerle un triduo, terminado el cual volvió a su ermita en una noche de recogimiento iluminada por la profusión de luces que portaban los concurrentes.

c) Te Deum laudamus

En el mes de noviembre, una vez hecha pública la declaración oficial de la terminación de la epidemia, comienzan a programarse en toda la provincia los actos de acción de gracias. No obstante algunos pueblos, que experimentaron una sensible mejoría o por paliar en algo el miedo generalizado, decidieron adelantar el acontecimiento. En Villanueva de la Reina, una de las poblaciones más afectadas, se cantó el *Te Deum*, oración de acción de gracias, el 24 de agosto, a cuyo acto asistieron todas las autoridades locales y gran concurso de fieles bajo la prédica del coadjutor Juan Gallego y Blanco.

En Villanueva del Arzobispo lo cantaron el 9 de septiembre, previo acuerdo de la Junta de Sanidad y la Parroquia. La tarde de la víspera, iluminadas las casas, ventanas y balcones del vecindario, tuvo lugar el traslado de la imagen de la Virgen de la Fuensanta desde su santuario a la parroquia. Hacía una veintena de días que habían ocurrido en el pueblo los últimos casos diagnosticados como sospechosos de infección colérica. La noche de la fiesta de acción de gracias, durante las oraciones, dio principio un novenario con asistencia de la capilla de música, a cuyo término, después del Rosario, con la concurrencia de autoridades, hermandades y congregaciones, y toda la feligresía, fue trasladada la patrona de vuelta a su santuario, extramuros de la villa. Otros cultos particulares tuvieron lugar promovidos por vecinos devotos que se sintieron favorecidos durante el tiempo de la epidemia, como la función que ofreció a la patrona Felipe Bueno por un favor milagroso recibido por su intercesión, o las funciones que costearon Francisco Pérez, Manuel Manjón y otros devotos del Sagrado Corazón de Jesús. Los solemnes actos del mes del Rosario y el novenario y fiesta al Cristo de la Vera Cruz, ya en el mes de noviembre, sirvieron de colofón a esta larga lista de agradecimientos (Amezcua, 1989:126-127).

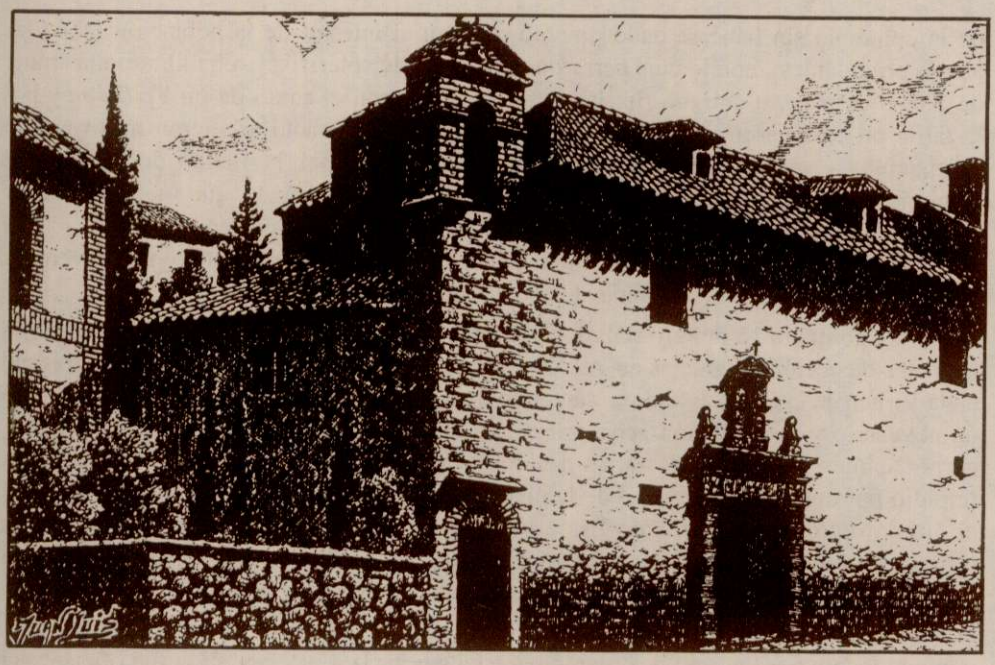


Figura 1
La iglesia de San Félix de Cantalicio, primer hospital de coléricos en la epidemia de 1885 (plumilla de Juan Luis Lirio, a partir de una fotografía de la época)

La vecina Iznatoraf cantó su *Te Deum* el cuatro de octubre en honor del Cristo de la Vera Cruz, en agradecimiento por haber cesado la epidemia, mientras que Beas de Segura lo cantó en la madrugada del día 19, celebrando dos días más tarde una misa de difuntos por los coléricos fallecidos en la localidad (Amezcua, 1989:127).

El primer día de noviembre, Linares celebró su fiesta de acción de gracias por la benignidad con que la enfermedad afectó a la población, en un acto en el que la corporación municipal repartió entre los pobres abundante limosna de pan, mientras que el día seis comenzó la novena a la patrona, que culminó con fiesta, sermón y salve solemne. Al siguiente sábado, por la tarde, tuvo lugar una fiesta en la que participaron todas las cofradías, que trasladaron sus imágenes desde la iglesia de San Francisco a la parroquia. La celebración más pomposa tuvo lugar en día 15 en honor de la Virgen de Linarejos, que comenzó a las cinco de la mañana con repiques de campanas y dianas musicales como anuncio de la fiesta, a las diez tuvieron lugar los actos de iglesia y por la tarde la procesión, amenizada por dos bandas de música y a la que concurrieron la práctica totalidad de las advocaciones de Linares, que acompañaron a la patrona a su santuario.

Un caso singular fue el de Alcalá la Real, que el día 8 de noviembre celebró su fiesta de acción de gracias a la Virgen de las Mercedes, su patrona, por la terminación

de la epidemia sin haberse dado un solo caso en el interior de la población (sí en las aldeas colindantes), con lo cual cerraron el hospital de coléricos y rehabilitaron la ermita de San Blas para su antiguo fin. La fiesta se inició con el canto de un *Te Deum* y por la tarde procesionaron a la imagen de la patrona, a cuyo acto asistieron masivamente los pueblos y aldeas circunvecinas, siendo amenizado por la Banda de Música del Regimiento de Infantería de las Antillas, de la ciudad de Granada, que fue costeada por el Casino Primitivo, así como la Cofradía de las Mercedes costeó una colección de fuegos artificiales. Entre medias hubo veladas, cucañas y toros, que contribuyeron a aumentar la alegría y el ambiente festivo (Amezcua, 1989).

El domingo 15 de noviembre, fiesta del patrocinio de Nuestra Señora, comenzaron los actos de acción de gracias en Andújar y Jaén. La primera realiza un solemne traslado de la Virgen de la Cabeza desde su santuario de Sierra Morena a la ciudad, donde se realizó un novenario y la procesión acostumbrada a su término, asistiendo clero, autoridades, corporaciones y cofradías de varios pueblos (ver figura 3). Un fuerte temporal de lluvias impidió por unos días el regreso de la imagen a su santuario, que al final se llevó a cabo el último día de mes. Bernardo Estepa realiza una descripción pormenorizada de esta romería extraordinaria (4), en la que inserta algunas letrillas populares que se cantaron en los días que duraron las fiestas de acción de gracias (ver anexo 4).

En Jaén la organización de los actos de acción de gracias estuvieron organizados conjuntamente por los cabildos municipal y catedralicio. La celebración fue oficiada por la mañana en la catedral por el obispo Manuel María González y Sánchez, terminando con el canto del *Te Deum*. Al día siguiente, después de la misa y salve, fueron conducidas procesionalmente a sus respectivas iglesias las imágenes de Jesús Nazareno y Virgen de la Capilla, llevándose además en triunfo al Santo Rostro y a la imagen de San Eufrasio, patrono del Obispado, a cuyo acto concurrieron, además de las autoridades, las cruces parroquiales y hermandades, con multitud de fieles de la ciudad y de los pueblos circunvecinos. Las honras fúnebres en sufragio por las almas de los fallecidos víctimas de la epidemia tuvieron lugar también en la catedral el día 17 de noviembre, con canto a toda orquesta de la vigilia, misa solemne y responso. Particularmente y con motivo de haberse preservado del cólera el obispo y todo el cuerpo de beneficiados, se dispuso una fiesta al Santo Rostro el siguiente domingo, día 22, estrenándose un *Te Deum* compuesto para este día por Sequera. Como término de los actos religiosos se distribuyó entre los pobres una abundante limosna de pan, ofrecida por las referidas dignidades.

Pero los actos oficiales no fueron más que el comienzo de multitud de pequeñas funciones promovidas por barrios, calles o asociaciones que ocuparon los dos últimos meses del año. El dos de diciembre concedía licencia el obispo a los vecinos de la Merced y Puerta de Granada para que celebrasen una fiesta al Cristo de la Salud en acción de gracias porque la epidemia no se había extendido a sus calles. Por su parte, los vecinos de la calle Recogidas celebraron el día 26 su función en honor al Cristo de Burgos, de gran devoción entre ellos, con traslado de su imagen en procesión del Rosario a la iglesia de la Merced.

Finalmente, la promesa, como forma de agradecimiento, también estuvo presente entre los actos religiosos postepidémicos. Los vecinos de Bedmar, que ya habían sufrido con gran virulencia el cólera de 1855, en esta ocasión costearon a su patrona, la Virgen de Cuadros, una alhaja de plata en acción de gracias por haber hecho cesar la enfermedad de forma milagrosa. Una piadosa familia de Fuerte del Rey, por su parte, ofreció costear una fiesta a la Virgen del Rosario, patrona del pueblo, por haber preservado a éste de la epidemia, fiesta que tuvo lugar con toda solemnidad el seis de enero del siguiente año, terminando en una procesión general por la tarde. Por el mismo fin, los vecinos de Martos dieron testimonio de gratitud a su patrona la Virgen de la Villa restaurando la iglesia, según constaba en una lápida conmemorativa situada en el trascoro de la misma (5).

Pero quizás el caso más singular sea el del voto de Arquillos, que una tradición local vincula a la epidemia de 1885. Según la versión popular, sus vecinos, atemorizados por los estragos que la enfermedad ocasionaba en la región, se encomendaron a su patrón, San Antonio Abad, de forma que cuando terminó la epidemia, al no haberse dado un solo caso en el pueblo, hicieron el voto de guardar durante el resto de sus vidas ayuno y abstinencia la víspera de su fiesta. En la actualidad se mantiene la costumbre y en este día, la corporación municipal presidida por el alcalde, se traslada a la iglesia para renovar el voto, que en nombre del pueblo lee públicamente el hermano mayor de la cofradía:

> *Yo, Hermano Mayor de la Hermandad de San Antonio Abad, juro ante estos Santos Evangelios que toco con mis manos, guardar ayuno y abstinencia durante toda la vida en la víspera de nuestro Patrón, San Antón, como igualmente todos los hermanos y devotos de San Antonio Abad; por haberlo ofrecido nuestros mayores en su día al haber librado nuestro Santo Patrón de una epidemia de cólera a esta Villa* (6).

III. La enfermedad colectiva en la mentalidad religiosa

Las epidemias, y en general todas las situaciones de catástrofe pública, eran, como vamos viendo, ocasiones propicias para incrementar la conciencia ideológico-religiosa, y para ello se intensificaban las formas culturales en sus más diversas manifestaciones: predicaciones, rogativas, penitencias, comuniones generales, etc (Carrillo, 1980:87). Así venía ocurriendo en Jaén desde la modernidad ante las devastadoras pestilencias, pero también ante los desastres ocasionados por las inclemencias del tiempo o por las plagas del campo. López Cordero y Aponte han escrito páginas sustanciosas sobre la forma en que los eclesiásticos jiennenses difundían el origen teúrgico de las plagas de langosta para justificar la realización de rogativas públicas y penitencias generales (López Cordero, 1993:98-99).

El cólera llegaba y había que prepararse ante una ocasión tan propicia para desarrollar los fines doctrinales de la Iglesia. En el capítulo anterior expuse la manera en que la clerecía jiennense se comprometió con el transcurso de la epidemia desde el

punto de vista material. En éste intentaré describir algunos de los contenidos de la ideología religiosa imperante en el año del cólera, así como identificar otras formas más sutiles empleadas por los clérigos para controlar la opinión del pueblo.

1. Tensión ideológica y doctrina: la epidemia como castigo

Dentro de las enfermedades consideradas en nuestra cultura como «no naturales», que son susceptibles de una explicación de su origen teúrgico, están las epidemias, especialmente porque los fundamentos biológicos que sostienen su explicación científica pertenecen a un pasado nada remoto, y por supuesto, socialmente aceptado algunas décadas después de la última gran epidemia de cólera en España. Laín Entralgo ha estudiado la relación enfermedad-pecado como respuesta o explicación cultural a la realidad de enfermar (Laín, 1961), y más concretamente la forma como el primitivo cristianismo rompió con la idea del origen punitivo de las enfermedades, a pesar de que ciertos reductos conservadores de la Iglesia continuaron atribuyéndole un origen divino a algunas de ellas (Laín, 1953:1-17).

Por su parte, Carrillo y García Ballester realizan una síntesis de los fundamentos ideológicos de la Iglesia para atribuir al pecado el origen de los grandes desastres que han amenazado a la humanidad, y de manera particular la forma en que los predicadores de la Málaga de finales del XVIII utilizaron la doctrina atribuida a San Juan Crisóstomo para explicar el origen de la epidemia de fiebre amarilla que sembró tanta mortandad en la ciudad (Carrillo, 1980:91-92). También los clérigos jiennenses de finales del XIX se apoyaron en la literatura patrística para difundir la idea del origen punitivo de la epidemia de cólera, o al menos eso se desprende del único sermón publicado en este año, el del obispo González y Sánchez en la fiesta de acción de gracias por la terminación de la epidemia, en el que realiza frecuentes citas del Antiguo Testamento, así como de los Padres y Doctores de la Iglesia, y por supuesto de Crisóstomo:

> *...a la luz de esta doctrina, que se halla consignada en las Sagradas Escrituras y nos enseñan los Santos Padres, puede explicarse fácilmente la frecuencia con que en nuestros días se repiten las públicas calamidades* (Bol. Ecles., 1885:358).

Según Crisóstomo el orden natural se caracterizaba por el equilibrio Dios-Hombre-Elementos, de tal forma que el pecado del hombre llevaba consigo la pérdida del equilibrio y por tanto de la gracia de Dios, que ordenaba a los elementos (rayo, agua, peste, hambres) destruir al hombre como un acto de justicia divina (Carrillo, 1980:91-92). Pues bien, a la luz de esta doctrina, el común de los eclesiásticos jiennenses se encargaron de secundar y promover la conciencia pública de pecado a través de sus predicaciones (no en balde el púlpito ha sido considerado como un cuarto poder, dado el nivel de analfabetismo existente en la población y la capacidad de congregación de la Iglesia). El anónimo cronista del obispado dejó constancia de los argumentos que el deán de la catedral esgrimió en su prédica a los múltiples feligreses que se congregaron en la fiesta de acción de gracias del ocho de enero por los terremotos:

> *Con elocuentes frases demostró hasta la evidencia que estos fenómenos o son*

> *avisos del Cielo para que el hombre, reconociendo su pequeñez, eleve su corazón hasta Dios, o son castigos bien merecidos por los pecados públicos y particulares con que diariamente, y muchas veces al día, ofendemos a Su Divina Majestad: nos exhortó a aprovecharnos de estos avisos, excitándonos a la penitencia y a la enmienda para aplacar la cólera del Señor* (Bol. Ecles., 1885:17).

a) Los límites de la explicación científica

A diferencia de lo que ocurrió en el caso de Málaga, donde el clero de comienzos de siglo rechazó de manera muy explícita cualquier explicación sobre la naturaleza de la epidemia de fiebre amarilla que no tuviese en cuenta el componente creencial como factor causal (Carrillo, 1980:94), los eclesiásticos jiennenses admitían la doble causalidad: una natural o física, de la que apenas habían conseguido compenetrarse los más consagrados científicos, que a su vez estaba supeditada a otra causa de carácter moral o espiritual, representada por el pecado. La segunda era considerada como la causa cierta y determinante, y la que estimulaba a la voluntad divina a manipular a la primera para que la enfermedad se manifestase con su carácter colectivo. Así lo expresaba el obispo en su homilía:

> *Buscad la causa de la epidemia que hemos sufrido: no su causa física, que es un arcano impenetrable aún a la ciencia del hombre a pesar de todas sus investigaciones; sino su causa moral, y hallaréis que ésta, como la de todas las calamidades, no es otra que el pecado. ¡Ah! «por el pecado entró la muerte en el mundo» (Ad Rom. V. 12); «el pecado hace infelices y miserables a los pueblos» (Prov. XIV, 34), y el pecado ha sido, es y será siempre la fuente funesta, pero fecunda, de todas sus desventuras* (Bol. Ecles., 1885:355-356).

Hacía dos años que Koch había descubierto el agente patógeno causante del cólera, el *Vibrio cholerae*, y el español Jaime Ferrán estaba logrando resultados óptimos con la primera vacuna contra la enfermedad, pero tales avances distaban todavía algunos años en ser asumidos plenamente por la clase científica y por el resto de la sociedad. Los médicos jiennenses, si bien aceptaban como condicionantes algunos factores asociados al estilo de vida (alcoholismo, enfermedades crónicas, vejez, condiciones ambientales), continuaban fieles a las especulaciones imperantes:

> *El cólera morbo asiático creemos que es una enfermedad infecto-contagiosa, engendrada por un germen de naturaleza palúdica, de condición eminentemente venenosa, capaz de producir la muerte en breve tiempo, por las grandes y trascendentales lesiones funcionales que origina en los centros de inervación y las materias circulatorias y abdominales* (Espejo, 1885:6).

Las dudas de los galenos jiennenses fue aprovechada por los eclesiásticos más conservadores para arremeter contra quienes negaban la idea del castigo divino y se atenían exclusivamente a las tesis científicas, a las que tacharán de «teorías mil veces absurdas». Su posición era rotunda: «lo que no aclare la ciencia de Dios no lo aclarará de seguro la vana ciencia de los hombres»:

> *...y bajo la influencia de este inconcluso principio, ya no le importa se desencadenen las potestades del abismo intentando eliminar de los estragos epidémicos la dulce y consoladora idea de Dios; no le importa que fanáticos partidarios de una ciencia descreída pretendan desde las alturas de su elocuencia explicar sólo por la actividad de agentes secundarios la verdadera causa del fenómeno. Sabe muy bien que, si sus grandes ingenios logran por algún tiempo fascinar a la indocta multitud, muy en breve se planteará de nuevo el tremendo problema en demanda de completa y perentoria contestación, porque cuando creíanse coronados de triunfo, abríase ante su insegura planta el abismo de la duda, que les envuelve en mil contradicciones y absurdos. ¡Justa humillación a la vana soberbia del impío!* (Bol. Ecles., 1885:273).

El ideal del buen cristiano pasaba por asumir la existencia de las dos interpretaciones bajo un mismo prisma en el que la deidad se mostraba soberana: «las verdades científicas, como las religiosas y morales, se asocian y abrazan en el principio luminoso de la Verdad increada». ¿Cuál era la postura que debía adoptar el católico jiennense ante la calamidad? El apasionado cronista del obispado proponía esta fórmula:

> *...guiado por la luz esplendorosa de la Fe, movido al impulso de la acción civilizadora de la Iglesia, eleva sus ojos al Cielo, fija su mirada en Dios, contempla la iniquidad del mundo y muy luego se explica las causas del fenómeno, inaccesible aún a la débil razón humana* (Bol. Ecles., 1885:273).

La salida, por tanto, de tan lamentable situación contemplaba necesariamente las muestras públicas y privadas de arrepentimiento. En circular de 16 de julio el obispo transmitía de forma expresa a los párrocos las líneas generales de la estrategia a seguir en toda la diócesis en cuanto a la parte espiritual de su intervención en la epidemia:

> *Recomendamos de nuevo a los Sres. Párrocos que exhorten a los fieles a la reforma de costumbres, y les inculquen en sus predicaciones que las calamidades públicas son castigo de nuestros pecados y por lo mismo que, para preservarnos de ellas, es el medio más eficaz la verdadera penitencia. Promuevan comuniones generales precedidas de triduos o novenas, según las circunstancias de cada localidad, y hagan cuanto puedan por reanimar en todos el espíritu de piedad y religión, como con gran consuelo nuestro y bien espiritual de las almas, se ha verificado en no pocas iglesias de nuestra Diócesis* (Bol. Ecles., 1885:238).

b) Enfermedad colectiva y crítica social

Identificadas las dos posiciones ideológicas imperantes en el transcurso de la epidemia, cabe preguntarse hasta qué punto calaron en la mentalidad de las distintas clases sociales y de qué forma condicionaron su comportamiento. Lo cierto es que en el caso jiennense, si bien es necesario reconocer una elevada aceptación por el pueblo del programa eclesiástico en todo el acontecer de la epidemia, en cambio no fueron uniformes los posicionamientos de otros sectores sociales influyentes. Los más ilustrados (periodistas, médicos, políticos), por ejemplo, aprovecharon la coyuntura para

mostrar sus desacuerdos con los acontecimientos y ejercieron sus críticas, a veces despiadadas, contra toda forma de autoridad.

Algunos periódicos locales, ejerciendo el papel de observadores de los acontecimientos, denunciaron hasta la saciedad lo que Artillo ha identificado como las grandes deficiencias en la planificación sanitaria y asistencial durante la epidemia: la escasez de medios (médicos, camas y utensilios), el exceso de improvisación y los conflictos graves de entendimiento y colaboración (Artillo, 1989:49-50). Cuando la epidemia era ya una realidad, *El Resumen* se quejó en varias ocasiones de la falta de organización de la municipalidad jiennense, de su insuficiente preparación y de la inexistencia de acciones concretas contra la epidemia, mientras que *El Industrial* arremetió contra el alcalde preguntándole desconcertado lo que estaba haciendo el Ayuntamiento (Artillo, 1989:50).

Las acusaciones se sucedían entre las instituciones: el Gobernador Civil lo hizo públicamente de varios diputados por dejación de funciones, mientras que la Diputación Provincial negaba la provisión de recursos a algunos ayuntamientos por considerar que pretendían aprovecharse de las circunstancias insolidariamente (Artillo, 1989:51). También los políticos tuvieron que soportar las críticas del pueblo enfurecido, especialmente los que optaron por quitarse de en medio ante tanta tribulación, como el senador Antonio Fernández Villalta, que abandonó la ciudad en los momentos más críticos, o el propio alcalde Bonilla, contra el que atentaron en su domicilio lanzándole un petardo, sin duda en atención al continuado absentismo de su escaño municipal (Sancho, 1981:120). Una década después *El Pueblo Católico* todavía recordaba la ineptitud del alcalde y otros municipales:

> *El 85, cuando el cólera estalló en Jaén con aterradora violencia, el alcalde en ejercicio no podía contener las masas, que pedían pronta y enérgica defensa contra el azote, muchos concejales y gentes principales habían marchado de Jaén, y el Sr. Piqueras, segundo teniente de alcalde a la sazón, asumió el mando, y en su salvadora campaña, en las calles y en el hospital de coléricos, dio inapreciables muestras de valor y caridad, que hicieron que después, el 90, cuando fue designado para la alcaldía, su nombramiento se recibiese con aplauso por la oposición* (7).

Como era de esperar, tampoco la Iglesia se vio libre de los ataques de algunos ilustrados, no en su poco discutible labor asistencial desarrollada, sino en el pomposo aparato propagandístico que representaban las masivas celebraciones litúrgicas. El periódico *El Chirri*, un efímero semanario satírico de corte republicano según Checa, lanzó continuos editoriales contra los eclesiásticos tras la celebración del solemne triduo del mes de agosto, en los que tachaba de «imbéciles» y «estúpidos» a los que secundaron las confesiones y comuniones generales, de «devoción idolátrica» la que profesaban al triángulo devocional Santo Rostro-Jesús Nazareno-Virgen de la Capilla, a los que catalogaba como simples «pedazos de madera o figuras de barro», para terminar ridiculizando los preceptos del ayuno y abstinencia y a la propia figura del obispo.

La clerecía indignada se echó a la calle promoviendo una masiva recogida de firmas en protesta contra las provocaciones de *El Chirri*, que culminó unos días más tarde con una función de desagravios en la Catedral, organizada y presidida por el obispo y con la presencia de los dos cabildos:

> *Basta por el presente: nuestro objeto es sólo protestar, como lo hacemos, de lo íntimo de nuestro corazón, contra los errores contrarios al dogma y culto de la Religión Católica y ofensas e insultos inferidos a nuestra dignidad de hombres, pidiendo al Señor que con un destello de su gracia divina les haga conocer sus errores, y abjurando de ellos confiesen la Fe que nosotros confesamos, y que es la que confesaron sus padres y los nuestros, para que los estrechemos en nuestros brazos como verdaderos hermanos en Jesucristo, Salvador y Redentor del mundo* (8).

2. El cólera en la literatura piadosa tradicional

Junto a las procesiones y demás funciones públicas propias de los tiempos calamitosos, la Iglesia utilizó como elemento propagandístico la letra impresa, difundiendo estampas, novenas, oraciones, y otros textos donde de forma sencilla se transmitía al pueblo llano los rudimentos de la doctrina (ver figura 4). En su mayoría se trata de piezas literarias de carácter popular que por su gran penetración social han pasado algunas de ellas a formar parte del acervo tradicional jiennense. Otra función que desempeñaban estos opúsculos era satisfacer las necesidades creenciales, exacerbadas en un pueblo atenazado por el dolor y la muerte, y evitar así que las preferencias devocionales se orientaran a terrenos considerados supersticiosos. Con este fin, la liturgia jiennense sufrió a lo largo del año 1885 numerosas variaciones, que se fueron adaptando conforme se iban sucediendo las catástrofes, y en el caso concreto de la epidemia salieron a la palestra los «santos sanadores», a los que la Iglesia reconocía cierta eficacia como medianeros ante la divinidad para conseguir la salud de los pueblos.

Una circular de comienzos de enero previene que se diga en las misas la oración *tempore terraemotus*. En el mes de abril y debido al fuerte temporal que afligía a los pueblos y campos de la diócesis, se incluye la colecta *ad postulandam serenitatem*, y mediado el año, por circulares de 23 de junio y 16 de julio, el obispo se dirige a los párrocos para que incluyan varias oraciones en los actos religiosos: la oración *tempore pestilentiae* en todas las misas, las preces y oraciones *processio tempore mortalitatis et pestis* durante nueve días después de la misa mayor y con el sagrario abierto, además del rezo diario, después del Rosario, de tres avemarías a la Virgen y dos padrenuestros, uno a San Sebastián y otro a San Roque, abogados especiales contra la peste. Otra circular fechada el 12 de septiembre dispensaba del ayuno en las témporas de San Mateo a todos los fieles de la capital y demás pueblos invadidos por la epidemia.

En la sección de anuncios del Boletín Eclesiástico aparecen diversos materiales impresos, cuya difusión se favoreció en los meses aciagos del cólera. Algunos estaban dirigidos a los párrocos, para que sirvieran de apoyatura a su prédica, como la *Colección*

de homilías, sermones morales y panegíricos de la Virgen y los Santos, de Zacarías Metola y Cuende, Canónigo Lectoral de la Santa Iglesia Metropolitana de Burgos. Otros en cambio estaban indicados para la población devota, como el *Triduo de rogativas a Jesús Nazareno y María Santísima del Rosario, para impetrar la preservación del cólera*, un ejercicio devoto cuyo autor no aparece y que fue compuesto ex profeso para practicarse en la Catedral de Cádiz, del que se insertan sustanciosas ofertas para adquisiciones múltiples.

También los eclesiásticos jiennenses contribuyeron a fomentar la literatura popular sobre el cólera. A primeros de septiembre de 1885 y mientras se extinguían los últimos casos de cólera en la población, el párroco de Villanueva del Arzobispo Juan Miguel y Segarra recibía del obispo la concesión de indulgencia para el opusculito dedicado a la patrona, del que era autor, titulado «Gozos y plegaria a la Santísima Virgen de la Fuensanta»; era la segunda edición de la obra (Amezcua, 1989:126). El músico José Sequera, maestrescuela y, según Jiménez Caballé, uno de los maestros que más compuso para la Catedral, es autor de una *Súplica a Nª Sª de la Capilla*, que compuso veinticinco años antes de la última epidemia para ser cantada con música en pública rogativa y que alcanzó tanta popularidad que ha trascendido hasta nuestro siglo como composición anónima (9) (ver anexo 2):

tú que siempre has librado
nuestros pesares prolijos
libra Señora a tus hijos
del cólera destructor.

Como ya se dijo, Sequera compuso también en 1885 un *Te Deum*, que hoy se conserva en el Archivo de Música de la Catedral jiennense, que fue estrenado en la función de acción de gracias que el cabildo catedralicio organizó tras la terminación de la epidemia.

Finalmente hay que consignar los materiales que de forma más o menos espontánea surgieron a partir de las aspiraciones devocionales del pueblo llano. Ortega y Sagrista reproduce en su artículo sobre el cólera de 1854 una hoja impresa sin fecha con una oración a Jesús Nazareno implorando la preservación del contagio (Ortega, 1949:1578). Entre la colección de música de la Cofradía de la Virgen de la Capilla se conservan algunas composiciones anónimas también sobre el cólera (ver anexo 3). Se trata de unas letrillas dedicadas a Jesús Nazareno y a la patrona de Jaén para ser cantadas en la procesión de acción de gracias por la terminación de la epidemia:

Cuando el cólera furioso
su maldad tanto extendía
acudieron a María
los vecinos pavorosos...

Del cólera contagioso
atacada la ciudad

Figura 2. El triángulo devocional jiennense según composición del pintor Genaro Ximénez de la Linde, fallecido a consecuencia del cólera de 1885

FESTIVIDAD

Á NUESTRA PATRONA

LA SANTÍSIMA VIRGEN MARIA DE LA CABEZA.

El Ilustre Ayuntamiento y hermandad de Ntra. Sra. de la Cabeza de Andújar, interpretando los sentimientos religiosos de ésta ciudad, han acordado la celebracion de una romería y festividad extraordinaria al Santuario el dia 14 y 15 del corriente, en accion de gracias por habernos librado la Santísima Virgen de la epidemia colérica, no dudando en que todos han de cooperar al mayor lucimiento y solemnidad de la fiesta á Ntra. amada Patrona, consuelo en nuestras necesidades y amparo en nuestras desgracias.

EL ÓRDEN DE LA FESTIVIDAD ES EL SIGUIENTE:

Dia 13. Desde las 9 de la mañana hasta las 2 de la tarde, las insignias y banderas de la cofradía, con una banda de música recorrerán la poblacion invitándola á la romería y festividad.

Dia 14. A las 8 de la mañana, anunciará el Reloj de la ciudad y un repique general de campanas la salida de la cofradía (si el tiempo lo permite) con la banda de música, recorriendo las calles Vendederas, Arco grande, Zapateros, Alhóndiga, Plaza de Sta. María, Féria y Plaza de la Constitucion, donde se reunirá y presidirá la Comision del Ilustre Ayuntamiento, siguiendo por las calles de San Miguel, Maestra, Audiencia, Santres, Ollerías, San Francisco, Calauchas y Pontanilla, estando todo éste tránsito adornado con colgaduras.

Á las oraciones se celebrará en el Santuario, suntuoso Rosario y Salve.

Dia 15. Solemne fiesta á Ntra. Sra. de la Cabeza, con Sermon de un notable orador sagrado, Te Deum y Procesion de la Santísima Virgen.

Terminando con el cántico de la Magnificat y Salve; regresando á la poblacion, donde serán los romeros recibidos con música y repique general del Reloj y campanas, recorriendo las calles de salida, que estarán adornadas con colgaduras.

Andújar 7 de Noviembre de 1885.

EL ALCALDE. Francisco Vazquez Ortiz.

EL TENIENTE HERMANO MAYOR. Francisco Martinez Castilla.

EL SECRETARIO José de P. Blanco.

EL SECRETARIO Pedro Gonzalez.

ANDUJAR. Imprenta de [illegible]

Figura 3. Un ejemplo de programación oficial de una fiesta de acción de gracias por la terminación de la epidemia

J H S

ORACION

A JESUS NAZARENO

Para que nos libre del contagio

¡Poderosísimo JESUS mio! ¡Padre de las misericordias y Dios de todo nuestro consuelo! Por la inmensa é incomparable caridad de vuestro corazón, y por la pesada Cruz que llevaste sobre tus hombros para ser en ella sacrificado por la salud y remedio del género humano, te pedimos humildes y fervorosos, que con el dolor suavísimo de ese tu sacrificio aplaques la ira de tu Eterno Padre, detengas el brazo de su justicia, y apartes de nosotros y de todo tu pueblo el terrible azote del contagio, con que nos aflige y castiga su justa indignación. ¡Oh amantísimo Salvador nuestro! Miradnos con misericordia, dadnos lágrimas de verdadera penitencia, perfecto dolor de nuestras culpas, profundos gemidos y voces de nuestros corazones, para que gimiendo, clamemos en tu divina presencia, y llorando confesemos nuestros pecados. ¡Oh lágrimas de mis ojos, corred en abundancia! ¡Oh suspiros de mi corazón! busquemos á JESUS, único remedio nuestro en tan grande necesidad. ¡Más ay! mi JESUS amado, que yo he pecado contra tí! ¡Ay mi JESUS querido, que yo te he ofendido y ultrajado! ¡Oh locura la mia! ¡Oh bondad la de mi Dios y Señor! Padre y Salvador mio, arrepentido como otro hijo pródigo, me tenéis ya á vuestros sagrados pies, llorando mis vicios, mis ingratitudes y todos mis pecados. ¡Misericordia, Señor; misericordia, JESUS mio! Por ella seamos libres del contagio y de todo mal: Vengan sobre nosotros vuestras bendiciones y los auxilios vuestra gracia, para amaros y serviros fielmente en esta vida y despues veros y gozaros en vuestra Gloria. AMEN.

Jaén.-Imp. de los Sres. Rubio

Figura 4. Octavilla impresa con los rudimentos doctrinales contra el cólera

Preservativo Espiritual
CONTRA LA PESTE Y EL CÓLERA
FORMA DE CRUZ
VIVA JESUS

Santo Dios,
Santo Fuerte,
Santo Inmortal,
Libradnos Señor
De la peste,
Del cólera
Y de todo mal.

Cuando tocen horas se dice la siguiente oracion:

JACULATORIA

Por vuestras llagas,
Por vuestra cruz,
Libradnos de la peste
Y del cólera, Divino Jesus.

JESUS Y MARIA

(*) Aplaca, Señor, tu enojo,
Tu justicia y tu rigor,
Dulce Jesús de mi vida
Misericordia, Señor.

Los PP. del Concilio de Trento que llevaban consigo esta Cruz (compuesta por San Zacarías, Obispo de Jerusalén, escrita de su propia mano en un pergamino, y hallada despues en un convento de Religiosas de España), no fueron atacados de la peste que en Trento habia el año 1546. Lo mismo sucedió posteriormente en Portugal, España y Francia, segun se ha notado en diversas épocas.

Los Reverendísimos e Ilustrísimos Sres. Obispos de Cádiz, Málaga, Huesca y Menorca concedieron muchas indulgencias por llevar dichas cruces y rezar las jaculatorias.—Ultimamente el Ilmo. Sr. Obispo de Adra y auxiliar de Toledo, ha concedido 40 dias de indulgencias a los que pongan esta cruz en las puertas de sus casas o ventanas. Otros 40 por cada vez que recen cada una de las jaculatorias: Santo Dios. – Por vuestras llagas, etc.

Santo Oratorio de San Felipe Neri, Toledo

(*) Esta jaculatoria no pertenece a las que concedieron las indulgencias los Reverendísimos e Ilustrísimos Sres. Obispos de Malaga, Cádiz, Huesca, Menorca y Adra, pero importa mucho se repita con frecuencia y con un corazon contrito y humillado, mayormente en tiempo de calamidad. VIVA JESUS.

JAEN. Imp. de los señores RUBIO

Figura 5. Las «Letanías de San Zacarías», ejemplo de la literatura supersticiosa contra el colera

a Jesús, padre amoroso,
acudió con humildad...

Por las calles y las plazas,
por toda la capital
los cánticos y alabanzas
oigamos ya resonar...

Superstición y adoctrinamiento

Una población atemorizada y afligida por la desgracia, como la jiennense en la pasada centuria, era proclive a sacar sus propias conclusiones a partir de la observación apasionada de la realidad. Por ejemplo, al terminar la epidemia, cundió el rumor entre la población de la capital que desde la popular Casería de la Glorieta hasta pasado el lugar de La Quebrada, no se había presentado ninguna defunción ni caso de cólera, lo que según los vecinos del lugar se debió a la milagrosa protección del Cristo de Charcales, venerado en su ermita de la Fuente de la Peña. Sin embargo no se ha encontrado testimonio alguno de que la autoridad eclesiástica reconociera el hecho organizando algún acto de acción de gracias (López Pérez, 1985:388-389).

Quiere esto decir que al margen de los actos oficiales que se han descrito, los jiennenses utilizaron otras fórmulas devocionales, que en algunos casos se apartaron del dogma, o simplemente escaparon del control eclesiástico. Situadas al borde de lo católico, aparecieron también algunas oraciones y hojas impresas que, al modo de las antiguas nóminas, se les reconocía una cierta eficacia para la preservación de la enfermedad. Quizá la de mayor circulación fue la «Cruz de San Zacarías», un pliego con unas jaculatorias que se adornaban con multitud de indulgencias supuestamente concedidas a quienes la colocasen en las puertas de sus casas o ventanas (ver figura 5). Una versión impresa en Úbeda refuerza la eficacia del pliego insertando en el reverso una oración a San Caralampio, abogado contra la peste (10).

La actitud de la Iglesia ante este tipo de literatura piadosa marginal no se hizo esperar: en una circular de 28 de julio de 1885 el obispo la prohibía de forma expresa tachándola de falsa y supersticiosa, de paso que ordenaba a los párrocos recogerla e inutilizarla. Una vez más el sector más conservador de la Iglesia se mostraba implacable en sus intenciones depuratorias, prohibiendo todo aquello que no estuviera generado y controlado directamente por su aparato doctrinal, sin entrar en mayores consideraciones sobre contenidos u oportunidad.

El pueblo inculto se veía abocado a asumir sin condiciones la dirección espiritual marcada por su obispo, que con motivo de la mencionada hoja impresa recomendaba a sus fieles:

> *que se abstengan de toda práctica supersticiosa, y que al acudir a Dios implorando su Misericordia por la Santa Cruz e intercesión de la Santísima Virgen María y de los Santos, como deben hacerlo con gran fervor y humildad*

en las presentes circunstancias, lo verifiquen practicando solamente las obras y rezando las oraciones que están aprobadas por la Iglesia (Bol. Ecles., 1885:255).

Paradójicamente, poco tiempo después, el Boletín Eclesiástico de la Diócesis dedica un número íntegro a promover el consumo del «Agua Bendita de San Ignacio de Loyola», agua santificada por el contacto de su medalla o sagradas reliquias a la que le atribuye propiedades milagrosas contra todas las enfermedades, especialmente las epidémicas, poniendo como ejemplo los beneficios que obtuvieron algunos pueblos de Europa afectados por las últimas invasiones coléricas. De paso promueve la adquisición de unas hojitas con las «Oraciones que pueden decirse al hacer uso del Agua de San Ignacio», que se había de acompañar con novenas y misas en honor del Santo (Bol. Ecles., 1885:295-298).

Consideraciones finales

Del importante papel que juega la creencia como evasión en tiempos en que la calamidad aflige a la sociedad es muestra el papel activo que la Iglesia Católica adoptó ante las epidemias de cólera, en una época en que esta institución canalizaba las aspiraciones devocionales de una mayoría de la población. Este compromiso del estamento eclesiástico con la sociedad afligida, que en el caso jiennense complementó la acción civil hasta igualarla (o tal vez la superó) en el contingente de recursos utilizados, sólo se explica si tenemos en cuenta que la calamidad se presentaba como una ocasión propicia para incrementar la tensión ideológico-religiosa, lo cual venía a favorecer sus fines doctrinales.

La manera en que la Iglesia afrontaba el fenómeno catastrófico era muy parecida a la forma tradicional que el devoto utiliza para implorar un bien a lo sobrenatural, estableciendo un contrato de *favor-promesa*: doy para recibir a cambio (Briones, 1990:81). En este caso la Iglesia invertía la relación: ponía sus recursos (poder e influencia, desviación de rentas, edificios y personal eclesiástico) a disposición de los damnificados (el *favor*), pero a cambio esperaba un mayor compromiso del pueblo con la doctrina (la *promesa*), especialmente en unos tiempos en que la sombra del protestantismo se cernía sobre Europa de forma más temible para la jerarquía católica que la propia enfermedad epidémica.

Con la promoción de suscripciones públicas y comisiones de socorros, la habilitación de locales para la asistencia a los epidemiados, el auxilio directo a los enfermos por el clero secular y regular, con el complejo sistema de voluntariado que se organizaba en torno a la parroquia, y en definitiva con la desviación de parte de las rentas eclesiásticas para atender las necesidades más imperiosas de los pueblos afectados, la Iglesia dejaba claro ante el pueblo y el poder civil el alto estatus que aún ocupaba en la sociedad, aparentemente debilitado por la desamortización de parte de sus bienes en la primera mitad del siglo.

Los vehículos más usuales para el adoctrinamiento eran el púlpito y el

confesionario, que se utilizaban en medio de grandes celebraciones religiosas con multitudinaria presencia de fieles y autoridades (confesiones y comuniones generales, procesiones de rogativas, fiestas de acción de gracias, etc). Con ellas se ponía de manifiesto la capacidad de convocatoria de la Iglesia (era frecuente la publicación de las cifras de asistencia, comuniones, etc), pero también desempeñaron otras importantes funciones de cara a un pueblo que soportaba penosamente el escarnio de la implacable enfermedad, en contra de la opinión de una minoría que arremetió contra ellas por considerarlas inútiles. Las demostraciones públicas de esperanza o de gratitud, el consuelo o la alegría colectiva, contribuían a aliviar la salud mental de la comunidad afligida, compartiendo u olvidándose por unos momentos de la dolorosa realidad de cada uno.

En todo caso poco podía hacer el pueblo llano ante el contagio colectivo que someterse pasivamente a las siempre restrictivas medidas sanitarias, que en ocasiones potenciaban el recelo entre los propios vecinos. Las funciones de rogativas y fiestas de acción de gracias tenían un indudable sentido doctrinal e ideológico, pero también eran un momento propicio para apelar a los sentimientos de solidaridad y a la conciencia colectiva. El estudio de estas demostraciones públicas sirven hoy al historiador para valorar el impacto psicológico que la epidemia tiene sobre la colectividad.

La abstracción que la institución católica hacía sobre la epidemia se basaba en la doctrina de San Juan Crisóstomo sobre el origen punitivo de la enfermedad, que en el caso de los clérigos jiennenses se suavizaba al admitir una doble causalidad: la física o natural que producía la enfermedad y la moral o espiritual, representada por el pecado, que estimulaba a la divinidad a movilizar la anterior para que la enfermedad se manifestara en ese momento en particular con carácter colectivo. De esta forma se podían aceptar unas causas biológicas de las enfermedades, pero lo que aparece inalterable es la voluntad divina de ponerlas en movimiento, o sea, la oportunidad de que ocurrieran las enfermedades.

Esta explicación, que servía para justificar los gestos públicos y privados de arrepentimiento, tenía un gran poder de penetración en el pueblo porque utilizaba conceptos comprensibles para una mentalidad de la época y se exponía de forma sencilla. También porque a menudo era la única explicación que se daba y porque la solución al problema implicaba acciones bastante menos cruentas que las medidas sanitarias, en ocasiones tan molestas o impopulares como la suspensión de las ferias y fiestas, las fumigaciones, las cuarentenas, etc. El éxito de la estrategia religiosa se comprende porque contemplaba medidas que atendían a necesidades muy del gusto del pueblo.

Por otra parte no todos los sectores sociales estuvieron de acuerdo con el protagonismo asumido por los eclesiásticos en el transcurso de la epidemia. Un sector ilustrado, representado por la prensa satírica, aprovechó la coyuntura para mostrar su desacuerdo con las funciones religiosas y criticar el papel de la Iglesia. Pero hay que reconocer que se trata de manifestaciones aisladas, menos virulentas que las revueltas ocasionadas contra la autoridad civil, y que distan mucho de los cruentos

acontecimientos anticlericales ocurridos en otras capitales de provincia durante la primera epidemia, con asaltos a conventos y matanzas de religiosos a los que se acusaba de envenenar las aguas (Peset, 1972:223).

Finalmente, la Iglesia, que aceptaba de buen grado las manifestaciones espontáneas del fervor popular, se mostró intransigente ante cualquier fórmula devocional que escapase de su control directo, a las que tachaba de supersticiosas. Por el contrario, también empleó con fines doctrinales fórmulas asociadas a la literatura popular, como impresión de estampas, oraciones o novenas, así como encargando a sus beneficiados la composición de cánticos para amenizar las procesiones, todos de gran penetración popular y que han pasado, algunos de ellos, a formar parte de la memoria colectiva.

Notas

(1) Sociedad filantrópica típicamente ochocentista que tenía como objeto el socorro de los pobres. Los socios tenían un carácter voluntario y se agrupaban por Conferencias adscritas a sus parroquias, que ejercitaban la caridad realizando visitas domiciliarias a las familias necesitadas para socorrerlas en sus necesidades más perentorias, utilizando el sistema de bonos canjeables, generalmente por alimentos o vestido. La Sociedad de San Vicente de Paúl fue fundada en París en 1833 por Fréderic Ozanam, y en España se estableció en 1849 por Santiago Marsanau (Menéndez, 1933).

(2) La información relativa a Jaén, Andújar y Linares procede del *Boletín Eclesiástico* (año 1885), mientras que el resto de pueblos está tomada de la correspondencia que en tiempos de la epidemia mantuvieron los párrocos con el obispo, procedente del Archivo Diocesano de Jaén.

(3) Los terremotos de diciembre de 1884 y enero de 1885 causaron desperfectos en muchos edificios de la ciudad, entre ellos el hospital y algunas casas particulares, que se agudizarían más adelante como consecuencia de los temporales del mes de abril. Los daños que produjeron en los edificios eclesiásticos fueron:

- Iglesia de Santo Domingo de Silos: se abrieron algunas grietas en el techo.
- Iglesia de las Angustias: en la segunda sacristía aumentaron las grietas del techo, amenazando ruina.
- Se resintieron bastante las ermitas rurales de La Rivera, La Rábita y Mures.
- Casa rectoral: aberturas en la fachada.
- Desperfectos en las iglesias del Rosario, Consolación, Santa María y San Juan.

(4) Estepa Llaurens, B.: «Venida de Ntra. Sra. de la Cabeza a la ciudad de Andújar, en noviembre de 1885». *Diario Jaén*, 30.IV.1986:11.

(5) Testimonio de Luis Carpio Moraga publicado en 1930 en el *Eco Marteño*. Alcalá, R.: «Martos no se concibe sin la Virgen de la Villa». *Diario Jaén*, 23.VIII.1949.

(6) El mismo día tiene lugar la salida del «Pelotero», un hombre vestido de demonio que recorre las calles fustigando a la gente con un látigo. El personaje, que según los vecinos está relacionado con las tentaciones que el santo sufrió en el desierto, se hacía tradicionalmente por promesa de algún vecino.

Un breve informe sobre el origen de la tradición se recoge en el programa de las fiestas de Arquillos de 1989.

(7) *El Pueblo Católico*, 29.IV.1895, núm. 185.

(8) Del encabezamiento de la *Protesta* que sirvió para la recogida de firmas, su fecha 17 de agosto de 1885. Archivo Histórico Diocesano de Jaén, sección Arciprestazgo de Jaén, año 1885.

(9) Fue publicada en 1950 el Suplemento Extraordinario dedicado a la Virgen de la Capilla por el Diario Jaén en el día de su fiesta y dentro de la Corona Poética a esta advocación. Aparece encabezada con el siguiente texto: *De autor anónimo, fechados en 16 de agosto de 1860 y facilitados por Don Lorenzo Lauder y de Bonilla, Marqués del Valle de Ribas, para la «Antología poética» proyectada por el Sr. Montuno.*

(10) Este pliego me fue facilitado por Manuel Caballero Venzalá. Está impreso en Úbeda por Górriz, a dos caras y sin fechar. Ortega y Sagrista reproduce uno simplificado, impreso a una cara en Jaén, sin fecha, por los señores Rubio.

Jacob y Jorda reproducen el anuncio de un ejemplar de estas jaculatorias, publicado en el Diario de Barcelona en agosto de 1834 (Jacob, 1982;I:69).

Fuentes

Archivo Histórico Diocesano de Jaén. *Correspondencia de la Sección de Arciprestazgos*. Año 1885.

Actas Capitulares, año 1885.

Archivo del Diario Jaén. Colección de *El Pueblo Católico y Diario Jaén.*

Boletín Oficial Eclesiástico del Obispado de Jaén. Año 28, Tomo XXVII. Jaén, 1885.

Espejo y García E. *Memoria referente al Hospital de Coléricos*. Jaén: Diputación Provincial, 1885.

Induráin A. *Vida, espíritu y hechos de la Congregación de las HH. Mercedarias de la Caridad*. Madrid, 1954.

Menéndez Caravia J. *Breve compendio histórico de la fundación de la Sociedad de San Vicente de Paúl en su primer Centenario.* Madrid, 1933.

Observaciones sobre el Cólera-morbo. Academia de Medicina, Cirugía y Farmacia de Jaén. Jaén: López y Comp., 1855.

Ortí y Lara V. *Esposición de las medidas que la esperiencia aconseja convenientes para evitar el acometimiento del Cólera-Morbo-Oriental*. Jaén: Sociedad Tipográfica, 1849.

Bibliografía

Amezcua M.: «La Virgen de la Capilla y el cólera en Jaén». *Jaén*, 1989;0: 21-23.

—— «Alcalá la Real y la preservación del cólera de 1885». *A la patrona de Alcalá la Real*, 1989: 35-37.

—— «Las epidemias de cólera en las Cuatro Villas: modelos de comportamiento social en el estamento eclesiástico». En *III Jornadas de Estudios Histórico-Artísticos de las Cuatro Villas*. Villanueva del Arzobispo (Jaén), 1989:122-128.

—— «Las epidemias de cólera en el Jaén del siglo XIX: los factores condicionantes». En *Actas del I Congreso Jaén-Siglos XVIII-XIX*. Jaén: Escuela Univ. Profesorado EGB, 1989; I:114-123.

Artillo González, J.: «Jaén siglos XIX y XX». En *Historia de Jaén*. Jaén: Diputación Provincial y Colegio Universitario, 1982.

—— «Jaén hace un siglo: los graves problemas socio-económicos de una década decisiva (1881-1980)». En *Homenaje al Profesor Alfonso Sancho Sáez*. Granada: Universidad, 1989: 15-57.

Briones, R.: «La Romería de los Favores: el día nueve en Fray Leopoldo». *Gazeta de Antropología*. 1990;7:75-82.

Carreras Velasco, A.: «Las tres grandes epidemias de cólera en Jaén (1834, 1855 y 1885)». En *Actas del I Congreso Jaén-Siglos XVIII-XIX*. Jaén: Escuela Univ. Profesorado EGB, 1989; I:201-210.

—— *Jaén, 1801-1920. Estudio Demográfico*. Jaén: Diputación, 1992.

Carrillo, J.L., García Ballester, L.: *Enfermedad y sociedad en la Málaga de los siglos XVIII y XIX. I. La Fiebre Amarilla (1741-1821)*. Málaga: Universidad, 1980.

Casteras Archidona, R.: «El brote colérico del verano de 1884 en Catalunya: incertidumbre, miedos y problema social. Respuestas múltiples». En *I Jornades d'Antropología de la Medicina*. Tarragona: Arxiu d'Etnografía de Catalunya, 1982; I:17-34.

Checa Godoy, A.: *Historia de la Prensa Jiennense (1808-1983)*. Jaén: Diputación, 1983.

Fernández, A.: *Epidemias y sociedad en Madrid*. Barcelona: Vicens-Vives, 1985.

Gay Armenteros, J.: *Jaén entre dos siglos. Las bases materiales y sociales*. Córdoba: Universidad, Instituto de Estudios de Andalucía, 1978.

Guijarro Oliveras, J.: «Notas sobre la epidemiología en la Granada del siglo XIX». En *Actas del III Congreso Nacional de Historia de la Medicina*. Valencia, 1969. I:235-254.

Jacob Calvo, J., Jorda Olives, M.: «Divulgación médica en tiempo de crisis. Propaganda de libros y remedios sobre el cólera en la prensa barcelonesa durante la epidemia de 1834». En *I Jornades d'Antropología de la Medicina*. Tarragona: Arxiu d'Etnografía de Catalunya, 1982; I:52-70.

Jerez Justicia, D.: Intervención en «Crónica de la Cena Jocosa». Jaén: Amigos de San Antón, 1981.

Jiménez Caballé, P.: *La Música en Jaén.* Jaén: Diputación, 1991.

Laín Entralgo, P.: «La medicina en el cristianismo primitivo». *Arbor.* 1953, 17:1-25.

—— *Enfermedad y pecado.* Barcelona: Toray, 1961.

Lara Martín-Portugués, I.: *La Virgen de la Capilla. Cuatro siglos de devoción mariana a través de documentos históricos conservados en la ciudad de Jaén.* Jaén: Ayuntamiento, 1994.

López Cordero, J.A.: «La Iglesia giennense durante el reinado Isabelino (1843-1868). *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, 1994; 151:147-187).

López Pérez, M.: «La desaparecida ermita de Ntra. Sra. de la Peña, de la ciudad de Jaén». En *Actas de la I Asamblea de Estudios Marianos.* Jaén: Once de Junio, 1985:369-396.

Mesa Fernández, N.: «Efemérides en la villa de Jódar: la epidemia de cólera del año 1834». *Galduria*, 1975:77.

Montañes Chiquero, A.: «Apuntes históricos acerca de Ntra. Sra. de las Mercedes, patrona de Alcalá la Real». *Don Lope de Sosa*, 1925: 233-237.

Montijano Chica, J.: *Historia de la Diócesis de Jaén y sus Obispos.* Jaén: Instituto de Estudios Giennenses, 1986.

Ortega y Sagrista, R.: «García de los Santos y el cólera-morbo de 1854». *Paisaje*, 1949; 58:1585-88.

Otero Pedrayo, R.: «El cólera en Galicia en el siglo XIX». En *Actas del III Congreso Nacional de Historia de la Medicina.* Valencia, 1969; I:273-283.

Palma Rodríguez, F.: *El Hospital de la Santa Misericordia de Jaén.* Jaén, 1981.

Parra Delgado, S.: «Epidemia (siglo XIX)». *Lugia*, 1988; 15:13-16.

Pasquau Guerrero, J.: *Biografía de Úbeda.* Jaén: Asociación Pablo de Olavide, 1984 (2ª ed.).

Peset, M. y J.L.: *Muerte en España (política y sociedad entre la peste y el cólera).* Madrid: Seminarios y Ediciones, 1972.

Ramírez Hernández, M.M.: «Jaén y el Cólera Morbo en la era Isabelina». *Senda de los Huertos*, 1989; 16:31-40.

Ramos Calvo, M.: *El Cólera en Álava.* Vitoria: Diputación, 1986.

Rodríguez Galdo, M.X.: «Hambre, epidemia y crisis demográfica en la Galicia litoral a mediados del siglo XIX». En *Enfermedad y Castigo.* Madrid: Instituto Arnau de Vilanova, CSIC, 1984:53-68.

Rodríguez Ocaña, E.: *El cólera de 1834 en Granada. Enfermedad catastrófica y crisis social.* Granada: Universidad, 1983.

Ropa González, M.C.: «La epidemia de cólera en Castellar del Condado en el año de

1865». En *Actas del I Congreso Jaén-Siglos XVIII-XIX*. Jaén: Escuela Univ. Profesorado EGB, 1989; II:484-492.

Rubiales Campos, J.: *Villacarrillo. Miscelánea histórica.* Burgos, 1988.

Sancho Sáez, A.: *Almendros Aguilar, una vida y una obra en el Jaén del siglo XIX.* Jaén: Instituto de Estudios Giennenses, 1981.

Sebastián Domingo, E.: «Trasfondo social de la epidemia de cólera en Valencia, 1884-1885». En *Actas del III Congreso Nacional de Historia de la Medicina.* Valencia, 1969. II:535-544.

—— *Semana Santa en Jaén.* Córdoba: Caja de Ahorros, 1984.

Urquijo y Goitia, J.R.: «Madrid ante la epidemia de cólera de 1854-56». En *Enfermedad y Castigo.* Madrid: Instituto Arnau de Vilanova, CSIC, 1984:27-51.

Vida, M.A., Szmolka, J.: «La epidemia de cólera de 1885 en Granada». En *Actas del IV Congreso Español de Historia de la Medicina.* Granada, 1973. I:387-96.

Zubiri Vidal, F., Zubiri de Salinas, R.: *Epidemias de Peste y Cólera Morbo-Asiático en Aragón.* Zaragoza: Diputación, 1980.

ANEXO 1

Cuentas de la suscripción promovida por el Obispado de Jaén en 1885 por la Epidemia de Cólera

LIMOSNAS *recibidas por el Excmo. é Ilmo. Sr. Obispo de esta Diócesis para atender al remedio de las necesidades ocasionadas por la epidemia.*

	Ptas.	*Cs.*
El Emmo. y Rmo. Sr. Cardenal Arzobispo de Toledo se sirvió remitir de los fondos procedentes de la suscripción de los españoles residentes en Cuba, las cantidades siguientes:		
Primera remesa	1.250	
Segunda	3.750	
Tercera	5.000	
La Excma. Sra. Marquesa de Miraflores, a nombre de la Junta de Señoras formada en Madrid para promover una suscripción en favor de los pueblos invadidos por la epidemia	1.500	
La misma Señora remitió de los fondos procedentes de la suscricion de Londres	1.500	
La Excma. Señora Doña Amalia Loring de Silvela	1.000	
El Sr. D. Eulogio Santolalla, por encargo de una persona piadosa de Sevilla	1.250	
Los Sres. Capitulares y Beneficiados de la Santa Iglesia Catedral de esta Ciudad	535	
El Excmo. Sr. Marqués de Acapulco	500	
El Sr. D. Saturnino Sanchez de la Nieta, por encargo de una persona caritativa de esta Ciudad	100	
El Sr. Fiscal de la Audiencia de esta Capital	25	
La Señora Doña G. de T.	66	
El Sr. D. Inocente Cuesta	50	
El Sr. D. Jacinto Nieto	50	
Un señor Sacerdote		7-50
Producto de la venta de tres fanegas de trigo y cinco arrobas de aceite remitidas por el señor D. José Marques Anglada	95	50
Total	16.679	00

DISTRIBUCION

Al Sr. Cura Párroco del Sagrario de la Santa Iglesia Catedral de esta Capital, para socorro de los enfermos y necesitados de su Parroquia	150	

Al de San Ildefonso de id. para id.	175
Al de S. Bartolomé de id. para id.	75
Al de S. Pedro de id. para id.	200
Al de la Magdalena de id. para id.	150
Al de Torreperogil para id.	250
Al de Sabiote para id.	125
Al de Begíjar para id.	250
Al de Iznatoraf para id.	1.375
A los de Alcaudete para id.	125
Al de Villanueva de la Reina para id.	125
A las Conferencias de San Vicente de Paúl de esta Capital, para socorrer a los enfermos.	500
A las de Baeza para id.	250
Distribuidos en metálico por el Excmo. Sr. Obispo entre los enfermos pobres de esta Capital	1.342
Distribuidos por el mismo Señor entre pobres vergonzantes de id.	844-50
Importe de 960 raciones suministradas á los enfermos pobres de la Parroquia del Sagrario y sus familias.	765-56
Id. hasta la fecha de la lactancia de veinte niños, á quienes continúa costeándosela el Sr. Obispo.	190-25
Id. de 50 vestidos distribuidos el dia en que se cantó el Te Deum, de los cuales 15 fueron para hombres, 20 para mujeres y 15 para niños.	635-06
Id. de 12 colchones con su almohada, 24 sábanas y 12 mantas repartidas el mismo dia	166-77
A los gastos de las cocinas económicas, cuyo importe total ha ascendido á catorce mil cuatrocientas veintiuna pesetas y ocho céntimos, se ha aplicado de estos donativos la cantidad de	9.611-04
Total	16.679-00

RESUMEN

Importan los donativos recibidos	16.679
Id. los distribuidos	16.679

Igual	

El exceso de gastos en las cocinas económicas y los demás originados por otros varios conceptos, han sido abonados por el Excmo. é Ilmo. Señor Obispo.

Jaén, 16 de Noviembre de 1885.- Ldo. Francisco Fernández, Canónigo, Secretario.

ANEXO 2

Al cólera. Súplica a Nª Sª de la Capilla, por el Dr. José Sequera, Beneficiado de la Stª Yglesia Catedral de Jaén. 1860. Op. 40.

Virgen pura, Madre bella
a quien los cielos adoran,
consuelo de los que lloran,
refugio del pecador,
tú que siempre has librado
nuestros pesares prolijos
libra Señora a tus hijos
del cólera destructor.

Bajo tu amparo amoroso
míranos desde este día,
acoja benigna y pía,
tu mirada celestial,
la ofrenda de tus devotos
que en su continuo desvelo
llegan a buscar consuelo
en tu seno maternal.

Si nuestras culpas ofenden
con insistencia notoria
al que es de la Eterna Gloria
manantial de pura luz,
hoy abjuran sus errores
postrados y arrepentidos,
en el árbol de la cruz.

Aplaca Señor tu ira,
tu justicia y tu rigor,
dulce Jesús de mi vida,
misericordia Señor.

CORO
Clemencia te implora
tu pueblo este día.
Piedad, gran Señora,
piedad, Madre mía.

Música: Contrabajo y violines 1° y 2°.
Cantores: Tiple 1° y 2° del primer coro, tiple 2° del segundo coro, tenor 2° del segundo coro.

ANEXO 3

Letrillas de acción de Gracias a Nuestro Padre Jesús y a Nuestra Señora de la Capilla

A Jesús, Padre amoroso,
y a vos, Virgen María,
demos gracias en este día
del modo mas fervoroso.

Resuene con melodía
un cántico celestial,
repitiendo sin cesar:
¡Vivan Jesús y María!

El contagio asolador
que a Jaén fiero afligía
retiró la bizarría
bondadosa del Señor.

Esté el alma agradecida
por favor tan singular
repitiendo sin cesar:
¡Vivan Jesús y María!

Cuando el cólera furioso
su maldad tanto extendía
acudieron a María
los vecinos pavorosos.

Concedió lo que pedían
y agradecen su piedad
repitiendo sin cesar:
¡Vivan Jesús y María!

Pues Jesús con tanto exceso
nos dispensa su bondad,
su nombre de noche y día
alabemos sin cesar.

Del cólera contagioso
atacada la ciudad
a Jesús, padre amoroso,
acudió con humildad.

A la súplica accedió
y por tan grande piedad
su nombre de noche y día
alabemos sin cesar.

Al Señor, camino y vida,
luz del mundo y la verdad,
aplaudamos, celebremos,
con toda sinceridad
porque nos llama amoroso
porque nos quiere salvar.

A María, dulce madre,
aplaudamos a la par
porque entre Dios y los hombres
María es iris de paz,
y pues en ella tenemos
puerto de seguridad
su nombre de noche y día
alabemos sin cesar.

Por las calles y las plazas,
por toda la capital
los cánticos y alabanzas
oigamos ya resonar.

Siendo siempre agradecidos
al Dios de la Majestad
los cánticos y alabanzas
oigamos ya resonar,
su nombre de noche y día
alabemos sin cesar.

La salud eterna ofrece
y también la temporal,
al que humillado, con fe,
su favor quiere implorar.

Por tan grande beneficio
prenda tan singular
los cánticos y alabanzas
oigamos ya resonar.

Bendita, ensalzada
sea en tiempo y eternidad
la Virgen pura a quien Dios
de gracias quiso colmar
porque del favor divino
es conducto celestial.

Música: bajo, violines 1° y 2°. Cantores: tiples 1° y 2°, alto, tenero y bajo.

Semana Santa en Jaén. Córdoba: Caja de Ahorros, 1984. págs. 226-227.

ANEXO 4

Coplillas populares a la Virgen de la Cabeza, que se cantaron en la Fiesta de Acción de Gracias de noviembres de 1885 (recopilación de Bernardo Estepa Llaurens)

Salgan todos los de Andújar
y rindan culto celeste
a nuestra Santa Patrona
que nos libró de la peste.
...

Mortandad, aflicción, honda amargura
la peste horrible por doquier sembraba
con macilenta pálida figura,
¡Ay! que a la España entera horrorizaba.

Mas, esta ciudad bella, en su tristura,
la vista al Cerro sin cesar alzaba;
y del Cerro brilló nuestra alegría:
Andújar se salvó: ¡¡Viva María!!.
...

Por escarpados senderos
de sierra agreste y quebrada,
en marcha precipitada
se van mil y mil romeros;

Ni el rigor de la estación,
ni el peligro del camino
dificultan el destino
de la peregrinación.

Van a postrarse de hinojos
ante la Reina del Cielo
a embriagarse de consuelo
en ella al fijar los ojos.

¡Andújar, pueblo creyente!
Del riesgo en que te has hallado,
tu Patrona te ha librado;
venérala eternamente.
...

Del furioso huracán ¡Aciago día!
La peste asoladora en alas vino;
¡Todo fue espanto y agonía...!
Pero ¿por qué temer?¿no hay fe en María?
¿Su amor no bastará contra el destino?
La Virgen se apiadó y el Ser Divino,
Y trocaron la angustia en alegría.
...

Si epidemia asoladora
nos amenaza de muerte,
a ti imploramos, Señora,
y tu mano bienhechora
dé a tu pueblo buena suerte;
no hay catástrofe ni duelo
ni dolor ni desconsuelo
en que no enjuegues el llanto,
pues siempre, Reina del Cielo,
nos proteges con tu manto.
...

Llegaste, Virgen querida,
y en tu pueblo, a tu venida,
todo es placer y gozar.
Ahora a tu trono te alejas
y es todo inmensa aflicción:
ya que tan tristes nos dejas,
oye, madre, nuestras quejas;
déjanos tu corazón.

Estepa Llaurens, B.: «Venida de Ntra. Sra. de la Cabeza a la ciudad de Andújar, en noviembre de 1885». *Diario Jaén*, 30.IV.1986:11.

Demófilo, Revista de cultura tradicional, núm. 13 (1994)

SOBRE TAPIAS, CIPRESES Y CRUCES. NOTAS PARA EL ESTUDIO DE LOS CEMENTERIOS ANDALUCES (*)

Francisco Javier RODRÍGUEZ BARBERÁN
Doctor en Historia del Arte

El presente artículo es un apretado resumen de mis investigaciones en torno a los cementerios de la Sevilla contemporánea -objeto de mi Tesis Doctoral, recientemente defendida- y de los materiales con los cuales elaboré los textos del libro *Cementerios de Andalucía*, editado por la Consejería de Obras Públicas y Transportes de la Junta de Andalucía el pasado año de 1993. En estos trabajos, mi preocupación principal ha sido la de llamar la atención sobre el enorme potencial investigador que los espacios de la muerte guardan. Por ello, las páginas que a continuación siguen son, en gran medida, una invitación para que, desde las más diversas perspectivas, se profundice en el conocimiento de unos ámbitos tan sugerentes. Ello cobra aún mayor realce en el ámbito de una publicación orientada a desvelar diferentes aspectos de la cultura tradicional andaluza, pues creo que, como el título del artículo apunta, muchas de sus manifestaciones descansan a la sombra de las tapias, los cipreses y las cruces.

Un breve repaso por la historia

Es difícil imaginar en la actualidad el aspecto de muchos pueblos y ciudades apenas dos siglos atrás. Aunque sean abundantes las descripciones e imágenes de los mismos, siempre estaremos lejos del ambiente cotidiano de entonces. Las transformaciones urbanísticas que tienen lugar sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XIX supusieron enormes cambios en el paisaje urbano. Curiosamente, una de las más llamativas tuvo que ver con la desaparición de un espacio consagrado, no a la vida, sino a la muerte: los enterramientos vinculados a edificios religiosos. Tras superarse las prevenciones de los primeros tiempos del Cristianismo, la obsesión por ser enterrado *apud ecclesiam* (Ariès, 1983: 67-83) convierte los templos en un inmenso carnario; un lugar cuya imagen visible es la de ricas capillas, altares y laudas, pero cuyo subsuelo se ha convertido en un dédalo de criptas, bóvedas y cañones.

Sin embargo, ésta que a veces he denominado *muerte antigua*, no sólo tiene su espacio físico dentro de los muros religiosos, sino también a su sombra. En los cementerios de feligresía, pequeños cercados junto a las parroquias, aparece un rostro distinto.

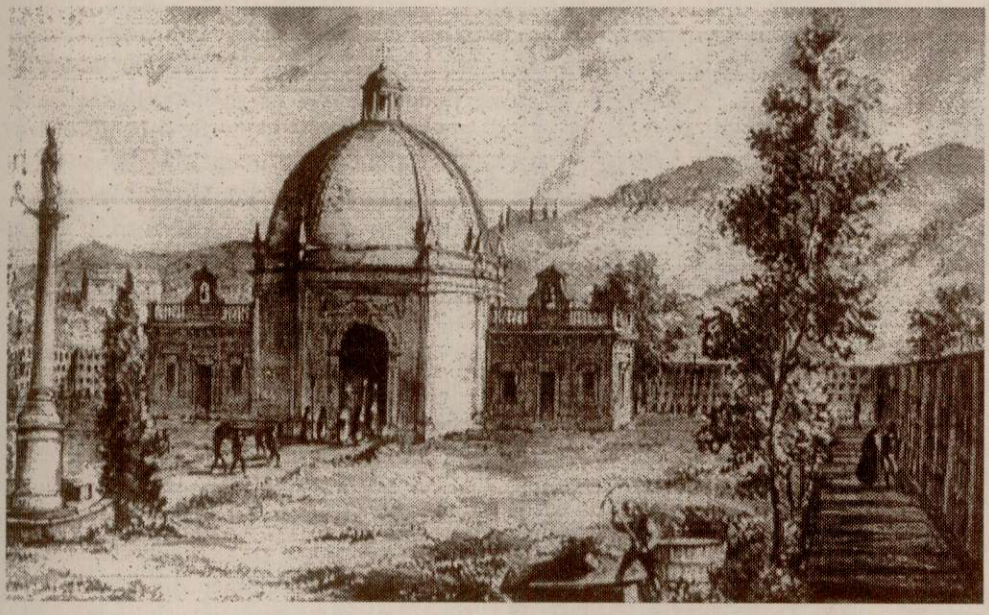
(*) Las fotografías corresponden a Manuel Ramos Guerra y al autor del artículo

Aunque pueden existir excepciones, estos enterramientos van a convertirse en el imperio de la muerte anónima, de los cuerpos arrojados a la fosa común. La carencia de signos individualizadores resulta casi absoluta, y sólo cuando el ámbito central es rodeado por una galería cubierta, puede haber en ella alguna lápida que revele la identidad del difunto.

La reforma emprendida por Carlos III a través de la Real Cédula de 3 de Abril de 1787, por la que se ordenaba la construcción de cementerios fuera de poblado (Saguar, 1988: 240-259), tuvo en toda la nación un efecto diferido, y alcanzó sobre todo a las ciudades y villas de mayor rango. De todas maneras, es interesante señalar que en Andalucía se produjeron algunas actuaciones que anticipaban los cambios promovidos por el monarca, y que eran el reflejo del debate ilustrado (Vovelle, 1983: 564 y ss.) en torno al tema. No es casual que estos hechos se vinculen a la presencia de una figura como Pablo de Olavide, impulsor de una empresa tan importante para la región como es la colonización de Sierra Morena y la fundación de las *Nuevas Poblaciones*. Éstas, que se conciben como núcleos rurales ideales, no podían por menos que reflejar los preceptos urbanísticos e higienistas de la Ilustración, y sus ámbitos funerarios no iban a ser ajenos a ellos. En el caso más conocido, el de La Carlota -Córdoba-, el cementerio se construye fuera del recinto urbano, y en una fecha tan temprana como 1769, dieciocho años antes de la Real Cédula (AA VV, 1983: tomo II, 238-239).

Sin embargo, el panorama general era muy distinto. Las *Nuevas Poblaciones* contaban, para poner en práctica una distribución urbana racional, con la ventaja de su fundación *ex novo*. Esta independencia del peso de la tradición se enfrentaba en pueblos y ciudades andaluzas con serias dificultades de orden religioso, económico e ideológico. Entre ellas destaca el control que la Iglesia tenía de todo el ritual fúnebre en el Antiguo Régimen, y los beneficios directos e indirectos que ello le reportaba. También aquí habría que insertar la actitud de las clases sociales privilegiadas ante cualquier reforma que provenga del ideario ilustrado, sean cuales fueren los argumentos en que aquélla se apoye. Creo que es este cúmulo de circunstancias el que ha permitido la pervivencia, incluso hasta nuestros días, de algunos espacios de enterramiento tradicionales: éste sería el caso de Capileira -Granada-, donde el actual cementerio se asienta sobre el antiguo hispanomulsulmán. De todas maneras, y aunque fue necesario esperar en muchos casos hasta bien entrado en siglo XIX, lo más habitual fue la edificación de espacios fúnebres fuera del recinto de la vida ciudadana, en un ámbito ventilado. Ello trajo consigo, además, un importante beneficio para la comunidad, ya que hizo posible la apertura de espacios libres -plazas sobre todo- en unos conjuntos a menudo insalubres.

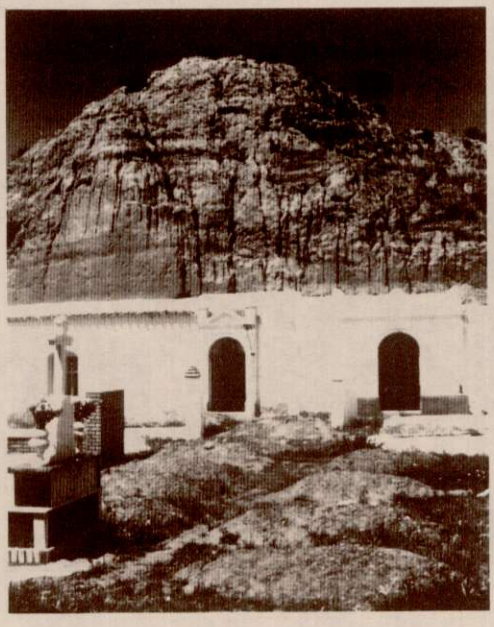
A pesar de algunas iniciativas aisladas cercanas en el tiempo a la Real Cédula, sólo un agente externo va a modificar la lenta aplicación de aquélla en el ámbito andaluz: me estoy refiriendo a los sucesivos brotes epidémicos que afectarán a la región en los primeros años de la nueva centuria. En mayor o menor medida, y con algunas diferencias cronológicas, la fiebre amarilla que apareció en 1800 afectó a todas las provincias. Las muertes causadas por la misma llegan a contarse en decenas de miles



Málaga. Cementerio de San Miguel. Grabado (siglo XIX)

de individuos (Hermosilla, 1978; Carrillo y García, 1980; Iglesias, 1987), y como consecuencia de ello, el miedo al cadáver se asentó en las poblaciones. En este contexto, las autoridades pudieron acelerar el cumplimiento de la legislación vigente. En un principio se trató de enterramientos provisionales para atender las necesidades de la epidemia, los cuales terminaron por dejar paso a los primeros cementerios estables.

Aunque el fenómeno se extiende por poblaciones de muy diversa entidad -Puerto Real y San Fernando, en la provincia de Cádiz; Archidona, en la de Málaga; Martos, en la de Jaén-, serán las capitales andaluzas los núcleos que mejor simbolicen este cambio. Entre proyectos frustrados y realizaciones efectivas, Cádiz (Falcón, 1974:77), Córdoba (Gómez, 1993: 401-403), Málaga (Camacho, 1993: 37-40) o Sevilla (Rodríguez, 1990: 85-91) van a contar, antes del final de la segunda década del siglo, con cementerios extramuros de cierta entidad arquitectónica. No obstante, los mismos distaban aún de los niveles de dignidad exigibles, y se limitaban casi siempre a unos terrenos cercados, con una modesta capilla, y donde aparecían espacios habilitados para sepulturas de nula trascendencia artística. Habrá que esperar hasta fines de la década de los veinte y principios de la siguiente para que se acometan nuevos proyectos, o se completen los existentes. Obras como la edificación, en 1929, del cementerio de Jaén (AA VV, 1985: 270-272), o la del cementerio británico de Málaga (Grice-Hutchinson, 1989:13-50), se alternarán con mejoras de enorme simbolismo; éste es el caso de la instalación del *Triunfo de la Inmaculada*, proveniente de la ciudad, en la necrópolis malagueña de San Miguel (Romero, 1984: 241-242).



Benalúa de Guadix.

El panorama, cuando se alcanza el ecuador del siglo, resultaba aún desigual. Ni un proyecto de la importancia de la gran necrópolis para Sevilla, diseñada por Balbino Marrón en 1851 (Rodríguez, 1989: 165-183), puede ocultar las graves carencias de la región. Sólo en lo que a capitales se refiere, hay que señalar que Almería, Granada y Huelva no han experimentado prácticamente mejoras desde el inicio de la centuria. En las demás poblaciones, por su parte, la resistencia al abandono de los espacios fúnebres tradicionales parecía vencida, y sólo se planteaba la necesidad de construir cementerios con vocación de estabilidad, o ampliar y adecentar los existentes. El segundo de los casos es menos habitual, aunque se da en lugares de la importancia de Archidona, en la provincia de Málaga. Más numerosas son las edificaciones de nueva planta, y así, en torno a 1850, se levantan los camposantos de Algeciras -Cádiz-, Úbeda -Jaén- y Osuna -Sevilla-, entre otros.

En la segunda mitad del siglo XIX, tanto las autoridades locales como la opinión pública parecen decididas a eliminar los signos de provisionalidad en los enterramientos. En coincidencia con una serie de medidas adoptadas por el Gobierno de la nación (Redonet, 1947: 170), las obras de nueva planta y las reformas tendrán un valor específico propio. Pese a casos como el de Huelva, cuyo cementerio de San Sebastián, construido en 1870, seguirá actuando de manera provisional, abundan los ejemplos de signo contrario: el cementerio de Linares -Jaén-, o el de San José, en la capital almeriense, atestiguan una actitud que no rehúye incluso algunos gestos monumentales. Éstos, de todas maneras, no han de entenderse de modo aislado, ya que tienen una correspondencia real con empresas más modestas, pero con una mayor implantación. En el último tercio del siglo, especialmente, y con una proyección hacia la primera década del XX, hay una gran actividad constructiva en provincias como Córdoba -con cementerios como los de Pozoblanco, Montoro y Montilla- o Sevilla -Almensilla y Dos Hermanas-.

A excepción de los primeros años, las aportaciones del siglo XX a este proceso tienen una menor relevancia. Firmemente asentados en sus comunidades un gran número de los enterramientos edificados hasta entonces, se aprecia una cierta desconexión entre las distintas iniciativas. El peso de los acontecimientos históricos se va a hacer

notar en los espacios de la muerte, que recogerán los azarosos avatares de la centuria. Pese al *optimismo* que revela una obra como la necrópolis monumental para Málaga que proyectara Guerrero Strachan en los años veinte -y que no sería acometida finalmente-, son más las presencias negativas. En la década de los treinta, que concluye con la Guerra Civil, los cementerios van a llenarse de signos que, directa o indirectamente, nos informan de los cambios que la nación experimenta a partir de esos momentos. Entre la aconfesionalidad de los cementerios, recogida en la legislación republicana, y la *reconquista católica* de los mismos, llevada a cabo cuando aún la Guerra Civil no había concluido, se desarrolla un tenso proceso, a imagen y semejanza del que marcó toda la vida española (Jiménez, 1978: 242-273; Tolívar, 1983: 172-187). Episodios de signo contrario tienen lugar en toda la geografía andaluza, con los recintos no católicos -conocidos como *corralillos*, *cementerios protestantes* o *cementerios de disidentes*- como involuntarios protagonistas. Concluida la contienda civil, el bando vencedor se encargará de afirmar su presencia en los espacios fúnebres, repitiendo en ellos su idea del futuro de la nación. Curiosamente, esta herencia no resulta en los camposantos andaluces tan negativa como pudiera suponerse a primera vista. La indigna segregación, ya comentada, de todos aquellos grupos que no compartieran los nuevos rumbos ideológicos, y algunos gestos retóricos aislados -monumentos conmemorativos; la creación de un *cementerio musulmán* en la capital sevillana para premiar la ayuda de las tropas marroquíes-, tienen un interesante contrapunto. Me estoy refiriendo a la actividad de la Dirección General de Regiones Devastadas, cuyos contenidos propagandísticos no deben ocultar actuaciones muy interesantes. Alternando obras de nueva planta con importantes reformas de conjuntos preexistentes, la arquitectura de cementerios de Regiones Devastadas ofrece obras tan atractivas como Hinojosa del Duque y Adamuz, en Córdoba, o Alcalá la Real y Marmolejo, en Jaén. En ellas van a alternar los elementos propios del arte oficial con un indudable respeto por las formas constructivas de la tradición local; al mismo tiempo, y dejando a un lado las valoraciones estilísticas, existe en estas obras un cuidadoso estudio del diseño de los recintos y de la arquitectura de sus zonas comunes. Desgraciadamente, y de ahí la importancia de esta actuación, ambas circunstancias estarán ausentes de gran parte de los proyectos que se acometan en fechas posteriores.

De hecho, a partir de los años cincuenta, el cementerio no será ya materia de discusión en los términos anteriores. Integrado en la red de los servicios públicos de pueblos y ciudades, en nada diferirá su tratamiento del de una escuela o un mercado. Tan sólo existe en ello un matiz, nada desdeñable: la demanda del servicio va a ser, sobre todo, constante y acumulativa. Lo primero le liberará de grandes oscilaciones y aclarará sus límites; lo segundo, por su parte, va a obligar a que su crecimiento esté marcado por el respeto al pasado, elemento fundamental en la visión *sagrada* que se tiene del espacio de la muerte. La carga positiva implícita en ello se convertirá, empero, en un lastre para el desarrollo de los cementerios, al favorecer una actitud *rutinaria* ante los mismos. La presencia de la muerte, a pesar del peculiar carácter andaluz, va perdiendo terreno progresivamente en la sociedad; sin llegar a la proscripción anglosajona, es

posible observar, después de los años cincuenta, un cierto desapego hacia prácticas fúnebres anteriores. Esta situación, visible sobre todo en las grandes ciudades y en los pueblos más importantes, transforma los hábitos. Un buen ejemplo de ello lo tenemos en las visitas al camposanto, que pasan de ser *periódicas* a *esporádicas*, reservándose en muchos casos para las conmemoraciones del mes de noviembre. Ello traerá consecuencias muy negativas para los cementerios, aislados de la ciudad en el consciente y el inconsciente, y sometidos, por tanto, a un nuevo *exilio*. De ahí la importancia que la valoración de las necrópolis tiene (Rodríguez, 1994: 28-29), ya que en ellas no sólo encontramos un patrimonio material, sometido a la volubilidad del gusto, sino una serie de indicadores históricos y antropológicos con los cuales reconstruir la historia de la comunidad a la que sirven.

Cementerios andaluces. Una mirada sobre la *ciudad-otra*

Desde el comienzo de este artículo -de hecho, desde su propio título- he intentado sugerir la realidad de un paisaje habitual en cualquier itinerario que tracemos por la geografía andaluza. Las grandes transformaciones de la región, y la comodidad que preside muchos de nuestros desplazamientos, no evitan que, desde el tren o el automóvil, la silueta de los camposantos se repita con enorme frecuencia. De todas maneras, eso parece remitirnos a una mirada superficial, que no mejora mucho cuando entramos en ellos movidos por la obligación. Por eso, la propuesta que aquí me propongo desarrollar no puede, en aras de su concreción científica, renunciar a una aspiración tan simple como es la divulgativa. Los apuntes históricos anteriores sugieren el marco cronológico en que se van a desarrollar los cementerios andaluces, sin el cual no sería posible comprender lo que ahora sigue: un itinerario necesariamente apresurado por los aspectos que considero más significativos de los mismos. Para el mismo voy a respetar el esquema seguido en la obra, ya mencionada, *Cementerios de Andalucía*; esto es, un itinerario físico desde el exterior hacia el interior, de lo general a lo particular, que se convierta en suma de realidades dispersas.

La cerca es, precisamente, el primer elemento que define al cementerio. Se trata de una frontera física, surgida de la necesidad -se repiten con frecuencia las historias de enterramientos provisionales, donde los cadáveres quedan a merced de los animales-, y cuyo poder de connotación supera con mucho su propia realidad. Aunque se dan casos de adaptación a edificios preexistentes -Jimena de la Frontera y Villaluenga del Rosario, en la provincia de Cádiz; Benadalid y Álora, en la de Málaga-, o de aprovechamiento de la obra de la naturaleza -los grandes montículos que cierran los camposantos de Benalúa de Guadix y Purullena, en Granada-, lo más habitual es la construcción *ex novo*. Para ella suelen utilizarse los materiales que se encuentran más a mano, repitiéndose en muchas ocasiones las fórmulas constructivas propias de la arquitectura popular del entorno.

De todas maneras, el cerramiento no acostumbra a ser homogéneo. Esto no sólo puede ser consecuencia de diferentes momentos constructivos, sino de sencillas aporta-

ciones que ofrecen variedad a un tema, por lo general, repetitivo. Frente a la severa impresión de las tapias enjalbegadas de gran altura y paramentos lisos, como las de los cementerios de Arcos de la Frontera -Cádiz- o Alcalá de Guadaira -Sevilla-, es posible encontrar cercas que apenas si ponen límite a la visión, e incluso al acceso, del interior del camposanto: este es el caso de muchos cementerios en ladera, como el de Bacares, en Almería. De todas maneras, son mucho más interesantes, por su excepcionalidad, algunas soluciones que afectan a la sección del cerramiento. El ejemplo más llamativo es el del cementerio de La Bobadilla de Alcaudete -Jaén-, en el cual las tumbas *rompen* la tapia y se desarrollan longitudinalmente fuera del recinto fúnebre.

No conviene olvidar, sin embargo, que la cerca no puede ser considerada como un todo unitario, debido sobre todo al tratamiento especial que suele otorgarse al frente principal del camposanto. De hecho, y frente a la sensación de aislamiento que imponen los demás lienzos, la fachada se convierte en la garantía de acceso al interior. No es, por tanto, extraño que para la misma se reserven los elementos más monumentales, o que aparezcan soluciones de compromiso entre el entorno y la necrópolis.

El primer caso no es, dentro del territorio andaluz, el más habitual; de hecho, los cementerios de la región son parcos en cuanto a propuestas de envergadura para las entradas a los cementerios. Se prefiere la modestia de sencillos accesos, acompañados por arquitecturas a menudo modestas, a la solemnidad de las grandes portadas. Éstas se reservan para algunas capitales -el cementerio malagueño de San Miguel; el de San José, en Almería- o poblaciones importantes -Linares, en la provincia de Jaén-, donde la carga simbólica de la *ciudad de los muertos*, reforzada por su tamaño, requiere una actuación de envergadura. Es mucho más habitual, sin embargo, que se opte por una actuación de raíz eminentemente práctica. A ello no es ajeno el vínculo que existe en bastantes ocasiones entre la entrada y las dependencias -capilla, oficinas, salas de duelos, depósitos de cadáveres...- del cementerio. De ahí, por ejemplo, la implantación geográfica de un modelo donde el vano de acceso se limita a un pasaje entre dos edificios de servicios simétricos: este es el caso de los cementerios de Algodonales y Bornos, en la provincia de Cádiz, el de Nerva -Huelva-, o el de San Eufrasio, el camposanto viejo de la capital giennense. En cierto sentido, esta fórmula se encuentra relacionada con una cuestión que arranca de la propia reforma borbónica: la posibilidad de usar como cementerio el espacio contiguo a ermitas situadas en las afueras de las poblaciones. Ello traerá consigo un importante protagonismo de la capilla del camposanto dentro de la ordenación del mismo. Aunque más adelante comentaré esto de manera específica, el tema tiene especial relevancia en la resolución del frente principal de algunos cementerios. En estos casos, la entrada suele subordinarse respecto al edificio religioso, como ocurre en Abla -Almería-, Manilva -Málaga-, Benaocaz -Cádiz- o Villanueva de las Cruces -Huelva-. De hecho, puede llegar a producirse una *desaparición* de esa entrada, como ocurre en algunos pueblos de la provincia de Córdoba -Montilla, por ejemplo-, donde el acceso se efectúa por los pórticos laterales de la capilla o ermita.

Como consecuencia de todo lo anterior, es fácil deducir que las variantes

estilísticas tienen poca cabida en estos conjuntos. Este tema, clave para la comprensión del desarrollo de los cementerios contemporáneos en el mundo occidental, apenas si tiene cabida en el ámbito andaluz. Aparte de las referencias clasicistas y académicas, tanto en clave culta -cementerio de Cádiz; el ya citado de San Miguel, en Málaga- como popular -los cementerios de Almensilla y Lebrija, en la provincia de Sevilla-, sólo es posible rastrear, a título excepcional, presencias de otras manifestaciones historicistas: el neogótico de los pabellones del cementerio de los Ingleses, en Málaga, o la curiosa portada neoegipcia del recinto no católico del de Linares, son excepciones dentro de un panorama dominado por el peso de la *razón práctica*. En esta *razón*, creo, es donde se apoya la solución más elaborada de acceso a los recintos funerarios: la delimitación de un espacio que elimine el brusco contraste entre el exterior y el interior. Aunque en ocasiones la transición se resuelve mediante actuaciones más allá de los muros -Viator, en Almería, o El Saucejo, en Sevilla-, resultan mucho más interesantes aquellas fórmulas que implican al propio conjunto. Este es el caso, por ejemplo, de la utilización de elementos *transparentes*, como las verjas, en combinación con un espacio ajardinado. Con algunas puntuales, el tema se repite en muchas poblaciones andaluzas: Garrucha -Almería-; Baeza -Jaén-; Montoro y Cabra -Córdoba-; Fuentes de Andalucía y Paradas -Sevilla- .... Por encima incluso del tamaño de las poblaciones, el modelo se encuentra presente en algunas capitales, como Córdoba, Granada, o Sevilla; en este último ejemplo, sobre todo, se recoge la flexibilidad de la propuesta para crear un espacio de distribución para los visitantes, y ubicar en él los servicios del cementerio, desde la administración o la sala de duelos hasta la propia capilla.

Alcanzado este punto, precisamente, hay que dedicar un espacio a las arquitecturas que acogen dichos servicios, ya que con su desarrollo se convierten en un buen índice de la realidad del cementerio. Además, su propia ubicación puede llegar a determinar importantes cambios en la concepción del espacio funerario. Me estoy refiriendo, sobre todo, a la capilla, edificio que, por razones ya comentadas, tiene un enorme protagonismo en las necrópolis. En un buen número de casos, la situación de la capilla en el centro del recinto no sólo es un signo de la presencia católica en el mismo, sino que transforma los hábitos sociales. Ello es posible porque, en dichos ejemplos, la capilla ayuda a introducir uno de los conceptos esenciales dentro de los cementerios contemporáneos: el valor del lugar de las sepulturas como espacio público y la superación de la herencia de las antiguas fórmulas de enterramiento. Frente a la elección de la sepultura junto a los muros, propia de los enterramientos parroquiales, las necrópolis decimonónicas reivindican el uso del recinto interior del cementerio. Al ubicarse la capilla en una posición destacada de dicho recinto, este ámbito se ennoblece, y comienza a adquirir valor como espacio de sepultura para las clases más favorecidas.

El valor de las restantes dependencias -administrativas, sanitarias, almacenes ...- es mucho menos complejo y, al tiempo, más evidente. Si en algunas capillas encontramos elementos artísticos de cierto interés -el templo dórico levantado en el malagueño Cementerio de los Ingleses-, las posibilidades son mucho más escasas en el resto de las edificaciones; no obstante, su análisis revelará la integración del cementerio en la red

de servicios ciudadanos, las posibilidades de la administración y el cuidado puesto por la comunidad en reclamar su presencia. Con ellas nos introducimos, si se quiere, en un cementerio más *prosaico*, y donde las sorpresas son escasas. Hay que indicar, en general, que la dotación de servicios suele ser escasa, y que tan sólo en los grandes núcleos de población encontramos cierta diversificación. Lo más habitual es el uso múltiple de los espacios, que suelen carecer de interés arquitectónico, así como la ausencia de aquellas instalaciones más complejas por el grado de exigencia técnica o sanitaria: me estoy refiriendo a los crematorios, las salas de autopsias y los depósitos de cadáveres. Los primeros tienen una implantación muy reducida, que se limita a grandes capitales -Sevilla, Málaga-, y que se debe sobre todo a los prejuicios existentes respecto al rito de la incineración; no obstante, el porcentaje de cremaciones respecto al total de fallecimientos crece en estos núcleos, y las perspectivas son, por tanto, difíciles de fijar. Más variado es el panorama de los otros servicios higiénico-sanitarios, casi siempre marcado por una atención menor que la prestada a otros servicios considerados indispensables. La imagen de la losa de autopsias del cementerio almeriense de Rioja, situada a la intemperie, simboliza de manera un tanto macabra esta realidad.

De todas maneras, esta recapitulación ha obligado en numerosas ocasiones a aludir al tema que considero central en el análisis de los cementerios andaluces y, por extensión, de cualquier conjunto que pueda ser abordado: la planificación de los recintos. Es este un tema de extraordinaria complejidad, pues son muchos los factores que influyen sobre él, desde la entidad de la población y su evolución histórica, hasta cuestiones de índole eminentemente económica. Aunque el punto de partida de los cementerios extramuros, por su condición de obras de nueva planta, es el de espacios marcados por la regularidad, podemos encontrar casos donde el aspecto casi *orgánico* del conjunto -el cementerio de Sayalonga, en Málaga- rechace de plano cualquier asomo de proyecto previo. No obstante, y aunque ello será desvirtuado en muchas ocasiones por la necesidad, en los camposantos andaluces dominan las líneas rectas e incluso la sujeción a figuras geométricas regulares. Esto facilita, indudablemente, la organización y la administración del propio cementerio. Basta una mirada a las plantas de los camposantos de Algar -Cádiz- o Albox -Almería-, para tener conciencia de un modelo que se repite con frecuencia: espacios rectangulares, capilla a eje con la entrada y grandes cuadrantes para las sepulturas. Esta fórmula posee, además, una ventaja adicional, y es la de permitir las ampliaciones por medio de la sucesiva edificación de *patios*, que continúen las líneas generales de lo preexistente; así puede apreciarse, por ejemplo, en Cuevas de Almanzora -Almería-, Adamuz -Córdoba-, Santa Fe -Granada- o Castilblanco de los Arroyos -Sevilla-. No obstante, y como prueba de la extraordinaria complejidad que el desarrollo de una necrópolis conlleva, este factor puede introducir importantes disfunciones. De hecho, es muy habitual que, como consecuencia de las ampliaciones, las trazas originales queden desvirtuadas. Ello no sólo acarrea la virtual desaparición de algunos recintos con indudable valor histórico -como en el caso del cementerio cordobés de La Carlota-, sino problemas mucho más graves. Así, en las grandes necrópolis es fácil observar como no sólo ha perdido sentido el primer asen-

Cádiz. Vista de los tránsitos entre los distintos patios del cementerio

tamiento, sino que éste ve amenazada su propia existencia. Ante las nuevas demandas, el interés general se desplaza hacia las ampliaciones, reproduciendo, en cierto modo, una de las constantes del urbanismo contemporáneo: las tensiones existentes entre los centros históricos y la periferia.

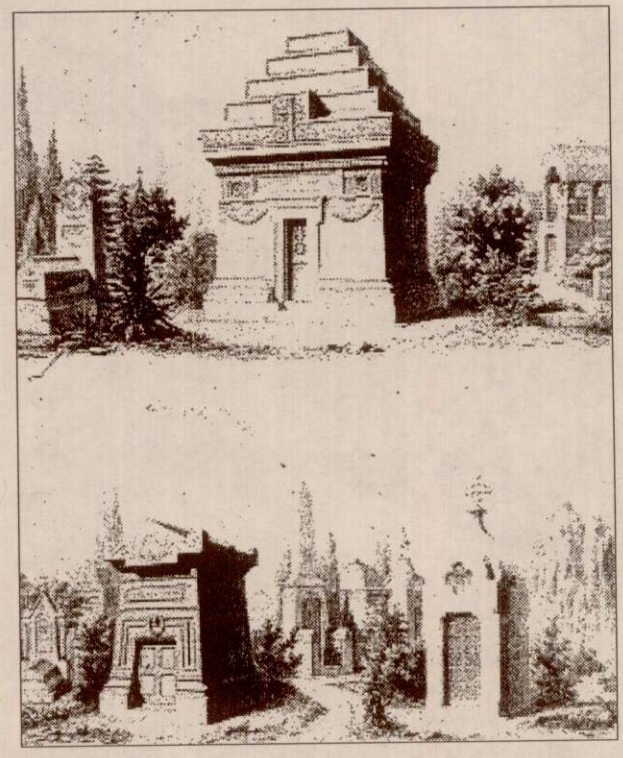
De este tema participa también un capítulo esencial en la historia de los cementerios, y que ningún análisis, a escala local o regional, puede omitir: me estoy refiriendo a la existencia de los cementerios no católicos. Aunque la llegada de la democracia resolvió la segregación entre las distintas confesiones, hay que reconocer la pervivencia -siquiera sea inconsciente- de estos espacios, testigos de nuestra historia más reciente (Jiménez, 1978). El control de la Iglesia sobre los cementerios ha significado un obstáculo difícil de salvar para todas las comunidades religiosas no católicas, o para aquellos grupos ideológicamente contrarios a su *monopolio fúnebre*. El hermoso paisaje del cementerio malagueño de los Ingleses no debe ocultar una larga lista de agravios. Así, se saldaron con fracasos las propuestas de creación de enterramientos no católicos independientes del cementerio de San Fernando en la Sevilla del siglo XIX (Rodríguez, 1990: 119); tampoco fueron alentadoras las experiencias de El Puerto de Santa María -Cádiz- o Almería, condenadas a la desaparición o a la incorporación traumática en el enterramiento general. De ahí el carácter de muchos de estos *cementerios de disidentes*, como se les calificaba a menudo en el siglo pasado, convertidos en pobres apéndices del recinto católico. Son estos *corralillos* los que mejor ilustran la intolerancia que puede demostrarse más allá de la muerte: incluso en la modestia de cementerios como el granadino de Alhendín, o los onubenses de Cortegana y Zufre, su imagen transmite la de una historia conflictiva, que llega a conocer momentos de una extraordinaria intransigencia. Si en otro apartado desvelaba algunas notas positivas de la obra funeraria de la Dirección General de Regiones Devastadas tras la Guerra Civil, es necesario recordar que la carga ideológica de la misma genera situaciones ridículas, de no ser por su trasfondo trágico: en la memoria del cementerio de Santa Fe, el autor del proyecto subraya que las dependencias del cementerio tienen un acceso directo desde el exterior, «de tal manera que los cadáveres de personas fallecidas fuera del seno de la Religión Católica no pasen por lugar sagrado».

No quisiera concluir este repaso por la organización de los recintos sin hacer alusión, siquiera sea brevemente, a un elemento fundamental en la misma, y que

Jaén. Cementerio de San Eufrasio. Grupos de nichos

Celestino Barallat denominó como *botánica funeraria* (Barallat, 1885). La presencia de árboles y plantas en los cementerios andaluces no se limita a la especie fúnebre por excelencia -el ciprés-, sino que comprende otras muchas: árboles frutales, como en el cementerio de El Viso del Alcor -Sevilla-, comparten su protagonismo con abetos o palmeras; las flores, por su parte, llenan jardincillos y arriates en los de Viator -Almería- o Fuentevaqueros -Granada-. Sin embargo, podemos ir mucho más allá de un sencillo catálogo de variedades vegetales, y dirigirnos desde lo más evidente hasta aquellos aspectos que aparecen un tanto soterrados. Lo primero alude sobre todo a los cementerios donde las plantas y el arbolado definen la estructura del recinto: Vilches, en la provincia de Jaén, y Alhaurín el Grande, en la de Málaga, podrían ilustrar esta afirmación. Lo segundo, no obstante, es bastante más complejo. Aunque parecen ya superadas valoraciones simbólicas como las que aparecen en la obra ya citada de Barallat, es interesante apreciar hasta qué punto puede la vegetación influir en nuestra mirada sobre los espacios funerarios. A la vista de las pérgolas del cementerio de La Línea de la Concepción -Cádiz- del atractivo jardín que domina el de El Coronil -Sevilla-, o de los ordenados parterres de la necrópolis de la capital onubense, es necesario reflexionar sobre los elementos que, finalmente, terminan por condicionar la relación entre los vivos y el lugar de los muertos.

Este tema sirve, precisamente, para tender el puente con el último tema que voy a analizar en este breve recorrido, y que no es otro que el de la *muerte privada*. Creo que los cementerios son, en última instancia, lo que la suma de las distintas sepulturas



Grabado con sepulturas diversas, del Tratado *de arquitectura funeraria de C. Daly*

contenidas en ellos determina; de hecho, la sorpresa que el gusto individual proporciona halla su contrapunto en los conjuntos planificados por la iniciativa pública. Sin que pueda encontrarse en los cementerios andaluces la extraordinaria variedad de motivos de otras regiones de España o Europa, es indudable que existirían sobradas razones para un análisis pormenorizado de las tumbas y panteones que componen el patrimonio de los mismos. De todas maneras, esto se me antoja como una tarea imposible, no ya dentro de los límites de este artículo, sino en una obra mucho más amplia. Por ello he preferido una selección, aleatoria antes que metodológica, de ciertos datos sobre las formas de sepultura en los cementerios andaluces. Más que nunca, la intención será *mostrar*, y confiar en el interés que el tema sea capaz de suscitar en las personas a quienes este texto se dirige.

En primer lugar, voy a ocuparme de las sepulturas individualizadas en tierra. Elemento base en el abandono de las antiguas fórmulas heredadas de los enterramientos parroquiales, al contribuir a la dignificación del espacio interior de los recintos, las tumbas de suelo representan como ninguna otra el carácter telúrico de lo funerario. La simplicidad de su estructura hace posible un amplio abanico de opciones decorativas, que va desde la espontaneidad de las sepulturas en los pequeños cementerios hasta las obras seriadas del más dudoso gusto. Aunque empiezan a abundar los paisajes monótonos de lápidas y estelas, impuestos por la dinámica social de despreocupación hacia el ámbito último de la muerte, existen notables excepciones en la región: los túmulos en piedra de Alfacar -Granada-, o las conchas que decoran algunas tumbas del cementerio malagueño de los Ingleses, introducen imágenes sugerentes, alejadas de la aplastante vulgaridad de los catálogos industriales. Casi siempre refugiadas en pequeños camposantos, son sorprendentes propuestas como la de los cementerios granadinos de Purullena y Esfiliana, con sus sepulturas excavadas cuya única referencia es una lápida

ubicada en el frente de roca; o la del cementerio de Trebujena -Cádiz-, con interesantes agrupaciones radiales de sepulturas en torno a un hito vertical. Sin embargo, no creo que sea correcto despachar con lugares comunes todas estas manifestaciones, ya que la frontera entre lo genuinamente *popular* y las versiones *pobres* de los modelos cultos es muy leve. Es preferible reconocer su diversidad, pero no hay que caer en la tentación de descalificar globalmente otros conjuntos de indudable atractivo. Desde este punto de vista, resultaría absurdo negar el valor patrimonial y el testimonio histórico que las cruces monumentales y las grandes esculturas de muchas necrópolis poseen. Aunque en dichas obras, herencias del siglo pasado y de los comienzos de éste, esté el germen del actual triunfo del mal gusto, la preocupación que traslucen por la *vida de la fama* las hace muy superiores a la inmensa mayoría de las realizaciones del presente.

Con este apunte final asoma, no obstante, otra nueva cuestión. Muchas de estas tumbas de suelo están destinadas a albergar varios cadáveres, y no uno solo, como la fórmula se planteaba inicialmente. Ello trae a colación la importancia de la sepultura colectiva en los cementerios, tema que no he abordado de manera explícita hasta ahora, y que, aunque sólo fuera desde un punto de vista cuantitativo, es inexcusable. Desde las criptas subterráneas hasta los conjuntos de nicho y osarios, las agrupaciones de tumbas sirven también para trazar un complejo panorama de relaciones humanas, en el que el camposanto es, más que nunca, *ciudad-otra*. En las bóvedas subterráneas, por ejemplo, el desarrollo de un espacio lleno de sepulturas en pared, hurtado de la contemplación, es un escalón intermedio entre los privilegios de las criptas en el interior de los templos y los esplendores de las grandes capillas funerarias en los cementerios (Rodríguez, 1993: 21-22). Más prosaicas podemos considerar las razones que mueven al desarrollo de otras fórmulas, como son las agrupaciones de bóvedas trasdosadas y los grupos de nichos. Aceptados como necesidad ante el problema del espacio libre en los recintos, ello no descarta algunas soluciones que trascienden una decisión de índole eminentemente práctica. Así, hay que señalar que en algunos cementerios son la única fórmula de enterramiento, y que en otros son el modo de sepultura privilegiado, por oposición al suelo, rechazado por los grupos sociales más acomodados. Ello trae consigo una dignificación del modelo, que llega a adoptar formas propias de las capillas funerarias: este es el caso de varios cementerios almerienses, como los de Lubrín o Níjar. No obstante, es mucho más habitual el recurso a las bóvedas trasdosadas superpuestas, como ocurre en los cementerios de Rioja -Almería-, Casabermeja -Málaga- o El Ronquillo -Sevilla-, o, sobre todo, a la rígida fórmula de los bloques de nichos. Estos se van a convertir en un modo económico de afrontar los problemas espaciales de los cementerios, favoreciendo su reiterada presencia en la mayoría de las ampliaciones de los recintos. Aunque existen interesantes fórmulas con entidad arquitectónica suficiente -el columbario del cementerio cordobés de Benamejí; las galerías porticadas del de Villacarrillo, en Jaén; la decoración clasicista de los grupos del cementerio gaditano de San Fernando-, la imagen general queda dominada por las manifestaciones menos atractivas. En este sentido, es necesario insistir en que su dominio cuantitativo no ha de ocultar variantes mucho más *humanas*: basta con traer a colación el paisaje de campo-

santos como los de Iznájar -Córdoba- o Grazalema -Cádiz- para observar de qué modo el cementerio y la ciudad pueden relacionarse, por encima de la propia naturaleza de los enterramientos.

Esta referencia a lo urbano no es gratuita, pues ya mencioné anteriormente cómo era posible una lectura del cementerio en la que se reprodujera la dinámica de las zonas históricas y la periferia de las ciudades. Sin embargo, quiero subrayar ahora que si las necrópolis están siendo valoradas en la actualidad desde un punto de vista patrimonial, ello es debido casi siempre a los valores artísticos de los monumentos fúnebres por excelencia: los mausoleos. Tanto en su expresión escultórica como en la arquitectónica, las tumbas monumentales son los elementos de referencia en el espacio interior de muchos cementerios, por encima incluso del tamaño de éstos o de su entidad. Además, y al margen de una valoración artística ponderada, se convierten en el escaparate del gusto de las clases acomodadas, cuyo rastro ha desaparecido en muchos casos de las ciudades: el recuerdo de bastantes palacios y casas burguesas, borrado por las transformaciones urbanas, sobrevive en el cementerio a través de unas obras *sacralizadas* por el ámbito en que se levantan. Lógicamente, y debido a estas circunstancias, resulta difícil ofrecer un análisis en extenso de las mismas, por lo que me limitaré a algunas notas muy puntuales.

La primera de ellas hace referencia a la escultura funeraria monumental. Es esta, creo, la historia de una ausencia: frente a la *statuomanie* que Vovelle advierte en muchos cementerios europeos (Vovelle, 1983: 642-646), o incluso la que puede percibirse en otras regiones españolas, como Cataluña (Freixa, 1985), Andalucía no posee conjuntos de gran entidad. De hecho, se da la paradoja de que en un gran cementerio como el de Sevilla, cuya imagen más característica quizás sea el grupo escultórico de Mariano Benlliure para la tumba del torero Joselito el Gallo, escasean las obras de calidad, y están casi ausentes del recinto temas tan significativos como el retrato del difunto. No sé si cabe atribuir esto tan sólo a cierta inhibición de los artistas, que dejan el mercado en manos de las empresas productoras e importadoras de esculturas producidas en serie. Lo cierto es que la actitud de los arquitectos es diferente, y de ellos sí que vamos a encontrar muestras destacadas en un campo tan interesante como el de las capillas familiares.

A partir de los templetes que protegen los accesos a las criptas subterráneas, se inicia un proceso que terminará por la edificación de construcciones autónomas, *arquitecturas a escala* que interpretarán los modelos históricos en un espacio diferente al habitual. Los modelos consagrados por los catálogos de referencia, como la obra de César Daly (Daly, 1871), son interpretados -y a veces copiados de manera textual- para una clientela que los demanda como signo de ostentación. Tanto en los cementerios de las grandes ciudades andaluzas, como en algunas otras poblaciones de menor importancia, que vivieron momentos de esplendor efímero -Alcaudete, en Jaén, y Cuevas de Almanzora, en Almería, son un buen ejemplo de ello-, las corrientes historicistas y eclécticas componen paisajes abigarrados de indudable interés. Ello no quiere decir, sin embargo, que nuestros cementerios carezcan de manifestaciones peculiares; de hecho,

una de las notas más características de nuestra arquitectura funeraria privada responde al uso de un material que sirve de referencia autóctona: el ladrillo. Su importancia en la arquitectura andaluza y el hecho de que el ladrillo recupere protagonismo en España cuando se suceden los momentos de mayor desarrollo constructivo en las necrópolis, ayudará a todo ello. De ahí los espléndidos ejemplos de capillas funerarias en algunos cementerios giennenses, como el de Andújar, o el de San Eufrasio, en la propia capital. Sin embargo, va a ser en las provincias occidentales, y muy especialmente en Sevilla, donde este uso trascenderá de un simple hecho estilística. A partir del foco hispalense, con obras muy estimables en el primer tercio del siglo, la mezcla de valores neomudéjares y regionalistas va a desembocar en la repetición rutinaria de fórmulas estereotipadas. Como si de un resumen de todo lo anterior se tratara, los hechos parecen demostrar que el interés inicial estuviera condenado a languidecer ante unas imágenes de la muerte cada vez más convencionales.

Sevilla. Cementerio de San Fernando. Panteón de Severino Fernández. Portada

Bibliografía

Ariès, Ph.: *L'homme devant la mort*. Editions du Seuil. Paris, 1977. Ed. española: *El hombre ante la muerte*. Taurus. Madrid, 1985.

AA VV: *Catálogo artístico y monumental de la provincia de Córdoba*. Excma. Diputación Provincial de Córdoba. Córdoba, 1983.

AA VV: *Catálogo Monumental de la ciudad de Jaén y su término*. Instituto de Estudios Giennenses. Jaén, 1985.

Barallat, C.: *Principios de Botánica funeraria.* Tipo-litografía de Celestino Verdaguer. Barcelona, 1885. Ed. facsímil: Alta Fulla. Barcelona, 1984.

Camacho Martínez, R.: «Moradas de la muerte en la Málaga contemporánea». En *Actas del I Encuentro Internacional sobre los Cementerios Contemporáneos. Una Arquitectura para la Muerte.* Consejería de Obras Públicas y Transportes de la Junta de Andalucía. Sevilla, 1993. págs. 37-49.

Carrillo, J. A. y García, L.: *Enfermedad y sociedad en la Málaga de los siglos XVIII y XIX. I. La fiebre amarilla (1741-1821).* Universidad de Málaga. Málaga, 1980.

Cementerios de Andalucía. Consejería de Obras Públicas y Transportes de la Junta de Andalucía. Sevilla, 1993.

Daly, C.: *Architecture funéraire contemporaine. Spécimens des tombeaux, chapelles funéraires, mausolées... choisis principalment dans les cimetières de Paris...* Daucher et Cie. Editeurs. Paris, 1871.

Falcón Márquez, T.: *Torcuato Benjumeda y la arquitectura neoclásica en Cádiz.* Instituto de Estudios Gaditanos. Cádiz, 1974.

Freixa, M.: «La escultura funeraria en el modernismo catalán». *Fragmentos.* Ministerio de Cultura. Nº 3. Madrid, 1985. págs. 40-54.

Gómez Navarro, S.: «La construcción de cementerios en la provincia de Córdoba, 1787-1833». En *Actas del I Encuentro...* págs. 399-405.

Grice-Hutchinson, M.: *El Cementerio Inglés de Málaga y otros estudios.* Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga. Málaga, 1989.

Hermosilla Molina, A.: *Epidemia de fiebre amarilla en Sevilla en el año 1800.* Sevilla, 1978.

Iglesias Rodríguez, J. J.: *La epidemia gaditana de fiebre amarilla de 1800.* Excma. Diputación Provincial de Cádiz. Cádiz, 1987.

Jiménez Lozano, J.: *Los cementerios civiles y la heterodoxia española.* Taurus. Madrid, 1978.

Redonet, L.: «Enterramientos y cementerios». *Boletín de la Real Academia de la Historia.* Vol. CXX. Madrid, 1947. págs. 131-170.

Rodríguez Barberán, F. J.: «El plano del Cementerio de San Fernando, obra de Balbino Marrón y Ranero». *Archivo Hispalense.* Nº 221. Sevilla, 1989. págs. 165-183.

—— «Los cementerios en la Sevilla del siglo XIX». En *Catálogo de la exposición Los cementerios en la Sevilla del siglo XIX.* El Monte. Sevilla, 1990. págs. 85-127.

—— «Loca silentiis aptis. Algunas reflexiones en torno a las necrópolis contemporáneas». En *Actas del I Encuentro...* págs. 17-26.

—— «Et in Arcadia ego. Algunas reflexiones sobre el patrimonio de los cementerios». *Boletín Informativo.* Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico. Sevilla, 1994. págs. 28-29.

Romero Torres, J. L.: «De la arquitectura funeraria al monumento cívico: el mausoleo de Salvador Barroso en Málaga (1843-1845)». *Boletín de Arte*, Núms. 4-5. Universidad de Málaga. Málaga, 1984. págs. 241-253.

Saguar Quer, C.: «Carlos III y el restablecimiento de cementerios fuera de poblado». *Fragmentos*. Ministerio de Cultura. Núms. 12-13-14. Madrid, 1988. págs. 240-259.

Tolívar Alas, L.: *Dogma y realidad del Derecho Mortuorio Español*. Instituto de Estudios de Administración Local. Madrid, 1983.

Vovelle, M.: *La mort et l'Occident. De 1300 a nos jours*. Gallimard et Pantheon. Paris, 1983.

Demófilo, Revista de cultura tradicional, núm. 13 (1994)

CONTINUIDAD Y CAMBIO EN LAS COPLAS DE CARNAVAL: EJEMPLOS DE UN PUEBLO DE SEVILLA, 1921-1991

David D. GILMORE
State University of New York

El carnaval es un evento secular, a menudo anticlerical es su tono. Se produce sin la aprobación de la Iglesia y toma la forma de entretenimiento espontáneo entre las clases populares. Común entre los países católicos, empieza el Domingo de Carnaval y se prolonga hasta el martes siguiente, antes del Miércoles de Ceniza. La palabra carnaval misma (carnival, carnevale, etc.) probablemente deriva de *carne* y se refiere a un día de excesos gustatorios antes de las privaciones de la Cuaresma. El "mardi gras" (martes grueso) francés y la "settimana grassa" (la semana grasa) italiana son versiones de la misma idea. Donde quiera que se celebre, el carnaval significa una repentina e inestricta licencia para el pueblo: una bacanal para los pobres y los oprimidos. En muchos lugares del sur de Europa, las élites locales o no participan, o lo hacen de una manera circunspecta debido al miedo del desorden o la persecución. La razón es que el orden normal del mundo está alterado, la moral subvertida, las jerarquías invertidas. Durante el carnaval los participantes llevan máscaras y, habiendo oscurecido sus identidades de esa manera, pierden el sentido de la vergüenza. Todo puede pasar. La celebración incluye con frecuencia mascaradas, travestismo, parodias controversiales y falsos juicios, inversiones del estatus, sátiras anticlericales, entretenimientos musicales, entre otros (Bloch, 1920; Cox, 1969; Gaignebet, 1974; Caro Baroja, 1984; Eco, 1984).

Para el sur de Europa, las celebraciones rurales han sido descritas brevemente con respecto a Italia por Silverman (1975), Galt (1973) y Filippucci (1992). Con respecto a Andalucía tenemos descripciones hechas por antropólogos como Gilmore (1975, 1986a), Rodríguez Becerra (1981, 1985), Almagro y otros (1990) y Checa (1992), entre otros. Galt sigue básicamente un acercamiento durkheimiano que percibe las festividades como un triunfo sobre las relaciones sociales "atomizadas" que promueve el mejoramiento de "la solidaridad comunitaria ritualizada". Trabajando en la comunidad estratificada en clases en Toscana, Silverman nota los aspectos anticlericales y de protesta de la celebración. De hecho, tratándose de un tiempo de acción de masas, el carnaval europeo siempre ha tenido poderosas implicaciones políticas. En algunos casos los gobernantes y las élites han apreciado el "escape" que significa la desinhibición general y el permitir que el proletariado ridiculice los símbolos de la autoridad. Mucho antes de que Mal Gluckman escribiera acerca de los rituales de la rebelión (1963), un abogado francés del siglo XVI refiriéndose al carnaval escribió: "It is sometimes expedient to allow the people to play

the fool and make merry, lest by holding them in with too great a rigor, we put them in despair" ["A veces es conveniente dejar que la gente haga el tonto y se divierta, no vaya a ser que conteniéndolos con demasiado rigor los llevemos a la desesperación"] (citado en inglés por Kertzer, 1988:144).

Esta visión refleja el dicho romano acerca del pan y el circo, y probablemente puede encontrársela en cualquier lugar en el que haya una aguda estratificación sociopolítica o desigualdad (Bercé, 1976). Sin embargo, a menudo más allá de la mera chabacanería y diversión, el carnaval latino ha tomado peligrosos matices políticos, amenazando el orden social mismo: "Carnaval fut aussi révolte" (Faure, 1978:92). Por ejemplo, en la ciudad francesa de Romans en 1580 (Le Roy Ladurie, 1979), el festival se hizo violento, enfrentando a los artesanos y la élite; muchos murieron. Francia tiene una larga historia de insurrecciones durante los carnavales, en las que las autoridades eran atacadas simbólicamente o de manera real (Kertzer, 1988: 146-50).

El Carnaval en Andalucía

Aunque esta colorida celebración se ha opacado en muchas áreas de la España peninsular, sus tradiciones se mantiene fuertemente en ciertas localidades, especialmente en Valencia y Andalucía. En la Andalucía urbana el carnaval ha permanecido sobre todo en Cádiz, a pesar de que ha sido atenuado bajo supervisión gubernamental (Checa, 1990: 67). También continuó en algunas villas pequeñas y en pueblos rurales al oeste de Andalucía, uno de los cuales es Fuentes de Andalucía, localizado en la campiña de la Provincia de Sevilla, entre Carmona y Ecija (1). En muchos de estos pequeños pueblos el festival ha continuado ante la prohibición del gobierno, por el desafío del pueblo –en sí una afirmación política– (Rodríguez Becerra, 1985: 118-119; Almagro et al., 1990:125-126).

Durante la celebración andaluza la gente de la villa se enmascara, desfila por las calles, se reúne en los bares, canta coplas de cotilleo o satíricas y representa parodias ensayadas, muchas de ellas escabrosas y cáusticas. En algunas villas hay también grupos organizados que representan minidramas que victimizan a los réprobos o ridiculizando a las autoridades. La cumbre de los carnavales andaluces, sin embargo, la constituyen probablemente las bandas musicales. Organizadas semanas antes del festival, estas bandas están dirigidas por un "maestro" o poeta, usualmente de origen obrero, y en los viejos tiempos frecuentemente analfabeto. Los trovadores, llamados "comparsas" en Cádiz y "murgas" en la campiña sevillana, se pasean por las calles tocando sus tambores, soplando sus cornetas y cantando sus tonadas (2). Manteniendo el tono agresivo del carnaval, las letras de las canciones son alternadamente satíricas, obscenas o infamatorias. Julian Pitt-Rivers ha llamado la atención sobre la falta de vergüenza del comportamiento carnavalesco donde "todo vale" (1971:176). Es un tiempo caótico que puede volverse vengativo: un tiempo para lo que la gente llama "los agravios", ofensas, agresiones. Estos "agravios" –insultos e indirectas– son el corazón del carnaval. Sin embargo, la mayoría de la gente disfruta del tono provocativo como de algo cosquilleante e inofensivo. Se considera condenable ofenderse; las personas que se molestan reciben burlas y son tenidos por malos perdedores.

Dada esta licencia beligerante, el festival ha servido para varios propósitos en Andalucía, uno de los cuales es la protesta política (Pitt-Rivers, 1971: 176). Muchas de las canciones atacan al gobierno, los sacerdotes y los ricos. Consecuentemente el carnaval ha coincidido con una lucha de clases abierta y con la violencia en el interior de las comunidades en España. Malefakis (1970), Mintz (1982) y Kaplan (1984) citan un número de instancias donde las festividades se han convertido en insurrección antes y después de la Segunda República. No es de extrañarse que tanto Primo de Rivera como Franco hayan prohibido la celebración como una amenaza para el orden público. De hecho la investigación histórica muestra que el Estado español ha considerado ilegal el carnaval o por lo menos lo ha limitado severamente desde 1586 (Rodríguez Becerra,1985: 119).

Sin embargo, el carnaval andaluz no es de ninguna manera únicamente un ritual de protesta política. Su energía agresiva se ha desarrollado en dos sentidos: verticalmente contra las autoridades y horizontalmente contra las ofensas al interior del grupo. En este último sentido el carnaval es culturalmente conservador tanto como radical políticamente (Gilmore, 1987: 108). Es importante en este aspecto el castigo a la conducta sexual impropia en una sociedad profundamente preocupada por el comportamiento adecuado: "The songs of *Carnaval* are recognized by some to have been the guardian of marital and pre-marital fidelity." ["Las canciones de *Carnaval* han sido reconocidas entre los guardianes de la fidelidad marital y premarital."] (Pitt-Rivers, 1971: 177).

En su estudio de las revoluciones en Andalucía, Juan Díaz del Moral (1969) cita muchas coplas revolucionarias recolectadas en la provincia de Córdoba a principios de siglo. Sin embargo, no llega a hacer un estudio sistemático del festival ni de sus implicaciones sociales. Uno de los mejores trabajos hasta el momento acerca del carnaval europeo es el de Julio Caro Baroja (1984). El estudio histórico y folclórico de Caro Baroja usa numerosos ejemplos de Andalucía, pero no considera los efectos políticos y sociales de las "ofensas" o de la chabacanería. En su libro de cuatrocientas páginas le dedica apenas unos cuantos párrafos a la lírica de las coplas, que son el verdadero corazón del carnaval andaluz. Trabajos más recientes como el de Almagro et alii (1990) y el de Checa corrigen esta falta, dando ejemplos de la lírica de coplas de Cádiz, Alcalá de los Gazules y Paterna de la Rivera. Sin embargo, se necesitan muchos estudios como éstos que cubran otras localidades.

Dada la falta de un estudio sistemático, uno podría sostener que los géneros expresivos de Andalucía no han recibido suficiente atención. Además de los trabajos antes mencionados, la lírica de las coplas se citan frecuentemente en estudios de rituales, pero a menudo no se publican para el placer y el análisis de académicos y legos. Una de las razones de esta falta es, por supuesto, que la festividad estuvo prohibida durante gran parte del presente siglo, conservándose sólo en algunos pueblos remotos. En consecuencia, solamente unos cuantos folclorista han tenido la oportunidad de observar la celebración de primera mano o de recolectar líricas de las coplas, especialmente durante el período de la dictadura. El carnaval estaba censurado en Grazalema, donde Pitt-Rivers trabajó a finales de los años 40, de manera que tenía que confiar en la memoria de sus informantes. Fuera de algunas descripciones coloridas de los eventos de 1806 en la ciudad

de Sevilla del diarista Blanco White (1972), la mayoría de reportes sobre el carnaval andaluz son reconstrucciones históricas. Bajo Franco, los académicos españoles tenían que cuidarse de lo que publicaban (3).

Con respecto a la provincia de Sevilla, José Aguilar ha descrito el carnaval durante la Segunda República (1982). González Troyano y otros han trazado un esquema de la historia del festival en la provincia de Cádiz (1983). Rodríguez Becerra (1981, 1985) ha resumido el festival andaluz contemporáneo. Evidentemente, el discurso verbal del carnaval andaluz de los últimos veinte años no ha sido estudiado adecuadamente: una de las principales faltas es un buen reporte histórico de los temas de las coplas y sus vicisitudes, expresadas por los poetas de la clase obrera quienes han sido los portavoces principales del carnaval en este siglo.

El Carnaval en Fuentes de Andalucía

Fuentes de Andalucía es un pueblo de cerca de 8.000 habitantes en el centro del valle del Guadalquivir. Allí el carnaval es considerado *la* celebración "popular" a diferencia de la Semana Santa y la Feria, que por décadas se han considerado elitistas. De hecho, los beligerantes "señoritos" locales solían evacuar el pueblo durante la semana de carnavales, dejando el centro para los pobres (Gilmore, 1975). (Sin embargo, desde 1980, la mayoría de las familias de la élite se han mudado de Fuentes). Los trabajadores y campesinos disfrazados desfilan desafiantemente por las dos avenidas principales, cantando canciones picantes, divertiéndose, imitando a los excéntricos y envolviéndose en riñas. Aunque proscrito por la ley en 1937 (prohibición que fue levantada en 1967), el festival continuó sin ser mitigado hasta el período de Franco. Las razones no son claras. Algunos dicen que el festival continuó gracias a que los bravos trabajadores de Fuentes de Andalucía desobedecieron las proscripciones. Otros dicen que el alcalde anterior de Fuentes de Andalucía, un extranjero algo tosco, coqueteaba con el festival para incomodar a sus rivales entre la élite local (Gilmore, 1988). Ocasionalmente la Guardia Civil intervenía, arrestando a los celebrantes y persiguiendo a los enmascarados por las calles; pero entonces la rebeldía proseguía en la cárcel, "con los guardias riendo contra su voluntad".

Históricamente las principales actividades son dos. Primero, hay un desfile descontrolado por las calles en que la gente acosa a los transeúntes con sugerencias groseras y desafíos verbales (los agravios). También hay un aumento de "velocidad social", con gente tirando, empujando, insultando y en algunos casos dándose golpecitos con varas de madera. Sin embargo, ha habido escasa violencia física de alguna magnitud, porque la gente esperaba este tipo de agresiones temperadas y nadie se consideraba ofendido. "Todo es por diversión", decían, "es el festival del cotilleo". Está muy mal visto reaccionar con enojo a un insulto o provocación. El mal humor es tabú. En segundo lugar se presentan las bandas musicales o murgas que desfilan por la ciudad denostando a los réprobos y en ocasiones castigando verbalmente a las autoridades. Hasta 1970 los cantantes eran siempre hombres de la clase obrera. Las mujeres casi nunca componían o cantaban canciones de carnaval, aunque las mujeres participaban como enmascaradas. Los disfraces con frecuencia se prestan al travestismo, especialmente para los hombres.

Las canciones de las murgas son de dos tipos. En primer lugar se dan las líricas que se burlan de la inmoralidad entre la comunidad de los pobres. Éstas satirizan a los licenciosos, la deshonestidad, la avaricia, la insubordinación femenina y otros comportamientos escandalosos que ofenden los valores populares (masculinos). En segundo lugar están las canciones políticas que atacan a los sacerdotes, los ricos y las autoridades, o que presentan una burla moderada respecto a estereotipos sociales como los solteros, solteronas y especialmente los "mayetes" locales o granjeros de clase media. Prohibidos bajo Franco, estos géneros picantes, sin embargo, se daban de forma subrepticia en los bares y alamedas. Más adelante daré algunos ejemplos de las canciones cantadas en Fuentes entre la década de 1920 y que han sido grabados más recientemente, en 1991. Ninguna de estas canciones tiene derechos de autor. Registro cada una de las canciones tal como aparecen en panfletos y volantes, incluyendo las faltas de ortografía, los "andalucismos" y otros solipsismos lingüísticos. He nombrado a los autores en las notas adjuntas. La mayoría de las fechas son aproximadas, basadas en cálculos de mis informantes.

1. «El Cheque» Queria Ser Torero» (from the 1920s). «El Cheque» era un maestro de Murga. Su oficio era de calero (hacia cal) en los olivares de Ecija.

Su Director «El Cheque»
quería ser torero
y viendo que no podía
tomó oficio de calero.
La otra tarde habló conmigo
que podía tener millones,
porque estuve contratado
pa' torear caracoles.
Y el que va tocando el bombo
es sabio por afición;
escribe en sus almanaques
eclipses de Luna y Sol.
Anuncia los terremotos
y dos tormentas muyr [sic] fuertes;
una de manteca Flandes
y otra de bellos calientes (4).

2. "Carta de Africa" (de 1931 o 1932). Esta demandante copla protesta contra la conducta en la guerra de Marruecos y contra la corrupción en los altos cargos.

Melilla, tres de enero;
querido amigo,
un favor de ti espero;
que no digas lo que escribo.
Hace tres dias me encuentro
en un hospital metido,
que defendiendo un convoy,
de un balazo, caí herido.
Los soldados, a montones,

mueren cuando entramos
en cualquier acción,
y aunque tenemos cañones,
no hay vergüenza ni valor.
Tambien en los campamentos
pasamos hambre y fatiga,
y aunque pasemos tormentos,
nada a mis padres lo digas.
No tenemos ropa ni comida;
la miseria nos come
y nos mata;
nos llevamos toda nuestra vida,
defendiendo minas,
granujas y piratas (5).

3. "Para Hacer Guerra al Comunismo" (1931 o 1932). Esta es uno de los géneros anticlericales más bien típicos en la época inicial de la República y ridiculiza las creencias tradicionales por estancadas.

Para hacer guerra
al comunismo
y en el siglo de las luces,
las mujeres en el pecho
llevan colgadas unas cruces.
Esos tiempos ya pasaron,
que eran de Carlos Tercero;
que la mujer en España
se meta por beaterio.
La culpa tienen los padres
y la tienen los maríos
que las mujeres en el pecho
se cuelguen los crucifijos (6).

4. "Saludo a la Casa del Pueblo" (probablemente de 1935 o 1936). Esta canción conmemora el pabellón de comercio socialista fundado algunos años antes. La murga debe haber desfilado frente a la Casa del Pueblo al cantar esta copla. Nótese que la canción específicamente revierte las usuales "malas" intenciones de los cantantes, dando alabanzas en vez de insultos.

Casa del Pueblo
te visitamos
y a tus obreros
vamos a saludar;
al Presidente
y la Directiva,
por ser la base
más principal.

Gran organismo
tiene este Centro,
todos sus miembros
contentos están,
porque le agrada
aquel impuesto,
que su Maestro
suele implantar.
Aqui no hay esquiroles
que protejan al burgués,
que son interventores
de la Escuela de Ferrer.
Nosotros elegimos su proceder,
y aunque seamos murguistas
todo el mal que profesamos,
es darle un ¡viva! al obrero
y ¡que mueren los traidores! (7).

5. "La Mujer como el Aceite" (de finales de la década de 1940). Después de la Guerra Civil, con la severa censura impuesta por Franco, los poetas se vieron forzados a poner de lado la política y volver a los temas culturales, especialmente canciones acerca de mujeres, la suegra, la moralidad sexual, etc. Este es un divertido ejemplo de la "Guerra entre los Sexos".

La mujer, como el aceite,
siempre quiere estar encima
y al hombre que lo consiente,
le hacen tragar la quina.
Y a todas horas encontraran
lo que el hombre suele mandar,
pues no acertamos
a comprender,
esa manía, esa manía,
de la mujer.
Si el marío sale,
es un callejero;
si se queda en la casa
es un casolero.
Hasta en el trabajo
que jacen de acuerdo
achucha el pa bajo
y ella hacia el techo (8).

6. "Un Severo Castigo" (Años 40). Este es un comentario de la violación de la moral sexual, posiblemente debido a las condiciones en el "Tiempo del Hambre", cuando la prostitución era un recurso para los desesperados.

Un severo castigo
las leyes imponen,
con la trata de blancas
y la corrupción de menores.
Es preciso que vigilen,
deber de la autoridad,
a esas «matronas» que viven
de ese comercial inmoral.
Aprovechan la ignorancia,
el lujo y la plata
sirven de cadena,
para poder deshojar
aquella blanca azucena.
Luego se van despreciadas
y arrojan al lupanar,
porque la sido violada
la hermosa virginidad.
No conocen la flor de pasion,
la semilla de toda virtud;
pero queda en su corazon,
con la ingratitud (9).

7. "Una Joven muy Bonita" (Años 50). Esta canción "picante" (sexualmente sugerente) comenta un matrimonio hecho por dinero en lugar de por amor (un tema universal que se encuentra frecuentemente en este período apolítico).

Una joven muy bonita
con un viejo se casó
por el afan del dinero
y pronto de ello s'arrepintió.
A una amiga le contaba
lo que penaba
de noche y día,
viendo tan aburrido
a su marido,
que una pasa parecía.
Por culpa de las pesetas
tengo un «pureta»
que no me sirve pa ná;
vaya al demonio
el dinero.
Yo lo que quiero de la vida
es disfrutar.
Maldito viejo,
no tiene mas que pellejo.
De noche cuendo

m'acuesto
tan solo
me da consejos (10).

8. "El Paro" (1965). Esta es una típica canción acerca del desempleo y la emigración, muy común en este período, pero que desaparece después de 1975, cuando la fuerte emigración extranjera estaba muy lejos de disminuir. Se nota que el tema de la pobreza y la desesperación todavía no muestra un tono político.

Nos han dicho unos ancianos
que el bisieto esta fatal
y si se tardan las lluvias
vamos que tener que emigrar.
Nos podemos ir a Brasil
al Cairo y al Canadá
a Mejico y a la Argentina
a Caraca o Bogotá.
Atencion, atencion
me decia mi mujer
una dia que fui a almozar
y no llevaba parnel.
Parado, parado,
aqui en Fuentes estoy
sin un botón.
Si nos vamos a Barcelona
la cosa esta alli fatal
las fabricas estan cerradas
y en Alemania esta igual.
Yo no puedo vivir así
pasando muy malos ratos
vamos que tener que colgar
las quija de un garabato (11).

9. "Desde que me casé" (1968). Una típica canción acerca de la fiera suegra, un estereotipo andaluz, que con frecuencia toma la forma de un "dragón" o animal venenoso. El género de la suegra se mantiene en todos los períodos sin decaer.

Desde de me case
me metí a esbravador
y a mi suegra voy a domar,
porque es un bicho fiero.
Yo le he comprado un cajón
y en el la voy a meter,
y lo mismo que a un jurón
le voy a echar de comer,
porque a ver si así
la puedo amansar,

porque ayer la vi
que me iba arañar.
Le compre un vestido a la moda
y la pelo a lo garzón,
pa'que no me conozca
y me quite de encima
pa'que me tiene muy malos ratos
que se tiende panza arriba
y araña como los gatos (12).

10. "Todas las Suegras" (1971). Similar a la anterior, con un contenido ligeramente más malicioso.

Todas las suegras del mundo
son igual de condiciones
yo peleo con la mia,
hay que ver como se pone.
Me echa de su casa
cuarenta veces por día;
la buena por la mas mala
son todas de caballería.
Yo le quiero echar los polvos
de esos de la avioneta;
mi suegra es una lagarta
que ni los polvos la quema.
Por eso hace muchos años
la tengo apunta al Ocaso
creyendo que se moría;
todavia lo estoy pagando.
El dia que ella su muera,
veremos cuando va a ser,
mas ganas tengo de verla
en el cochecito lerén (13).

11. "Los Cucus Viejos" (1972). Típica de la burla temperada sobre los solteros, esta canción menciona a algunos de los hombres mayores que permanecían solteros por sus apodos. Un blanco constante, la soltería continúa siendo denostada en bromas y en rimas.

Un bando de cucus viejos
que hay en esta poblacion
no le dan producto a España,
no le dan producto a España, no, no,
y ahora dirmos quienes son:
ustedes perdonarán
si es que algunos estan presentes.
Segun explica esta copla
esto es pa los mozos viejos

que seguro hay mas de viente.
Jose El de la Loba
si su primo El Boquino,
Pepe El de lo Mirla
y varios amigos,
Francisco El Cuerbo y nieto,
Cubertista y El Trompeta.
Le diremos un destino,
si al que no se queda
otro con Cristobal Sicundino (14).

12. "El Día Dos de Diciembre" (1981). Ahora estamos en la etapa de liberación post-Franco y apreciamos el regreso de temas abiertamente políticos. Esta canción refleja una nueva conciencia política que surgió sólo después de 1978: el regionalismo andaluz. Esta canción comenta el referéndum andaluz de Febrero de 1982, expresando un fuerte sentimiento de nacionalismo andaluz que desde entonces ha disminuido.

El dia dos de diciembre
en Sevilla nos juntamos
a pedir a autonomía
que tanto necesitamos.
El gobierno de Suarez
nos niega nuestra alegría.
A todos los andaluces
que pedimos autonomía
y nosotros os decimos
con el corazon en la mano
si no vale pa gobierno
que se reganche de cabo
que se deje ya de cuento
y hable con claridad.
El presidente Suarez
porque no sabe mandar
para los ricos muy bueno
por las promesas que hace
sin embargo los obreros
nos moriremos de hambre (15).

13. "Los Palmitos" (1991). Esta tonada fue compuesta por un poeta durante el tiempo de la Guerra del Golfo Pérsico y cantada por enmascarados vestidos de palmitos. Este tipo de canción reflejaba una creciente preocupación por eventos internacionales, a veces ni siquiera relacionados remotamente con Andalucía o España: una "apertura" de Andalucía a las noticias a nivel mundial.

Los palmitos de mi pueblo
cada vez tienen mas fama
si buenos estan en el campo

mas bueno estan en la cama.
Entre pencas y forraje,
salta la felicidad.
Ay, que higa tan hermosa,
dice el mozo a la moza,
pa, para, para, para.
Esta murga aqui presente
le dice al senor Serra:
Manda palmitos al moro
A ver si acaba la guerra.
Que nuestros pobres soldaos
Estan tos mu asustaos
Por curpita de ese moro
que esta loco y amargo (16).

14. "Una Noche a la Discoteca" (1991). Esta canción y la siguiente muestran un tema erótico nuevo y extraño en el carnaval de Fuentes. Especialmente importante es la burla acerca de las perversiones sexuales y la experimentación, en particular la penetración anal, tanto heterosexual como homosexual (más sobre este tema a continuación).

Fuimos una noche a la discoteca
y alli vimos algo que nos asombró,
y si no lo veo nunca me lo creo
que de esa manera se haga el amor.
Resulta que el tio tenia a la parienta
cabeza pa bajo junto a la pared,
y se maneaba mas que una tartana
en la carretera del paso a nivel.
Casi seguro le puso el culo
po que no cague lo menos en un mes (17).

15. "La Rubia Travestí" (1991). Esta es una canción acerca de "engaño" homosexual y violación, un tema común en los "postmodernos" años 90, que refleja una nueva conciencia de las posibilidades sexuales y la confusión de identidad sexual en un mundo de cambios sociales acelerados.

La murga Los Raspanduri
ahora le paso a contar
lo que le paso a este
un dia de carnaval.
Cuando tocaba la caja
una rubia le pregunto
quieres venirte a mi casa?
Que vamos a hacer el amor.
Y este que esta mas falto
que el camello Mahome,
salto la caja y la ropa

y con la rubia se fue.
Cuando paso media hora
este ya estaba escamao
cuando metio la mano
el pobre queo asombrao,
y cuando sintio aquello
tan grande entre sus manos
el se levanto la falda
y vio el peazo de aparato.
Entonces salio corriendo
con gracia y con disimulo
y la entrecogio la rubia
y se hinco por culo
y cuando pudo escapar
de la rubia travestí,
estaba mas escocio
estaba mas escocio
que el culo de Bibí (18).

Sumario: Evolución y Permanencia

Las canciones de Carnaval han mantenido bastante la misma *forma* desde el siglo XIX hasta el presente, pero su contenido muestra algunos ciclos interesantes aproximadamente en los últimos quince años. Los temas políticos han alcanzado un apogeo en la Segunda República; debido a la censura la política desapareció luego, durante la dictadura, para reaparecer brevemente a principios de los años 80, especialmente en la forma del regionalismo andaluz. Después de ese período, el tema de protesta política disminuye en la presente era de hedonismo postcomunista que surgió con el "boom" económico de finales de los 80. Incluso se puede trazar un cambio en los temas recientemente: se da un alejamiento de los problemas de política doméstica, de las confrontaciones entre ricos y pobres de la era de Franco, hacia típicos más generalizados como el travestismo, curiosos eventos mundiales, personalidades televisivas, la liberación sexual y la homosexualidad. La gente de Fuentes decía en 1991 que las canciones del carnaval eran "más suaves" y con "menos picardía" que antes (Gilmore, 1993). También se podría decir que los temas son más "modernos", en el sentido de que muestran la influencia de la televisión masiva y el cine y están menos ligados a cuestiones locales.

Sin embargo, algunos de los antiguos temas permanecen, por ejemplo, la batalla de los sexos, especialmente los horrores de las suegras andaluzas. La copla de carnaval es la "vox populi" de Andalucía; en tanto la opinión popular varía, varían también las coplas. Se podría esperar un crecimiento y evolución continuos que reflejen cambios más amplios en la sociedad entera, en tanto que Andalucía se abre cada vez más a las influencias del mundo exterior y que la conciencia política evoluciona. A pesar del llamado "fin de las ideologías", los poetas de Fuentes de Andalucía no tienen problemas en encontrar temas que diviertan y entretengan a toda la población. Una diferencia mayor hoy en día

es que estos temas serían comprensibles también para gente de Inglaterra, Francia, EE.UU. o cualquier país postindustrial, lo que probablemente refleja una homogeneización de la cultura mundial y un decaimiento de la imaginación regional en todas partes. La forma de la expresión carnavalesca, el conjunto del ritual, permanece constante en buena medida; sin embargo, moderniza sus contenidos, mostrando el movimiento de la sociedad andaluza.

Sexualidad y Liberación

Sin embargo, el surgimiento reciente del interés por la penetración anal en el carnaval de Fuentes necesita una explicación. Hay muchas interpretaciones psicológicas acerca de las bromas sobre la violación homosexual; la mayoría están relacionadas a experiencias de la primera infancia y las consiguientes inseguridades de la sexualidad masculina. En el mundo hispanohablante, el trabajo de Ingham en México (1986:60-61) y mi propio trabajo acerca de la formación de la identidad sexual masculina (Gilmore, 1986b; Gilmore y Uhl, 1987) pueden citarse en este contexto. Brandes (1980) añade un ángulo político útil, arguyendo que los miedos masculinos a la penetración anal se vinculan a una sensación de vulnerabilidad política que ha prevalecido en la clase obrera de Andalucía por tantos años. Ocurre también en muchos otros contextos nacionales, por ejemplo, entre los adolescentes de Turquía (Dundes et al., 1972; Delaney, 1991:50), y según recuerdo de mi propia experiencia, también en Nueva York. No tengo espacio aquí para elaborar una interpretación psicológica de lo que parece ser un escrúpulo masculino virtualmente ubicuo. Lo importante no es el constante origen psicodinámico, sino la variable: una *creciente* preocupación por la sodomía en la atmósfera liberal de la Andalucía post-Franco. De hecho, el reciente interés en este tema parece estar en contra de las interpretaciones freudianas estándar de la comedia y el chiste, dado que el grado de opresión moral y política ha disminuido, no aumentado, en España; el miedo a la persecución y la explotación ha decrecido. Solamente haré algunas sugerencias de por qué hay una mayor preocupación acerca del sexo "por detrás" en la Andalucía contemporánea.

Las interpretaciones psicológicas de ansiedad sexual se basan usualmente en el principio de dualidad emocional o *ambivalencia*. Las fantasías homosexuales revelan con frecuencia tanto un deseo como un miedo. Si la represión desaparece súbitamente y "todo es posible", como sucede tan violentamente en Andalucía desde 1980, los deseos escondidos pueden convertirse en menos controlables de una manera dramática, menos accesibles a la conciencia. En tanto que la represión cae, las fantasías ocultas pueden surgir hacia la superficie. Después de todo, el carnaval es el tiempo de la perdida del control, sobre todo en las multitudes. Como dice Parker (1991:144) en su estudio magistral sobre el carnaval brasilero, el carnaval es la época para "perder el dominio sobre el propio cuerpo y unirse a los cuerpos de otros" ("losing mastery over one's body and merging with the bodies of others"). Así el travestismo del carnaval contiene un nuevo peligro: el redescubrimiento de la propia bisexualidad. El objeto del temor ahora puede encontrarse en el interior: el polimorfo perverso "yo". En palabras de Checa (1992:68), "la copla de carnaval es una terapia colectiva para alcanzar bienestar".

Observaciones Finales: Carnaval y Género Sexual

Finalmente, existe la cuestión de la diferencia de roles entre los sexos: por qué las mujeres todavía se contienen de escribir coplas carnavalescas o de cantarlas en público. Como el lector habrá notado, un área que muestra una gran inercia es el sexo de los roles de liderazgo. Anteriormente, todos los miembros de la banda, todos los poetas y la mayoría de los enmascarados eran hombres. Ninguno de estos patrones muestra grandes cambios. Todavía no hay cantantes mujeres ni compositoras, aunque las mujeres se disfrazan casi tanto como los hombres para desfilar por las calles. En 1991 todas las canciones fueron compuestas por hombres y cantadas por un grupo masculino. La participación femenina fue la misma que antes: como enmascaradas decorativas y audiencia pasiva. Las mujeres se abstienen de tomar parte en la construcción del discurso público del carnaval. Como ha mostrado Bordieu (1977, 1982), apropiarse del poder a través del discurso público requiere adquirir el poder para dirigir una audiencia. ¿Por qué no entonces oradoras? ¿Por qué no canciones acerca del rol de las mujeres en la nueva España? ¿Están contentas las andaluzas con su rol pasivo en el carnaval?

Es necesario poner esta abstención femenina en perspectiva. Las mujeres andaluzas no tienen reparos en entrar en la arena política. Recuérdese que la nueva alcalde de Fuenmayor es una mujer. Estas mujeres están obteniendo poder real, no simplemente símbolos del poder. Nótese también la ruptura de la segregación sexual: mujeres jóvenes entran en bares, andan por las calles hasta la madrugada. Muchachas en minifaldas toman junto a los muchachos en cafés y tabernas. La abstención femenina en la expresión carnavalesca necesita alguna otra explicación. Hice muchas preguntas sobre esta cuestión, pensando que podría ofrecer una clave para la autopercepción en la nueva España. Las andaluzas hablan con frecuencia de su nueva libertad e igualdad, a veces con mucha convicción. Sin embargo las mujeres de la zona permanecen prácticamente invisibles en los roles de liderazgo en el carnaval, la cumbre comunal del año. En febrero de 1991 busqué respuestas entre mujeres jóvenes y viejas.

Las mujeres articulaban sus respuestas en términos de "sentimientos" antes que en términos políticos. Respondían diciendo que las mujeres no se divierten cantando canciones ofensivas en público. Cuando se les pedía que explicaran más, confesaban que los roles de liderazgo en el carnaval conllevan una comicidad que implica la burla de uno mismo; involucran una bufonería que parece ser incompatible con una feminidad andaluza específica. "Sólo un hombre puede hacer el tonto de esa manera en público", decían. Parece que las mujeres están satisfechas con que los hombres sean los actores de un espectáculo burlesco masculino que ellas disfrutan como observadoras pasivas. Sin embargo, es inherente a sus argumentos la necesidad de retener tenazmente una auto-imagen femenina que se ve amenazada por la indignidad pública, por hacer "payasadas". La parodia pública todavía es incompatible con la imagen andaluza de lo que constituye la feminidad, mientras que para los hombres las payasadas ritualizadas siempre han sido permisibles, como lo han sido la bebida, el juego, las parrandas, las juergas y la parodia sexual periódicamente, todo parte de un antiguo doble estándar que constituye la conciencia histórica andaluza.

Notas

(1) La investigación en Fuentes tuvo lugar en 1972-73, 1977, 1980 y 1991. El trabajo de campo en Andalucía fue apoyado por generosas becas de las siguientes agencias de los Estados Unidos: El Instituto Nacional de Salud Mental, la Fundación Nacional de Ciencia, la Fundación Wenner-Gren, la Fundación H.F.Guggenheim, el Consejo para el Intercambio Internacional de Académicos, el fondo Nacional para las Humanidades, la Sociedad Filosófica Americana, y en España: el Programa para la Cooperación Cultural entre el Ministerio de Cultura Español y las Universidades de los Estados Unidos. Además, quiero agradecer a los profesores Salvador Rodríguez Becerra, Isidoro Moreno Navarro y Alfredo Jiménez Núñez, quienes amablemente me extendieron una mano de amistad mientras estuve en su país. Agradezco también a la gente del pueblo que tan generosamente me ayudó: Antonio Milla, Francisco Fernández, Manoleta Fernández, José María Conde Moreno, Antonio Siria, María-Aurora Martín Ruano, José María Lora Sánchez, Ramón López Morillo, y tantos otros que son demasiados para nombrar.

(2) En Fuentes los informantes reportaron dos clases de murga: estudiantiles y chirigotas. Los primeros, que se han extinguido, eran "serios" grupos que cantaban romances, homilías y temas sentimentales; los últimos eran cómicos y "picantes". Aquí trato del tipo chirigota.

(3) Respecto al pensamiento político en la música popular en general, por ejemplo el flamenco, en los primeros años de este siglo debe consultarse el excelente estudio de Ortiz Nuevo (1985).

(4) Author unknown; recorded from memory. My thanks to Francisco Fernández for help in recovering this and other lyrics.

(5) The copla probably describes the disaster at Annual (1921). The author is unknown, but the murga was led by Pepe Mangarra.

(6) Supposedly written by «Micaelo» who was a councilman (alguacil del ayuntamiento) in 1931. I could get no further information.

(7) Author unknown. This song openly implies wrongdoing by a local «esquirol», who is unnamed but must have been obvious to all townspeople. Many such songs indicted «class traitors» during the Second Republic.

(8) Composed by «Juanillo El Gato» (1913-1990), the most famous of the maestros of Fuentes.

(9) Composed by Luis «El de la Gamerita».

(10) Composed by «Marin», and sung by Juanillo El Gato.

(11) Composed by Francisco Caro «El Quico».

(12) Composed by «Juanillo El Gato».

(13) Composed by Marcelino Lora.

(14) Composed by «Juanillo El Gato». Each man named is well known as a defiant bachelor, especially the last named, Cristobal Sicundino. It is considered

acceptable to name vitcims by nickname in coplas, but not by surname, although the use of nickname is sometimes more irritating to the person publicly mocked.

(15) Composed by «Los Andaluces».

(16) Composed by Ramon Lopez Morillo.

(17) Composed by «Los Raspandurri».

(18) Composed by «Los Raspandurri». Bibi of course is a television drag-queen.

Bibliografía

Aguilar, J.: *Los Carnavales y la Murga Sevillana de los Años 30.* Ayuntamiento de Sevilla. Sevilla, 1983.

Almagro Sánchez, R. et al.: «Los carnavales en nuestros pueblos: Alcalá de los Gazules y Paterna de Rivera». *El Folk-Lore Andaluz*, 5. 1990. págs. 121-144.

Bercé, Y.-M.: *Fête et Révolution: Des Mentalités Populaires du XVI au XVIIIe Siècles.* Hachette. Paris, 1986.

Blanco White, G.: *Cartas de España.* Alianza. Madrid, 1972.

Bloch, J.-R.: *Carnaval Est Mort: Premiers Essais pour Mieux Comprendre Mon Temps.* Hachette. Paris, 1920.

Bourdieu, P.: *Outline of a Theory of Practice.* Transl. R. Nice. Cambridge Univ. Press. Cambridge, 1977.

—— «The economics of linguistic exchanges». *Social Science Information,* 16. 1982. págs. 645-668.

Brandes, S.H.: *Metaphors of Masculinity.* Univ. of Penna. Press. Philadelphia, 1980.

Caro Baroja, J.: *El Carnaval: Análisis Histórico-Cultural.* Taurus. Madrid, 1984.

Checa, F.: «El humor andaluz: ¿identidad de un pueblo?» *El Folk-Lore Andaluz,* 8. 1992. págs. 55-84.

Cox, H.: *The Feast of Fools.* MA:Harvard University Press. Cambridge, 1969.

Delaney, C.: *The Seed and the Soil: Gender and Cosmology in Turkish Village Society.* Univ. of California Press. Berkeley, 1991.

Dundes, Alan, J. Leach and B. Özkök: «The strategy of Turkish dueling rhymes». In *Directions in Sociolinguistics,* ed. J. Gumperz and D. Hymes. Holt, Rinehart, Winston. New York, 1972.

Díaz del Moral, J.: *Historia de las Agitaciones Campesinas Andaluzas. Córdoba.* Alianza. Madrid, 1969.

Eco, U.: «Frames of comic freedom». In *Carnival!*, ed. by Thomas Sebeok. Mouton. New York, 1984.

Faure, A.: *Paris Carême-Prenant: Du Carnaval a Paris au XIXe Siécle.* Hachette. Paris, 1978.

Filippucci, P.: «Tradition in action: the carnevale of Bassano, 1824-1989». *Mediterranean Studies,* 2. 1992. págs. 54-66.

Gaignebet, Ch.: *Le Carnaval.* Presses Universitaires. Paris, 1974.

Galt, A.H.: «Carnival on the Island of Pantilleria». *Ethnology,* 12. 1973. págs. 325-339.

Gilmore, D.D.: «Carnival in Fuenmayor: class conflict and social cohesion in an Andalusian town». *Journal of Anthropological Research,* 31. 1975. págs. 331-349.

—— «Les fonctions sociales du carnaval en Andalousie rurale, 1936-1975». *Meridies* (Paris) 4. 1986. págs. 589-618.

—— «Mother-Son Intimacy and the Dual Image of Woman in Andalusia». *Ethos,* 14. 1986. págs. 227-251.

—— *Aggression and Community.* New Haven: Yale Univ. Press. (Versión Castellano en Prensa, Granada: Ángel Ganivet, 1994) 1987.

—— «Politics and ritual: fifty years of Andalusian carnival». *Iberian Studies,* 17. 1988. págs. 34-49.

—— «The democratization of ritual: Andalusian carnival after Franco». *Anthropological Quarterly*, 66. 1993. págs. 37-47.

Gilmore, D.D. and Uhl, S.: «Further Notes on Andalusian Machismo». *Journal of Psychoanalytic Anthropology,* 10. 1986. págs. 341-360.

Gluckman, M.: *Order and Rebellion in Tribal Africa.* Cohen and West. London, 1963.

González Troyano, A. et al.: *Carnaval en Cádiz.* Ayuntamiento de Cádiz. Cádiz, 1983.

Ingham, John: *Mary, Michael, and Lucifer*. Univ. of Texas Press. Austin, 1991.

Kaplan, T.: «Civic rituals and patterns of resistance in Barcelona, 1890-1930». In *The Power of the Past,* ed. by Pat Thane et al. Cambridge Univ. Press. Cambridge, 1984.

Kertzer, D.I.: *Ritual, Politics, and Power*. Yale Univ. Press. New Haven, 1988.

LeRoy Ladurie, E.: *Carnival in Romans. George Braziller.* New York, 1979.

Malefakis, E.: *Agrarian Reform and Peasant Revolt in Spain.* Yale Univ. Press. New Haven, 1970.

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

Ortiz Nuevo, J.L.: *Pensamiento Político en el Cante Flamenco.* Biblioteca de la Cultura Andaluza. Sevilla, 1985.

Parker, R.: *Bodies, Pleasures, and Passions: Sexual Culture in Contemporary Brazil.* Beacon Press. Boston, 1991.

Pitt-Rivers, J.A.: *The People of the Sierra.* Univ. of Chicago Press. Chicago, 1971.

Rodríguez Becerra, S.: «Cultura Popular y Fiestas». En *Los Andaluces* (Drain y otros), Istmo. Madrid, 1981.

—— *Las Fiestas de Andalucía*. Biblioteca de la Cultura Andaluza. Sevilla, 1985.

Silverman, S.: *Three Bells of Civilization.* Columbia Univ. Press. New York, 1975.

Demófilo, Revista de cultura tradicional, núm. 13 (1994)

FIESTAS, TURISMO E IDENTIDAD EN ZAHARA DE LOS ATUNES (*)

Antonio Miguel NOGUÉS PEDREGAL
Antropólogo

Introducción

Este artículo analiza el proceso de identificación entre los habitantes de Zahara de los Atunes a través del análisis de algunas fiestas locales tales como la Castañá, el Carnaval y la Feria. Como hipótesis de trabajo entiendo que el surgimiento de un sentimiento de identidad nace como una reacción frente al creciente turismo que llega a la localidad. Para ello analizo las manifestaciones culturales que considero más representativas de dicho proceso de identidad.

El principal problema que encaran los estudios socio-culturales sobre turismo es discernir qué efectos se deben a este fenómeno y cuáles son consecuencia de otros procesos de cambio. Y Zahara y este estudio no iban a ser menos. Pese a tener una población turística total durante la temporada estival de 21.188 personas y una población de derecho de 1.183 (1991) (Nogués, 1991:41), es complejo distinguir entre los procesos de modernización achacables al turismo y aquellos causados por otros procesos.

Una de las líneas más estudiadas en relación con el tema que nos ocupa se centra en el análisis e investigación de las distintas capacidades de carga de un determinado espacio turístico y, más concretamente, de la denominada capacidad de carga social *(social carrying capacity)*. Esta refiere la cantidad de visitantes que puede soportar (en el sentido de recibir) un destino turístico antes de que sea socialmente inhabitable o provoque un ambiente hostil tanto para los anfitriones como para los huéspedes. Los índices de irritación de Doxey (Mathieson y Wall, 1982:138), que basculan desde la euforia hasta el antagonismo, son a veces utilizados por los investigadores. Otros métodos, fundamentados en las encuestas casi exclusivamente, pretenden cuantificar y medir los niveles de conformidad o disconformidad de los nativos para con la población visitante. Mas personalmente me siento incómodo con esta técnica por dos razones fundamentales: 1) parten de una premisa errónea al no plantearse si los nativos entrevistados son o no son conscientes de sus actitudes, y 2) consideran al sistema social como una mera suma de comportamientos olvidando algo tan elemental como la interacción y los cambios comportamentales de ella derivada (Nogués, 1995).

(*) Este estudio es parte del trabajo llevado a cabo entre febrero de 1991 y enero de 1993. Dicha investigación fue subvencionada por la Comisión de Etnología de la Junta de Andalucía durante las campañas de 1991 y 1992.

Visto lo anterior, y si deseamos analizar la multitud de conexiones entre turismo y cultura, hemos de acometer estudios específicos de carácter cualitativo sobre las modificaciones que alteran las manifestaciones culturales de las sociedades anfitrionas. Este trabajo es una indagación a este respecto.

Una de las primera alusiones al turismo como factor influyente en las tradiciones andaluzas caracteriza a éste como «una forma de manipulación del ritual» en cuanto que capital simbólico del pueblo y su cultura (Briones, 1983:10). Más recientemente, y relacionado entre otros factores con el auge turístico de la zona, Provansal habla de las fiestas de la Virgen del Mar (Cabo de Gata) y de la «imagen corregida y folklorizada que surge de esta interacción» entre veraneantes y anfitriones (1993:51). Si bien esta autora no reconoce, al menos explícitamente, en el creciente «sentimiento de singularidad y de pertenencia común» una reacción frente a la invasión del espacio festivo por parte de los turistas. El caso de Zahara de los Atunes es distinto, aunque también pudiera deberse al enfoque utilizado por mí en su análisis.

Fiestas

Básicamente, parto de la apreciación más general de Boissevain cuando escribe refiriéndose al impacto del turismo en al área mediterránea que

> «El mayor peso del trabajo y la afluencia de forasteros ha reducido la interacción entre los habitantes locales. Los que tienen más de treinta años están demasiado preocupados de sus agotadores trabajos para mantener relaciones sociales. Los más jóvenes usan de su mayor energía después para comunicarse con los turistas. La presión del trabajo también ha alterado los patrones tradicionales del ocio estival. Los que están involucrados en el turismo no tienen tiempo para comidas familiares, siestas, salidas al mar, excursiones de pesca y charlas al fresco de la noche. Todo ello fue un tiempo componente importante del "estilo de vida Mediterráneo"» (1982:56).

Con esta larga, pero significativa cita, Boissevain resume el impacto cultural que el turismo tiene sobre muchas comunidades costeras. La hipótesis básica a demostrar es que el turismo está cambiando la forma de vida mediterránea y, que por tanto, modifica el significado de las fiestas y su calendario.

En Zahara, al igual que en la mayoría de los espacios turísticos andaluces, todo el mundo está ocupado en verano. La cercanía de la *temporada* trae de cabeza al pueblo. Quizá sea esta la razón por la que los mayores afirman que «la gente no se ayuda como antes; hoy en día todos barremos para casa» me comentaba un informante. Pese a este sentimiento general de insolidaridad, he recogido algunas manifestaciones comunales que pueden ser entendidas como una primera reacción contra la masificación del turismo en la aldea. Dado el incipiente estadío del turismo residencial, los signos de una creciente irritación comienzan a surgir soterradamente, principalmente debido a que la interacción anfitrión-huésped parece no estar normalizada todavía.

Me gustaría ahondar en esta idea. Si conceptualizamos *institucionalización* como

el proceso generado por la imposición de reglas administrativas que ordenan y regularizan las manifestaciones populares, podríamos clasificar algunas expresiones culturales en Zahara. Y si entendemos que el turismo es una industria que tiende a globalizar y ritualizar la cultura, sería posible analizar cuál es el impacto del turismo en las manifestaciones culturales por su grado de institucionalización, y por lo tanto, sobre la identidad cultural general de la sociedad anfitriona.

Varios estudios han apuntado la reciente revitalización de las celebraciones públicas tanto en las naciones postindustriales como en las de en vías de desarrollo. Ya las primeras llamadas de atención sobre el fenómeno apuntan la necesidad de una explicación antropológica para el mismo.

> «Sorprende contemplar –apunta Rodríguez Becerra– cómo en momentos en que los porcentajes de urbanización alcanzan cotas que hacen disminuir sensiblemente a la población rural, fenómenos fundamentalmente rurales y de ciudades no industrializadas, tales como ferias, fiestas y romerías, no sólo no vayan desapareciendo paulatinamente hasta su extinción, sino que, por el contrario, permanezcan, se robustezcan e incluso surjan otros nuevos» (1978:915).

La mayoría de estos estudios señalan como factores principales de esta *renovación* de rituales la progresiva secularización de la sociedad, la industrialización, la racionalización de la producción y los medios de comunicación entre otros (1). Aunque de hecho pueden existir muchas circunstancias que hayan afectado las actitudes comunales, el declive de la política de modernización parece ser el modelo más razonable:

> «Una preocupación por un nuevo concepto, el de"calidad de vida", emergió [durante los años 70]. Como consecuencia de este resurgimiento, el "tradicional" modo de vida rural centrado en la comunidad, abandonado por la búsqueda de la modernización, comenzó a ser redescubierto e idealizado, junto con un interés en el medio ambiente, comida natural y, por supuesto, rituales tradicionales» (Boissevain, 1992:10)

Las colaboraciones a *Revitalizing European Rituals*, especialmente aquellas centradas en el sur de Europa, subrayan el regreso de los emigrantes como factor principal en el proceso de revitalización. No obstante, en el caso de Zahara no puedo considerar el retorno de la emigración como variable explicativa. La emigración en Zahara no ha sido ni cuantitativa ni cualitativamente significativa. Queda claro en el trabajo de campo que no hay una clara conexión entre el declive de las fiestas tradicionales en los 60 y el flujo migratorio de ese período. Más aún, en Zahara la *edad dorada* de las festividades coincide con dicha época; si bien, pudo deberse casi con toda seguridad a la fuerte personalidad y dedicación del párroco.

Sea como fuere, durante la siguiente década desaparecieron todas las festividades religiosas. Las reformas litúrgicas del Concilio Vaticano II generaron un nuevo y más sobrio concepto de religiosidad. Los franciscanos O.F.M., que impusieron esta tendencia en Zahara, no dudaron en eliminar las festividades populares y quitar de la iglesia ornamentos e imágenes.

Tras la muerte de Franco, no obstante, se produjo un giro importante de aquellas celebraciones relacionadas con el sentimiento general de democracia y búsqueda de identidad. Pero, en Zahara, en vez de emigrantes retornados tenemos turistas buscando autenticidad y administraciones locales conscientes de esta fuente de ingresos. Independientemente de los motivos de las instituciones, la gente actuó y ritualizó espontáneamente el significado de la celebración, permitiéndonos a los antropólogos leer las reacciones de los anfitriones frente a los otros.

¿Se convierte una fiesta en algo diferente dependiendo del grado de institucionalización a la que ha sido sometida? ¿Cuánto reafirma una celebración el sentimiento de identidad? Analicemos tres ejemplos, cada uno de ellos relacionado con una forma distinta de renovación, y comparémoslos posteriormente.

La Castañá

Esta celebración es una *invención*; es decir, es una celebración completamente nueva, organizada por primera vez en noviembre de 1990 por la recién creada Asociación de Vecinos «El Palacio». No es ni una fiesta commemorativa ni una celebración religiosa a pesar de tener lugar el 2 de noviembre. Es una celebración principalmente para nativos (*insiders* en términos de Boissevain), entendiendo por este término «lo que podemos llamar la comunidad nuclear –sus residentes permanentes–. Esto excluye a los emigrantes de vacaciones, los visitantes de poblaciones cercanas y turistas, sean nacionales o extranjeros, y aquellos que vengan de cualquier otro sitio» (Boissevain, 1992:12).

La *Castañá* está financiada totalmente por la Asociación de Vecinos la cual compra las castañas, los refrescos, y el vino fino. Otros vecinos proporcionan el carbón, los mostradores y el vino dulce, y la escuela, que contribuye con el patio del colegio.

Desde este punto de vista la *Castañá* puede definirse como una comida comunitaria, en la que todo el mundo puede encontrarse. Personalmente he estado en dicha celebración dos veces, y siempre he sido el único extraño *(outsider)*. Allí poco se puede hacer, excepto comer castañas asadas y hablar o criticar con los vecinos. Sin embargo, no todo el mundo se reúne en la *Castañá*. Las familias más acomodadas, incluso aquellas que han contribuido con el carbón o los mostradores, no están presentes. A pesar de ésto, la directiva de la Asociación sigue afirmando que «nosotros creamos la *Castañá* para unir más a la gente».

El Carnaval

Esta celebración sí puede considerarse como una *revitalización* propiamente dicha. En Zahara se dice que el Carnaval es «único», «el mejor», «la fiesta principal de Zahara». Para los mayores, el Carnaval antiguo, a pesar de la prohibición o precisamente por ella, era «más divertido», «más intenso», o simplemente «mucho mejor», esto es, implicaba más juego (2). Sin olvidar ni la conclusión de Ricoeur («la más extrema apertura corresponde al lenguaje en fiesta») ni el dicho de Valle-Inclán («las cosas no

son como son, sino como se recuerdan»), el contraste entre estos adjetivos y los anteriores es ilustrativo en sí mismo. Por un lado por el énfasis en la existencia de una clara división entre el pasado y el presente. Por el otro, por la diferencia comparativa en el grado de regocijo.

Aparte de esta puntillosa apreciación, en Zahara –al igual que en el resto del Estado– también podemos diferenciar dos períodos en cuanto a la celebración del Carnaval: 1) bajo la censura del régimen de Franco, y 2) con la llegada de la democracia y su financiación de fiestas locales.

La idea clásica de *panes et circus* encaja perfectamente en la política institucional de Andalucía. El esplendor y la magnificencia de las celebraciones son, sin duda alguna, el mejor panel electoral. Y en Zahara, sus habitantes, son bastante consciente de esto cuando en su chirigota apuntan:

> «Que no te necesitamos [aludiendo al alcalde de Barbate], que no queremos nada [los premios y ornamentos de la fiesta]. Que no necesitamos tu dinero para convencernos» (Carnaval, 1992).

Desde que las elecciones se convirtieron en una razón poderosa para el fomento de actividades y manifestaciones culturales, los elementos joviales ('de juego') y jocosos del Carnaval antiguo se vieron encajonados en cabalgatas rígidas y ritualizadas.

> «Todo ha cambiado –me comentaba una mujer de 50 años–, ahora ya no es como antes; ahora todos tenemos que ir en fila o en una ridícula carroza ... ahora no te puedes divertir tanto ... Bueno, sí, pero no tanto como antes. Cuando estaba prohibido, hace ya un montón de tiempo, una vez a mí y a mis amigas nos tuvieron que sacar del *cuartelillo* nuestros padres porque estábamos cantando y nos estábamos cachondeando de algo que le había ocurrido a un Trujillo [familia latifundista]».

Mientras continúan criticando la ritualización del Carnaval, en la temática de sus críticas tratan nuevos aspectos. Aunque se sigue manteniendo la crítica social y política, en las letrillas han aparecido nuevas cuestiones; y en los disfraces hay algo más que payasos, macetas y brujas. Desde que la chirigota se organizó formalmente en 1989, el turismo y los turistas aparecen muy a menudo en las canciones. Y aunque su presencia física no es multitudinaria en febrero, y su nivel de participación es nulo, su *ser* simbólico está materializado no solo en las canciones sino también en los disfraces. Quizá la mejor materialización del concepto de *otredad* entre los zahareños sea aquél disfraz colectivo de OVNI con una matrícula alemana (3).

Uno de los temas más llamativos es la oposición 'nosotros-ellos', como se muestra musicalmente en esta letra de 1989,

> «¡Que se vaya aser puñeta! // to'aquel que no le guste el levante // tiene esta tierra una cosa // que no la tiene otra parte // un vientesito mu fuerte // y que se llama levante // pero vienen (sic) mucha gente // y na' má que hacen quejarse // y pa' los que protesten // les digo con mucho arte // el que no quiera este viento // pa' protestar se vaya a otra parte».

Si bien la caracterización de los dos grupos como diferentes puede resultar subliminal, debe decirse –en honor al dato etnográfico– cuán significativo es el Levante para la gente de Zahara. Además del versito «que no la tiene otra parte», existe gran multitud de referencias a dicho viento no sólo en Carnaval, sino en la poesía popular,

> «Es mi Zahara chiquito // pequeño pero bonito // hay Levante, Levantito // Levantuchón o Levantera; // y algo que no dije ante // a veces suele venir // gran tormenta de Levante // ¡Pero que orgullo de Aldea! // con Levante o con poniente // queda gravado (sic) en la mente, // del que llegue aquí y la vea» (Juanito «Costero» Padre, 1981).

Este viento, que llega incluso a alcanzar los 100 Kms/hora, es un símbolo cultural de Zahara. Las continuas alusiones a éste así lo confirman. Decir que se odia al Levante es sinónimo de que no te gusta Zahara, y es lo que ellos dicen: «pa' protestar se vaya a otra parte».

El Levante, junto al viejo Vapor hundido en la orilla de la playa a principios de este siglo; al Palacio, antiguo edificio de la almadraba ducal y primer asentamiento en la zona; la Palmera, justo en el centro del Palacio (4) y Miguel de Cervantes, que basó parte de su novela *La Ilustre Fregona* en sus experiencias con los pícaros de la almadraba, son considerados por los habitantes el patrimonio cultural de la identidad zahareña.

Pese a no existir un programa impreso, hasta este año de 1994, nadie se perderá ninguna de los dos principales eventos del mismo: el Pregón, que incluye la presentación de la Reina del Carnaval, y La Cabalgata.

La Feria

En Zahara, al igual que en muchos otros pueblos de Andalucía, la Feria es principalmente un acontecimiento nocturno. Originalmente ésta estuvo dedicada a la Patrona de Zahara, La Virgen del Carmen el 16 de julio. Sin embargo, fue traslada a la primera semana de agosto en 1969. A imitación de algunas grandes ciudades, es anunciada como *Fiestas de Verano* en los folletos y carteles. Hoy en día, la Feria está completamente dirigida por el Ayuntamiento. No quedan restos de participación popular. El programa, rígido y ordenado, consiste en actividades y competiciones deportivas tales como campeonato de futbito, ajedrez en el mercado de abastos, tenis en las pistas del Hotel Atlanterra o el campeonato de pesca con atarraya organizado por el Bar Juanito.

Por la noche, y como es habitual en nuestras fiestas populares, hay poco que hacer más allá de beber y bailar. En este aspecto hay que reseñar que el baile tradicional de la zona, el *chacarrá* ha sido relegado al baúl de los recuerdos por la abrumadora presencia de las *sevillanas*. Junto a las mencionadas actividades lúdicas –que no implica la existencia de una dimensión de 'juego'– existen también espectáculos recreativos tales como un concurso de cante y baile flamenco en la que los zahareños son simbólicamente personificados, y una elección de *Miss Veraneante* a las dos de la madrugada

del sábado (tercer día de Feria). El Pregón también tiene lugar por la noche y viene a continuación de la elección de la *Reina Juvenil de las Fiestas*, todo ello durante el primer día.

Con tan apretada agenda el resultado es producto de un moderno conjunto de criterios que demuestran, por otra parte, cómo las autoridades, a través de la materialización de la corriente ideológica dominante, quieren que *otros* vean a *sus otros*. Pero existe también una clara división generacional: los jóvenes optan por la nueva imagen, yendo a jugar al tenis o al ajedrez; mientras tanto, los mayores del lugar continuarán jugando a las cartas o al dominó en el Chiquetete o en el Paquiqui. Los mayores no pueden negociar el ritual que les viene impuesto.

La Feria, desde este punto de vista, no es un innovación ya que no innova nada; ni es una retradicionalización de una antigua fiesta, puesto que nadie tiene nada que aprender de los mayores; no es ni siquiera un fiesta folclorizada ya que la participación de los zahareños es puntual y ocasional, esto es, los habitantes tan sólo toman parte de las actividades programadas con una actitud pasiva. En cualquier caso, la feria fue destradicionalizada cuando se trasladó al mes de agosto y perdió todo su significado originario, y fue *vendida* como la Feria tradicional de Zahara de los Atunes en la que los huéspedes podían vivir su satisfacción turística.

Pero no existe una reacción contra esa usurpación; tan solo una frase: «La Feria es para los jóvenes y para los *sevillanos*» (5).

Comparación general de las fiestas

En base al esquema del grado de institucionalización expuesto, tanto la *Castañá* como el Carnaval pueden incluirse en la tendencia más general de revitalización de las fiestas invernales, si bien el Carnaval tiene un mayor apoyo institucional que la *Castañá*. Merece mencionarse que mientras las Fiestas de Verano (1992) poseen un folleto de nueve páginas en el que se incluyen preciosas fotos en color del pueblo, del alcalde pedáneo encabezando la salutación, de la reina y damas de honor, de los locales que financian el panfleto, y una página dedicada a las actividades programadas, ni el Carnaval, ni por supuesto la Castañá, tienen algo parecido.

Hay que destacar también, por su valor sociológico, que mientras en Carnaval se elige a la Reina del Carnaval, en la Feria es la Reina Juvenil de las Fiestas. Comparemos ambas elecciones. La Reina del Carnaval normalmente será una chica de unos veinte años y será ataviada con los abalorios y vestidos más tradicionales. Por el contrario, la Feria, organizada y preparada para el disfrute de los visitantes y las generaciones más jóvenes, será representada por una guapa quinceañera elegida el primer día, y Miss Veraneante, elegida el fin de semana cuando la afluencia de turistas se triplica. Los ropajes de estas dos últimas personificaciones son difíciles de distinguir ya que siguen una moda universal: el traje de fantasía.

Dentro del esquema de la institucionalización, la Feria obtiene la mayor puntuación. Todas las muchachas elegidas en verano (Reina Juvenil y Damas de Honor) son

presentadas bien por el Ayuntamiento pedáneo, los hoteles o los principales restaurantes. En 1992 y 1993 la Reina Juvenil fue presentada por el Hotel Atlanterra.

En el otro extremo de la línea sitúo la Castañá. Inventada en 1990 puede entenderse como un intento de huir de la autenticidad escenificada (*staged autheticity* de MacCannell) de la Feria. Si ésta divide a la comunidad según la edad de los actores y los temas socio-políticos tradicionales del Carnaval han derivado hacia nuevos problemas, la Castañá sería pues el único reducto para, inconscientemente, recrear las divisiones sociales de Zahara. Recuérdese que aunque algunos vecinos colaboraban en la intendencia, no asistían a la celebración. Por lo tanto y como hipótesis de trabajo, se podría afirmar que la Castañá tiene lugar en la trastienda (*back* de Goffman) de Zahara donde la interacción entre anfitriones y huéspedes se reducen al mínimo.

Mientras los turistas buscan el Sol, la mar (Sea), la playa (Sand) y el Silencio, también se preocupan por experienciar museos vivientes, ya que «la gente parece estar atraída por las representaciones de lo "ordinario", de casas modestas y de las formas mundanas de trabajo» (Urry, 1990:130). Este interés posmoderno en lo *ordinario* (Nogués, 1994) no se refleja en una experiencia turística real dado que los nativos *representan* (Fabian) su escenario romántico –la unidad de la comunidad–, dejando a un lado las tensiones sociales internas reflejadas en la Castañá y en algunas letras carnavalescas.

Según lo anterior, y en espacios turísticos, el grado de institucionalización del calendario festivo es directamente proporcional a las posibilidades de aumentar los ingresos turísticos durante la temporada, e inversamente proporcional a los gastos de inversión que conlleva la renovación o invención de celebraciones para los nativos en períodos no turísticos. En otras palabras, las instituciones municipales con el fin de evitar posibles reacciones hacia los turistas estarán más interesadas en controlar las fiestas y celebraciones veraniegas, y prestarán una menor atención a aquellas que no promuevan el turismo.

Otro aspecto de esta revitalización e invención de celebraciones no turísticas lo encontramos en el estudio de Boissevain cuando habla de «una nueva armonización del ritual y los ciclos productivos» (1992:12). En el caso de Zahara esto explicaría la invención de la Castañá y la reciente aparición de los viajes de promociones publicitarias de uno o dos días a zonas como el Algarve, Fuengirola, Estepa o Gibraltar. Estos tienen lugar al finalizar la *temporá* (fines de septiembre) cuando el ciclo productivo de la aldea se cierra. Un análisis de estos viajes revelaría nuevos aspectos de las relaciones sociales alejadas del entorno socio-cultural habitual.

Conclusiones

En Zahara existe un creciente sentimiento de identidad expresado como reacción comunal frente a la conversión de Zahara en espacio turístico. Con esta premisa analizo algunas fiestas significativas aplicando el esquema del grado de institucionalización planteado en términos de la oposición ritual y juego, entre autenticidad escenificada y

trastienda y entre renovación e invención de fiestas no orientadas turísticamente. Estos extremos serían los rasgos perceptibles de una dicotomía más profunda que revelaría el dualismo yo-otros.

Según esto, la Feria dividiría a la población de Zahara según la aceptación o no de la nueva imagen que la aldea está tomando, reflejándose en una segmentación de la sociedad por edad. El Carnaval iniciaría una doble división simbólica. Por un lado entre nosotros y ellos, y por otra, entre nosotros, ya que seguiría manteniendo en parte la función tradicional de invertir el orden social. La Castañá confirmaría la aparición de nuevos rituales diseñados por y para los nativos, y reflejaría la reciente colaboración entre la Asociación de Vecinos y los empresarios hoteleros, plasmando así la estratificación social de la comunidad en la trastienda. Esta aparente *especialización* festiva no sería sino el fenómeno de una oposición más básica y que converge en la oposición yo-otro / nosotros-ellos / nativos-turistas / anfitriones escenificados-anfitriones verdaderos (hoteleros y restauradores).

Notas

(1) Las ideas principales de este análisis están basadas en la *Introducción* de J. Boissevain a *Revitalizing European Rituals*. Routledge. Londres, 1992.

(2) El uso de los vocablos 'ritual' y 'juego' (*play*) en este artículo, así como sus derivados, se basan en esta enunciación: «El ritual se refiere a la celebración de eventos formales y ordenados. Éstos se caracterizan por reglas, jerarquías y acotaciones de tiempo y espacio. El ritual es, la mayoría de las veces, impuesto y supervisado por aquellos con más poder y refuerza su posición supraordinaria. El juego, por el contrario, está asociado con la negación del ritual. Es desordenado, innovador, igualitario, improvisado y descortés con la autoridad. Si el ritual es serio y solemne, el juego es vivaracho e informal» (Boissevain, 1992:13).

(3) La importancia y relevancia de los alemanes en el espacio turístico de Zahara es innegable. Fueron ellos los que en 1962 *descubrieron* la aldea y son ellos los residentes de una de las zonas más exclusivas de la costa gaditana y que más nombre le ha dado a Zahara.

(4) En la actualidad está en un bello patio del nuevo hotel en construcción. Y es que, como decía una letrilla de la chirigota del 93, «el verano ya se acerca // todo el mundo se prepara // y llega el turismo // todo se dispara // Unos ponen chiringuitos // otros arreglan sus terrazas // y los que no tienen bares // tan tranquilos en su casa // Ahora está de moda // hacerse un hotel // alijera y busca el sitio // que te va' a quedar sin él».

(5) La denominación «sevillano» es una categoría que engloba a cualquier turista nacional, debido a la fuerte presencia de sevillanos. El término tiene además un sentido añadido: «turista desagradable y mal educado».

Bibliografía

Boissevain, J.: Variaciones estacionales sobre algunos temas mediterráneos». *Ethnica*, 18. Barcelona, 1982. págs. 51-58.

—— «Introduction». En *Revitalizing European Rituals* (J. Boissevain, coord.). Routledge. Londres, 1992. págs. 1-19.

Briones, R.: «La Semana Santa andaluza». *Gazeta de Antropología*, 3. Granada, 1983. págs. 4-10.

Mathieson, A. y Wall, G.: *Tourism: Economic, Physical and Social Impacts*. Longman. Londres, 1987.

Nogues Pedregal, A.M.: «Cambio socio-cultural en una comunidad tradicional: el caso de Zahara de los Atunes (Cádiz)». En *Anuario Etnológico de Andalucía, 1991*. Consejería de Cultura y Medio Ambiente, Junta de Andalucía. 1992. págs. 37-47.

—— *Estudio socio-antropológico sobre algunos aspectos relacionados con el turismo en Zahara de los Atunes. La configuración de la realidad: anfitriones, huéspedes y antropólogo.* Tesis Doctoral. Universidad de Sevilla. 1994.

Provansal, D.: «El Parque Natural de Cabo de Gata-Nijar: de la percepción estética de un paisaje a la transformación social». En *Parques Naturales Andaluces. Conservación y Cultura* (I. González, coord.). Consejería de Cultura y Medio Ambiente, Junta de Andalucía. 1993. págs. 47-51.

Rodríguez Becerra, S.: «Las fiestas populares: Perspectivas socio-antropológicas». En *Homenaje a Julio Caro Baroja*. Centro de Investigaciones Sociológicas. Madrid, 1978. págs. 915-929.

Urry, John.: *The Tourist Gaze*. Sage Publications. Londres, 1991.

Demófilo, Revista de cultura tradicional, núm. 13 (1994)

MUSEOGRAFÍA Y PATRIMONIO ETNOCULTURAL

Jorge ARRIBAS REJÓN

Es ciertamente difícil definir qué es o qué ha de ser un museo de etnografía, pues, a todas luces, es posterior en este caso la definición técnica de la institución a su andadura histórica. Los museos etnográficos, antes incluso de llegar a ser establecimientos plenamente científicos, se gestaron a lo largo de la etapa colonial a partir de las colecciones de curiosidades procedentes de culturas exóticas expuestas ante el público metropolitano. Algunos de estos museos coloniales eran auténticos gabinetes de trofeos. En otras ocasiones, tal y como sucedió en su dia con las galerias misionales, las colecciones se reunieron con una clara intención pedagógica, cual era la de mostrar a los enviados a las colonias en el desempeño de una tarea evangelizadora los usos sociales, las costumbres locales y la mentalidad imperante en sus lugares de destino.

Es difícil precisar si el ánimo de los primeros coleccionistas precientíficos, particularmente los eclesiásticos, comprendía el propósito de demostrar e ilustrar la magnitud real del «ekumene»: el ámbito espacio-temporal ocupado por el hombre como portador y creador de cultura (identificado etnocéntricamente como tal) y sus propiedades. Es cierto también que buena parte del coleccionismo de curiosidades exóticas ha sido impulsado por el ánimo de demostrar la superioridad de una opción civilizadora sobre una cultura local sojuzgada, con frecuencia percibida como primaria o primitiva y calificada científicamente como tal a partir de la evaluación comparativa de sus hábitos materiales y sus costumbres. En otras ocasiones ha primado la necesidad de salvar testimonios a punto de perecer debido a cambios avasalladores, algunas veces dictados desde la misma metrópoli o derivados de la crudeza de los choques políticos que han puesto en contacto pueblos separados técnicamente por milenios. En cualquier caso, las colecciones etnográficas se han transformado en parte del patrimonio monumental de la humanidad con independencia de la presencia o ausencia de un criterio perfectamente científico en la intención de sus promotores.

El estudio sistemático de la cultura heredó en su momento su método básico de las ciencias naturales y, durante mucho tiempo, éste se ha adecuado al estudio de unos pueblos considerados mas próximos a unas más o menos hipotéticas condiciones originales de la humanidad. Luego, en el proceso de maduración de éste método aplicado a tal objetivo, la etnología ha cuestionado algunos de las fronteras poco justificables impuestas a su desarrollo, con lo que los límites inicialmente considerados esenciales en su campo de estudio se han transformado en secundarios con el fin de cimentar método y conclusiones en juicios mas equilibrados sobre las sociedades humanas, sean éstas más simples o más complejas, colonizadas o colonizadoras.

Esto implica, en resumen, que la frontera trazada de antemano entre las sociedades rurales y las urbanas, entre las sociedades metropolitanas y las colonizadas, entre las sociedades industriales y los llamados pueblos primitivos no ha de tomarse ya al pie de la letra, sino como útil punto de referencia y esquema provisional de trabajo. En estas condiciones, las colecciones monumentales de objetos clasificados según los patrones anteriores y el modelo de institución que las alberga, a saber: los museos de folclore entendidos como museos de la cultura cimentada en la definición del tópico local (preferentemente ancestral y rural, anónimo, tradicional y con usos productivos artesanos), los museos etnológicos de las culturas «primitivas» exóticas, lejanas, arcaicas y, casi siempre, fenecidas, y, en algún caso, los museos de las curiosidades históricas (o de la historia «marginal» por su fuerte componente localista, la falta de documentos escritos o su carácter anónimo o popular), todas estas instituciones, en resumen así definidas, se encuentran en entredicho ante antropólogos, etnólogos e, incluso, folcloristas y, a veces, en abierta contradicción con la esencial directriz científica y pedagógica que habría de regirlas.

Existe una gran desconfianza y escepticismo entre etnólogos y antropólogos hacia los museos de sus ciencias referentes, en una medida que no encuentra paralelo con lo que ocurre en otras disciplinas. Reconocen, en general, el valor histórico, documental y artístico de las colecciones, pero niegan su valor pedagógico, toda vez que éstas adolecen, en general, de escasa coherencia en su contenido y de un claro programa didáctico en su desarrollo y presentación pública. En estas condiciones es imposible acceder con facilidad a la visión panorámica de una ciencia, a sus propósitos y a sus métodos. Esto es imperdonable en un museo científico aunque justificable en un museo de artes donde el objeto expuesto adquiere un significado añadido para la propia cultura (con independencia de tiempo y lugar) receptora del mismo.

Una solución de compromiso es hablar sencillamente y en general de museos «de artes y de tradiciones populares» y en algunos casos de museos etnológicos o antropológicos, aunque sólo en aquellas ocasiones en las que la institución se haya planificado conforme unas normas pedagógicas emanadas del propio método de la ciencia referente y posean los medios y el personal adecuado para efectuar una programación adecuada en este sentido. Entre ambas categorías de museos se abre un abismo ya que en la práctica tienen poco en común. En el primer caso, estamos ante colecciones de carácter monumental, con frecuencia muy valiosas aunque, precisamente por ello, «estáticas», en el segundo caso nos encontramos ante una institución pedagógica y científica que acepta un reto cual es el de describir comparativamente los ciclos culturales: el de representar el «ekumene».

A partir de aquí podemos formularnos una pregunta: ¿son obsoletos los museos de tradiciones populares dotados de colecciones estáticas? ¿Son completamente irrelevantes de cara a la pedagogía de una ciencia y como instrumento de investigación de la misma? ¿Sería necesario ser completamente coherentes con este hecho y clasificarlos sencillamente como monumentos o colecciones artísticas? ¿Estamos en condiciones de hacer una crítica constructiva del origen y el proceso de formación de tales colecciones?

Es complicado definir y delimitar el universo patrimonial de las sociedades tradicionales desde el punto de vista de la cultura material sin caer en la tentación de

completar artificialmente el panorama, conforme una interpretación limitada de las costumbres.

Inevitablemente el coleccionismo etnográfico corre este riesgo. Faltos, en muchas ocasiones, de los instrumentos adecuados para contrastar con precisión los fenómenos profundos que se traducen en determinados usos de cultura material, el coleccionista y el investigador de campo se atienen a la vieja fórmula que limita los estudios folclóricos a la oposición que sus contenidos particulares, como se ha señalado mas arriba, mantienen respecto a los usos comunes de las sociedades industriales modernas de las que ellos mismos proceden. Lo ancestral, lo rural y lo exótico vienen a ser así el ámbito propio de la entnocultura como marco de referencia de un conjunto de estudios sociales aunque también históricos y artísticos.

Sin embargo, cualquier museo edificado sobre esta base corre el riesgo de ser inmediatamente denunciable, si no como monumento, sí ciertamente como institución científica y pedagógica.

Museos etnográficos centrales y locales. Redes de museos.

Los museos de la «cultura tradicional» son habitualmente cómplices de la gestación de ideas apresuradas a la hora de definir corrientes culturales, estilos e identidades colectivas. Una perspectiva de mayor amplitud, aún a costa de sacrificar intensidad y precisión en el tratamiento de un tema, aporta mecanismos de corrección automática al poner en juego fuentes contrastadas de información que el público puede combinar libremente. Esto es lo que sucede en los museos de cultura comparada, dotados de una lógica interna inherente al mismo contraste entre las fracciones exponentes de culturas exóticas con las que se pretende constituir una suma. Por ello, estos museos suelen ser más pedagógicos, a pesar de que puedan pecar de tópicos en el juego de los recursos de los que habitualmente se valen, como suele ser, por otra parte, el abuso de los contrastes formales entre culturas materiales.

El museo metropolitano inter-culturas expone sus fondos de acuerdo con una norma obligada: el contraste descriptivo entre los diferentes elementos en juego procedentes de universos culturales diversos. El resultado es un medio apto para la observación crítica, que aporta claves de análisis, no se encuentra encasillado en un sistema de ideas sobre la tradición y, por consiguiente, no corre, en idéntica proporción, el riesgo de transformar al contenido en un monumento más, un objeto inmerso en un ambiente cultural determinado y destinado a ser descrito desde una perspectiva externa a éste.

El museo local pretende ser con frecuencia una «isla» en el seno de una tradición. Es una creación del folclore en tanto que es una reflexión sobre los antecedentes culturales y no se encuentra distanciado del fenómeno que describe, del mismo modo que el folclorista que reflexiona sobre la costumbre ha de tener una conexión con ella que le permita de algún modo interpretarla, no simplemente analizarla. El museo local es en cierta manera una creación más de esa tradición, que se encuentra entre los elementos materiales objetivos de la misma, pero difícilmente y por ello, hallaremos en él un instrumento científico. El museo local, eminentemente folclórico, interpreta desde sí una tradición en tanto que sus creadores son más o menos sensibles a ella, se encuen-

tran inmersos en la misma o la evocan con propiedad. El museo local puede ser entendido, por tanto, como una creación más del propio folclore por más que se trate de una creación eminentemente reflexiva.

Por ello, buena parte de las iniciativas que dan lugar a la promoción de museos locales tienen un origen privado. A ellas se debe, sin embargo la apertura al público de algunas colecciones etnográficas dotadas de pequeños y grandes tesoros conservados en buen estado al amor de la familia durante generaciones. Sin embargo, es frecuente que tales colecciones adolezcan de una falta de organización que las invalida como documento científico. De entre sus deficiencias caben destacar tres:

a) La heterogeneidad de la muestra, en la que coexisten materiales de gran interés desde el punto de vista histórico y científico con un gran número de ejemplares comunes y redundantes que dificultan una lectura adecuada.

b) La ausencia de información codificada, normalizada y accesible; en la mayor parte de los casos falta una auténtica catalogación de los fondos, no existe un sistema de registro eficaz ni un historial pormenorizado a pesar de que son los propietarios y donantes de las piezas los que, en muchas ocasiones, pueden aportar datos preciosos sobre ellas, sobre sus antecedentes y sobre su entorno.

c) La anarquía suele ser la nota común en lo que se refiere a los horarios de apertura y la evaluación y los datos consignados para tales centros, en tanto unidades museográficas localizables.

A pesar de todo, la apertura al público de colecciones privadas ha de ser siempre bienvenida. Queda por debatir en qué medida puede o debe un organismo externo de carácter científico, técnico o administrativo prestar apoyo, sin herir suspicacias o alterar las intenciones iniciales de los promotores privados. Hemos de tener en cuenta que gran parte de los testimonios materiales de interés etnográfico está constituida por bienes patrimoniales particulares, la mayor parte de ellos aún por evaluar en su aspecto científico y artístico.

La catalogación del legado etnográfico y su valoración de cara a su consideración patrimonial o monumental a efectos administrativos es una tarea en buena parte pendiente en muchas zonas del país. Es por esto por lo que el acceso público a las colecciones privadas puede ser de gran ayuda para todo etnógrafo a cargo de esta tarea.

La mayor parte de tales colecciones, una vez expuestas al público, carecen, como se ha señalado, del respaldo de los elementos estructurales básicos que definen técnicamente a un museo. Son producto de una reflexión particular, nada desdeñable, a cargo de personas que han protagonizado o sufrido un cambio cultural y que por vínculo afectivo las más de las veces, evocan los usos habituales en su entorno local y familiar en un pasado más o menos inmediato. Pero este punto de vista afectivo puede desde luego no ser compartido por otros observadores, en especial aquellos que pretenden obedecer a un criterio más disciplinar y están particularmente atentos a los elementos significativos que un entorno cultural puede ofrecer de sí, quizá de un modo fortuito. El científico de la cultura se funda en un saber extenso que se pretende desapasionado al incluir en sí el mayor número de términos referentes posibles a comparar. El protagonista de un cambio cultural posee experiencia de primera mano, y poco bagaje técnico

para hacer una transcripción precisa de ella. Es este último el creador del museo, aquél es, por vocación, el que está llamado a traer orden, a codificar la información valiosa que ofrece y hacerla legible a cualquier observador lego o erudito.

El pequeño museo local tiende a ser al mismo tiempo tópico y hermético, de cara al público en general tiene valor como curiosidad y de cara al científico y al estudioso es, a lo sumo, un campo de trabajo más. Falta, por tanto, el factor pedagógico que puede ofrecer a la colección un valor institucional y continuidad en el tiempo al margen de sus promotores.

Una solución de compromiso puede consistir en aportar estos elementos estructurales desde fuera por parte de estudiosos con los conocimientos técnicos adecuados para ello, a cambio de establecer desde allí un centro receptor de información y documentación para canalizar y centralizar por último todos los datos de interés científico.

Las colecciones recopiladas y abiertas al público en zonas de interés etnográfico son susceptibles de catalogación de acuerdo con un sistema normalizado que facilita el procesado de todos los datos en diversas bases, aunque es necesario que las piezas tengan para ello un historial más o menos extenso. La labor de campo es una tarea particular de la persona dedicada a reunir la colección. Cada pieza es el núcleo de una historia, sin ella carece realmente de interés. Pero tal historia necesita elaborarse en función de un método que suministre las referencias adecuadas que permitan dar significado a cada dato que se consigna. Tal método ha de ser aportado desde el exterior por personas más especializadas en el tema y lo más adecuado es que esto se efectúe mediante una línea abierta de consultas.

El apoyo logístico externo puede aportar información cara al público interesado sobre las características del museo y algún tipo de publicidad mediante la inclusión de la misma en guías generales o temáticas al alcance del visitante interesado o del turista. En la práctica se constituye así una red de museos que incluye una pequeña jerarquía de funciones y un cierto grado de centralización en torno a un núcleo que confiere tareas específicas de museo a las exposiciones locales más o menos permanentes.

El núcleo de esta red puede ser un centro de documentación o de recursos especializado o un museo público dotado de departamentos de didáctica específica y de investigación y con capacidad para hacerse cargo de esta tarea. Lo más adecuado es que tales competencias pasen a un museo central inter-cultural muy bien dotado. El museo central posee las bases de datos documentales procedentes de los museos locales y toda la información-guía sobre los mismos.

Los museos locales reciben apoyo técnico a cambio de ciertos compromisos en materia expositiva, horarios de apertura al público y organización interna, encaminados sobre todo a dar un cierto carácter específico al museo en particular, entre un conjunto de análogos para evitar en lo posible la redundancia o la competencia temática extrema.

Tal red es un ejemplo sencillo de un «museo» conforme un modelo que puede generalizarse indefinidamente, o bien adaptarse a las necesidades particulares de una zona caracterizable culturalmente, o a otros factores como puede ser la existencia de una determinada política de promoción turística o educativa o estrategias de conservación y difusión del patrimonio.

Los ecomuseos etnográficos

Puede considerarse como ecomuseo en sus diversas variantes a un museo de contexto pleno: aquél que tiende a aproximarse a las condiciones originales de registro de un fenómeno, hasta el punto de que un ecomuseo ideal ha de ser una especie de plataforma de observación de acontecimientos naturales o culturales vivos e interrelacionados, en los que el propio observador puede integrarse, explorando y apercibiéndose de los efectos que produce su iniciativa individual y encontrando explicaciones generales que él mismo puede describir o formular. Los intentos de aproximación a este ideal han generado formas experimentales de museo más acertadas o más discutibles, siendo el resultado más común el de un parque temático o educativo que pretende establecer un vínculo descriptivo entre la cultura humana y la naturaleza y donde el público se desenvuelve libremente, aunque no como mero observador distanciado sino como sujeto de diversos juegos y actividades.

Los ecomuseos forman por ello parte de la norma pedagógica que impulsa a los llamados «nuevos museos»: museos que rechazan de plano la posibilidad de transformarse en monumentos y pretenden liberarse de las servidumbres que impone la custodia del patrimonio, para permitir que el visitante opere y juegue con sus contenidos.

El vínculo existente entre la cultura humana y la naturaleza es probablemente uno de los problemas esenciales a los que se enfrenta la museología como ciencia. En esta dirección se mueven los ecomuseos creando nuevos métodos y, sobre todo, experimentando, aunque hay que reconocer que la tecnología puede ir por delante de ellos, sugiriendo soluciones mas cómodas y eficaces que algunas costosas y un tanto ingenuas propuestas de integración ambiental.

Hablar de ecomuseo etnográfico equivale, en cierto modo, a hablar de recreación ambiental, de integración del público en el propio contexto vivencial de una cultura bajo una perspectiva fundamentalmente lúdica. La tendencia es siempre la de reconstruir un modo de vida basado en una economía más o menos primaria o de subsistencia muy próxima a la naturaleza, que sirve de lugar de esparcimiento y parque educativo al mismo tiempo. En cierto modo, la directriz tradicional del museo etnográfico queda reforzada, siendo muy dificil introducir en él contenidos de cierta complejidad, presentar conceptos científicos generales y abstractos, tarea que parece reservada a una categoría de museo central de tipo urbano dotado de una alta tecnología en materia de documentación y pedagogía, pero sin mayores pretensiones en el terreno de la escenografía ambiental.

En esta situación, no se puede pedir a un museo de reconstrucción ambiental que actúe como bisagra de las dos tendencias museográficas vigentes en las ciencias de la cultura. El ecomuseo etnográfico puede ser una tercera opción a considerar, pero no parece posible que pueda sustituir a las anteriores. Sin embargo, posee un campo de desarrollo propio como tal museo, quizás el de describir los límites extremos en los que podemos comenzar a hablar de cultura más que de fenómenos naturales.

Conclusión

La museografía de las ciencias de la cultura constituye un problema de difícil solución. Es posible aportar una referencia-marco que contribuya a guiar todas las iniciativas públicas y privadas e, incluso, crear un modelo de gestión común sin desvirtuar en cada caso las particularidades de cada centro, pero facilitando los medios para ofrecer al público interesado un servicio válido desde el punto de vista científico y pedagógico. Una respuesta puede ser la creación de un sistema gestor centralizado desde una institución especialmente dotada para ello. En cualquier caso, el futuro de los museos de la cultura pasa por un incremento de su eficacia como instituciones científicas y educativas.

Bibliografia

Alomar, G.: *Museos locales de Artes y Costumbres Populares.* Dirección General de Bellas Artes. Madrid, 1966.

Arévalo, J.M.: «Bases para la creación de un Instituto de etnografía, folklore y música». *Revista de Folklore*, 70. 1986. págs. 141-144.

Beltrán M.: «El Museo etnológico de Aragón». *Caesaraugusta.* 1957. págs 9-10; 31-48.

Brotons Vitoria, J.R.: «Aproximación al Museo Etnográfico de Cantabria». *Narria,* 12. 1978. págs. 30-32.

Chamoso Lamas, M.: «La creación de Museos de Artes y Tradiciones Populares en Galicia». *Actas del II Congreso Nacional de Artes y Tradiciones Populares.* Institución Fernando el Católico. Zaragoza, 1974. págs. 33-41.

Caro Baroja, J.: *Museos imaginados.* Consejería de Educación, Cultura y Deportes del Principado de Asturias. Publicaciones del Museo Etnográfico de Grandas de Salime. Oviedo.

Carretero Pérez, A.: «Patrimonio de las sociedades tradicionales, ¿Artes y Costumbres populares?». *V Congreso de Antropología.* Granada, 1990.

Corzo Sánchez, R. (Dir.): *Museo de Cádiz.* Ministerio de Educación y Ciencia. Dirección General de Bellas Artes y Archivos. Madrid, 1985.

Elías Pastor, L.V.: «El museo etnográfico de la Rioja». *Narria,* 10. págs 2-5.

Esteva Fabregat, C.: «La Etnología española y sus problemas». *Actas del I Congreso de Artes y Costumbres Populares.* Institución Fernando el Católico. Zaragoza, 1969. págs 1-40.

González Hontoria, G.: «El Museo de Artes y Tradiciones Populares de la Universidad Autónoma de Madrid». *Narria,* 0. 1975. pág. 5.

—— «Museo de Artes y Tradiciones Populares de la Universidad Autónoma de Madrid». *Narria,* 2. 1976.

—— «Museo de Artes y Tradiciones Populares de la Universidad Autónoma. Su labor etnológica». *Actas del II Congreso de Antropología.* M.E.C. Madrid, 1981. págs 45-46.

González Mena, M.A.: *Museo de Cáceres. Sección de Etnografía.* M.E.C. Dirección

General del Patrimonio Artístico y Cultural. Museos de España. Serie Catálogos, IV. Madrid, 1976.

Graña García, A. y Veiras Escanlar, J.: *Museo Etnográfico de Grandas de Salime. Guía del Visitante*. Consejería de Educación, Cultura y Deportes del Principado de Asturias. Oviedo, 1984.

Herrera Escudero, M.L.: «El Museo Nacional del Pueblo Español al II Congreso de Antropología». *Actas del II Congreso de Antropología.* Ministerio de Cultura. Centro Nacional de Información Artística, Arqueológica y Etnológica. Madrid, 1985. págs. 33-35.

Hoyos Sancho, N.: «El interés de los museos Etnográficos», *Caesaraugusta*, 9-10. 1957. págs. 69-84.

—— «Algo sobre los Museos Etnográficos». *Congreso de Braga*. Lisboa. 1963. Vol. I. págs. 289-292.

—— «El Museo del Pueblo Español». *Actas do Congresso Internacional de Etnografía.* Junta de Investigaçoes do Ultramar. Lisboa, 1963. Vol. I. págs. 1-6

—— «Ante la instalación del Museo del Pueblo Español». *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura*, XXXIX. 1963. págs. 48-58.

—— «Representación de León en el Museo del Pueblo Español». *Archivos Leoneses*, XX. 1966. págs. 39-40; 163-167.

—— «Ante la instalación del Museo del Pueblo Español, la representación de Soria». *Celtiberia,* XVIII, 36. 1968. págs. 183-191.

—— «La representación de Asturias en el Museo del Pueblo Español., *Boletín del Instituto de Estudios Asturianos,* XXII, 63. págs. 97-104.

—— *Objetos representativos de la provincia de Santander existentes en el Museo del Pueblo Español.* Publicaciones del Instituto de Etnografía y Folklore Hoyos Sainz II. Madrid, 1970. págs. 22-49.

—— «Fondos de Vizcaya y Guipúzcoa en el Museo del Pueblo Español». *Munibe*, XXIII, 4. 1971. págs. 523-532.

Jorge Aragonés, M.: *Museo Etnológico de la huerta. Alcantarilla, Murcia.* M.E.C. Guías de los museos de España, XXXI. Madrid, 1967.

Limón Delgado, A.: *Catálogo del Museo de Artes y Costumbres Populares de Sevilla.* Tomo I. M.E.C. Patronato Nacional de Museos. Madrid, 1981.

Moreno Navarro, A.: «El antropólogo y la defensa del patrimonio cultural». *Actas del II Congreso de Antropología.* M.E.C. Centro Nacional de Información Artística, Arqueológica y Etnológica. Madrid, 1981.

Museo del Pueblo Español. Proyecto para una instalación al aire libre del Museo del Pueblo Español. Dirección de los Museos Estatales. Madrid, 1960.

Nieto Gallo, G.: «Museos de Artes y Costumbres Populares». *Actas del I Congreso Nacional de Artes y Costumbres Populares.* Institución Fernando el Católico. Zaragoza, 1969. págs. 67-84.

Romero de Tejada, P.: «La antropología y los museos». *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos,* LXXIX, 3. 1976. págs. 653-663.

—— «Los españoles del siglo XIX en África y las colecciones del Museo Nacional de Etnología». *Actas del I Congreso Español de Antropología.* Dpto. Antropología Cultural. Universidad de Barcelona. 1980. Vol. II., págs. 39-62.

—— «Situación de la Etnología en los museos españoles». *Actas del II Congreso de Antropología.* M.E.C. Centro Nacional de Información Artística, Arqueológica y Etnológica. Madrid, 1985. págs. 40-44.

Rosello-Bordoy, G.: *Museo de Mallorca. Sección Etnológica. Salas de Oficios Artesanos*. Servicio de Publicaciones del M.E.C. Guías de los Museos de España, XXXIX. Madrid, 1976.

Sánchez Sanz, M.E.: «El Museo Local de Costumbres. Dueñas». *Narria*, 14. 1979. pág. 31.

Verde Casanova, A.: «El rol de los museos etnológicos en la enseñanza de la Antropología». *Actas del II Congreso de Antropología.* M.E.C. Centro Nacional de Información Artística, Arqueológica y Etnológica. Madrid, 1985. págs 59-62.

Demófilo, Revista de cultura tradicional, núm. 13 (1994)

«EN TORNO A LOS MITOS DE ORIGEN». RESPUESTA AL ARTÍCULO DE ELÍAS ZAMORA

Encarnación AGUILAR CRIADO
Universidad de Sevilla.

Uno de los más conocidos historiadores de la antropología señalaba que uno de los propósitos de la historia de nuestra disciplina es hacernos conscientes de cuáles eran los fundamentos teóricos que modelan nuestra práctica, «esto facilitará el disentimiento, la crítica y la innovación» (Kuper, 1990). No cabe duda que la confrontación de ideas es básica en el ejercicio intelectual, imprescindible para la construcción y el desarrollo de los conceptos científicos. El problema es cuando lo que debe ser un debate a nivel de teorías, conceptos y hechos descritos se convierte en una confrontación pseudoacadémica (permítaseme el término) de realidades departamentales que dejan entrever viejos enfrentamientos personales. En este caso, lo que hacemos es descender desde «la historia de la antropología» a «la etnografía de la antropología», o más precisamente estamos escribiendo una especie de «historias de los antropólogos».

Este es quizás el comentario general que me merece el artículo de Elías Zamora: «Mitos de origen, justificaciones académicas y desarrollo de la antropología andaluza» (Zamora, 1993), publicado recientemente en esta revista en contestación al que anteriormente yo misma escribí en su número anterior (Aguilar, 1993). No voy a repetir los argumentos que desarrollaba en un artículo que pretendía ser un balance crítico de dos cuestiones perfectamente separadas en el tiempo y en la estructura del mismo. Primero, la discontinuidad existente entre el discurso de los folcloristas del XIX, encabezados por la figura de Antonio Machado y Álvarez, y la antropología andaluza del siglo XX, desarrollada a partir de la década de los 70. Segundo, un estado de la cuestión de las líneas de investigación y los temas fundamentales en los que se está desarrollando la práctica de la antropología andaluza desde los años 70. La primera parte por tanto tenía una clara intencionalidad de historia de la disciplina, y en ella realizaba un balance crítico a consideraciones que yo misma había sostenido, como era la continuidad de los dos discursos (Aguilar, 1990 y 1991).

En la segunda parte, falta de la necesaria perspectiva histórica como para merecer tal denominación, trataba de estructurar los diversos temas y campos de trabajo dentro de grandes líneas de investigación. Una vez descritas éstas, acotaba, señalándolo explícitamente, mi unidad de observación a uno de los centros universitarios de la antropología andaluza, el que constituyó, cronológicamente, su foco original: el actual Departamento de Antropología Social, Sociología y Trabajo Social de la Universidad de

Sevilla. Dentro de su diversidad actual me centré en el análisis de uno de sus grupos de investigación, señalando, como razón de mi elección, el que ha constituido, siempre desde mi punto de vista, el grupo que ha mantenido el mayor dinamismo y representatividad dentro las principales líneas de investigación que se han desarrollado en el panorama de la antropología en España. El que yo pertenezca a este grupo de investigación no se oculta en ningún momento del artículo, ello lógicamente me ponía en situación ventajosa, en cuanto al mejor conocimiento a la hora de abordar su discurso y su práctica. El que sea el de mayor dinamismo se me puede achacar de partidismo, que yo acepto, ante lo que sólo me queda remitir a mis lectores a cotejar la bibliografía que a lo largo de estos años ha producido el mismo, así como a los distintos ámbitos académicos, tanto nacionales como internacionales en los que han sido presentados los resultados de sus temas y líneas de investigación.

Estas son sencillamente las argumentaciones que me condujeron a escribir en la Revista *«El Folklore Andaluz»* un artículo titulado: «Del folklore a la antropología en Andalucía: 1881-1993. Balance de un siglo de continuidades y discontinuidades (Aguilar 1993:91-118), que Elías Zamora enjuicia de «naturaleza cultural-¿emic?» (Zamora, 1994:42), lo que le conduce a la ineludible necesidad, según afirma, de deconstruir sus motivaciones no siempre explícitas «fundamentalmente porque el potencial lector tiene todo el derecho a conocer las categorías desde las que se han interpretado los hechos históricos» (Zamora, 1994:42). No sé que habrán sacado en claro otros potenciales lectores del artículo, ante tan explícito ofrecimiento del autor por descender a «las causas profundas» que, según él, subyacían en mi relato histórico. Por lo que a mi respecta, en mi calidad también de lectora, tengo que confesar, en primer lugar, mi desconocimiento de qué significa exactamente lo de «naturaleza cultural». En segundo lugar, tampoco me queda claro qué se pretendía construir después de tanta deconstrucción. Y es que tengo que confesar que, a estas alturas, empieza a mortificarme tanta deconstrucción postmodernista, tanto desvelamiento de intereses profundos que los mismos autores no reconocemos como propios. Hora es ya que al lado de la práctica de la deconstrucción, comencemos a construir alguna nueva teoría, sobre los hechos que enjuiciamos.

La falta de espacio que lógicamente tiene que tener esta respuesta me impide comentar con detalle el preocupante tono paternalista del artículo de Elías Zamora, ante lo que él llama «la crisis de crecimiento de la antropología Española» (Zamora, 1994: 52), aunque si quiero detenerme en algunos de los supuestos que le conducen a tal aseveración:

1.- La maniquea intencionalidad con la que los recientes historiadores de la antropología hemos tratado la historia de la disciplina, creando «nuevos héroes fundadores de la antropología andaluza». El problema es que la intencionalidad del artículo es precisamente la contraria, es decir, la de reexaminar la legitimidad de la idea de buscar a nuestros particulares padres fundadores en los folcloristas del XIX, en unos precursores, «cuya talla intelectual desde luego la dignificarían, pero que pertenecen a un discurso que ya hoy le es en parte ajeno, no sólo cronológicamente, sino porque su

elaboración se ha realizado desde paradigmas distintos» (Aguilar, 1994: 92). Enjuciada así la importante obra de los folcloristas andaluces, no sé de dónde salen los otros héroes fundadores de los años 70 que Elías Zamora achaca a mi argumentación; yo, desde luego, no los he señalado, ni mucho menos creado.

2.- La controversia sobre los elementos que definen los límites de una disciplina científica, que, según Elías Zamora, en mi artículo sitúo en la metodología específica de los antropólogos, fundamentalmente en el trabajo de campo. Esta vez el problema reside en presentar al «potencial lector» la verdad parcial, una afirmación que, desconectada de su contexto, le da ocasión de señalar lo que yo misma afirmaba, que el problema de cada campo científico es el de definir, lo que él, tomándolo de Kaplan, llama: «el locus problem» (Zamora, 1994: 50), empeñándose por tanto en argumentar exactamente lo mismo que se señalaba en mi artículo, cuando expresaba, tomando el párrafo completo y no sólo la parte final del mismo, que un campo científico encuentra su definición en «los interrogantes que, desde sus propios presupuestos, se hace sobre esos problemas, en su forma de abordarlos y analizarlos, y sobre todo, en la especificidad de sus técnicas y métodos en investigación (Aguilar; 1994: 92). Otra cosa es que, tal y como yo trataba de subrayar, la metodología especifica de la antropología, y concretamente el trabajo de campo, sea un elemento fundamental para abordar adecuadamente los interrogantes que nos surgen ante los hechos culturales, para lograr esa «mirada distante característica de toda investigación antropológica, algo necesariamente complementario para llegar a resolver nuestras preguntas iniciales. Este es el problema central de mi argumentación, cualquier otra consideración de quién es antropólogo o no, quién practica o no el trabajo de campo, me parece tan estéril, como la de si el verdadero biólogo es el que se enfrenta cada día con pipetas, matraces, ácidos nucleicos y proteínas, o el que diseña y teoriza los resultados de los experimentos realizados a diario en su laboratorio correspondiente.

No cabe duda que la historia de nuestra disciplina, como la de todas las ciencias, es inseparable de los distintos contextos en los que se han creado sus paradigmas, tradiciones y prácticas. No cabe duda que no son contextos ni lejanos ni asépticos. Lo que sucede en la práctica científica diaria es precisamente fruto de la combinación, más o menos exitosa, de esos grandes paradigmas y problemas teóricos de cada tradición científica, con la fuerza de la realidad cotidiana, que constriñe y/o reorienta nuestra práctica, en nuestro caso de antropólogos. Los que hemos trabajado sobre la historia de la antropología en España sabemos que la aparición de este tema, como problema de investigación, obedecía a un momento decisivo en el desarrollo de la disciplina en nuestro país, un momento en el que alcanzada cierta institucionalización académica había que revindicar nuestra particular tradición, frente a modelos foráneos. Fue así como creamos nuestro «particulares héroes fundadores», una saga de antecesores, entre los que los folcloristas de finales del XIX se encontraban en lugar preferente. No se trataba de inventar nada, sino más bien de mirar al pasado con los ojos del presente, buscando más la similitudes que las diferencias entre folcloristas del XIX y antropólogos del XX. No estábamos haciendo tampoco nada que no hubieran hecho

anteriormente otros historiadores de otras tradiciones antropológicas. Quiero decir que en esto de la historia de la antropología hay mucho de «construcción de la historia», lograda mediante una adecuada selección de ideas y personas, que se convierten en los legitimadores del presente.

Estas son las motivaciones que me llevaron a plantear mi texto, tan explícitamente como las expresé en el articulo que en su día escribí para esta revista, que ahora amablemente me da ocasión de exponer estos argumentos. Unas motivaciones que son comunes a todos los que hemos trabajado sobre las fuentes de la antropología española, y que ahora, con la necesaria perspectiva, estamos revisando, en la medida que han ido apareciendo nuevas aportaciones que han señalado la importancia que tuvieron otras disciplinas, además del folclore y la Historia Natural (Comelles y Prat, 1993), en la formulación de un incipiente proyecto de la antropología española del XIX, que no llegó a formularse tan explícitamente como en otros países europeos o americanos y que desde luego no llegó a institucionalizarse hasta bien avanzada la segunda década del siglo XX. Sobre estas nuevas perspectivas va a girar el «Simposio de Historia» del VII Congreso de Antropología en Zaragoza, del que soy coordinadora, y al que, desde estas páginas, invito a mi colega a revisar viejos esquemas o a plantear otros nuevos, porque es a estos niveles donde merece la pena ejercer el saludable derecho de la polémica.

Bibliografía

Aguilar Criado, E.: *Cultura Popular y Folklore en Andalucía.* Diputación Provincial. Sevilla, 1990

—— «Antropología y Folklore en Andalucía (1850-1921)». En *Antropología de los pueblos de España.* Ed. Taurus. Madrid, 1991. págs. 58-76.

—— «Del folklore a la antropología en Andalucía: 1881-1993. Balance de un siglo de continuidades y discontinuidades». *El Folklore Andaluz,* 10. 1993. págs. 91-118.

Comelles, J. M. y Prat, J.: «El estado de las antropologías: Antropologías, folclores y nacionalismos en el Estado Español». *Antropológica,* 3. 1993. págs. 35-61.

Kuper, A.: «La historia de la antropología como discurso teórico». *V Congreso de Antropología.* Granada, 1990. (en prensa).

Zamora Acosta, E.: «Mitos de origen, justificaciones académicas y desarrollo de la antropología andaluza. *Demófilo,* 11. 1993. págs. 41-55.

MISCELÁNEA

Demófilo, Revista de cultura tradicional, núm. 13 (1994)

INTRODUCCIÓN AL REFRÁN Y SU RELACIÓN CON EL CHISTE
(A propósito de una exposición)

Rodolfo ÁLVAREZ SANTALÓ

No sé como los paramiólogos entendedores de refranes definen el refrán. Parece que no se ha conseguido un acuerdo, y la cosa queda como «el tiempo» en San Agustín, en que sabemos lo que es, pero no sabemos definirlo.

Sin permitirme elucubraciones profundas sobre el refrán, puesto que no soy erudito sino pintor, bueno será dejar en claro un hilito que pase y cosa entre ideas básicas sobre el asunto. La primera sería la forma que adopta el refrán:

a) **Una máxima de imperativo ético**:

Espera Pérez
y no desesperes.

Ni domes potro
ni tu mujer alabes a otro.

La mujer debe gobernar la casa
y el marido la caja.

O de comportamiento en la vida práctica:

En octubre
la tierra estercola y cubre.

En río chico pasar el primero;
en río grande pasar el postrero.

b) Un resumen de una manera estadística de acontecer:

Ni casta sin putas,
ni cuadra sin pulgas.

Es más fácil enderezar un cuerno que un viejo.

c) Un juicio de comportamientos ajenos para aviso de caminantes:

Esta fiesta hace un devoto
con dinero de otros.

Estando yo repleto
todo el mundo está lo mesmo.

La hormiga es
y se vuelve a morder.

Merced lograda,
merced olvidada.

Todas estas maneras expresan lo mismo: un breviario de actuación. Reglas de urgencia y consejos para sobrevivir.

Pero las maneras del refrán son fundamentales para su semántica. En cuanto al refrán en forma de **máxima** nada hay que decir; es un imperativo directo o un juicio inapelable:

Mujer lunareja,
mala hasta vieja.

Pero en cuanto a la forma refranera del *acontecer comprobado* o del *comportamiento acostumbrado,* ya es otra cosa. No hay precepto directo ni juicio inapelable, sino que de la proposición tú tienes que deducir tu comportamiento; porque el refrán lo que te dice es lo que está comprobado y tú, ante «lo que hay», ya sabrás lo que te conviene:

Mete la víbora en tu seno
y te pagará con veneno.

Muérete y verás,
auséntate y lo sentirás.

La hartura
hace bravura.

No son imperativos, son «avisos». Y esto les permite ser aplicables a muchas circunstancias, asunto que nos lleva a la característica, única en la expresión literaria, de ser «aplicable» por naturaleza. No nos referimos, claro está, al refrán en forma de máxima, pero éstos, la verdad, es que son poco «refrán»; son máximas.

Y decimos que son aplicables por naturaleza porque el refrán, como cualquier proposición, tiene un significado derivado de su construcción gramatical, de su sintaxis; pero el significado que de él se busca, el mensaje que hay que percibir, sólo se descubre cuando el refrán se aplica, es decir, cuando se toma como juicio inapelable de una situación más o menos análoga al significado sintáctico. Siendo así, cada refrán tiene significaciones muy distintas. El viejo refrán:

Qué cosa tan excusada
pie de puerco en empanada

define un consejo culinario, pero trastoca el sentido al ser usado para criticar al que entra en un ambiente social que le viene muy ancho, o la ascensión al poder del inepto, o el casamiento con mujer hermosa del varón feo e imbécil, etc.

Vista así la cosa, la riqueza de expresión del refrán, su «alma y médula» está en la aplicación. Tan es así la cosa que su existencia misma depende del buen saber del que lo usa, de su capacidad de asociación y de su imaginación. El talante refranero de Sancho, soltándolos a voleo, sin encajar, los destruye.

Si a quien esperan con impaciencia porque llega tarde para asistir a un concierto se le ocurre decir que:

> No por mucho madrugar
> amanece más temprano

con la aplicación tan inexacta del refrán, éste desaparece por no estar puesto en su sitio. No existe analogía entre él y la circunstancia que pretende definir.

Así pues, el refrán es una *comunicación oblicua,* indirecta, que se realiza mediante *asociaciones libres pero legítimas.*

La misma manera de estar redactados muchos de ellos ya dan razón, por su indefinición, de ser creados para una aplicación polisémica:

> Muerte canina,
> ahí está mi marido detrás de la cortina.
>
> Ensánchate verdolaga
> que estás sola en la huerta.
>
> En pasando pan,
> comprar.
>
> En Osuna, de ciento, una.
>
> De sos cocos, pocos.
>
> De ese pelo, ni gato ni perro.

Vienen así, pues, a apostillar la *intención* en una conversación o una circunstancia.

El refrán, como vehículo de un breviario urgente para supervivencias hace bastante tiempo que desapareció y no ha sido sustituido por nada. Porque las máximas y sentencias tuvieron un cuidadoso renacer durante la educación regeneracionista, pero eran imperativos éticos de moral oficial, directos y cerrados, muy distintos de la forma refranera del «que te digo de qué va el cuento y la intención».

Lo único que me parece, de alguna manera, continuación del refrán en nuestros tiempos, son los chistes. Tal vez deba llamarnos la atención que, tras la floración espléndida del refrán hasta principio de nuestro siglo, siga, a su caída, la espléndida floración del chiste hasta nuestros días.

No es fácil explicar el funcionamiento del chiste, que a su vez tiene la estructura imprescindible del *humor*. Y el humor, resumiendo mucho, es una comunicación sesgada y oblicua, no directa, en la que «diciéndote una cosa te quiero decir otra». Técnica que presupone por parte del que recibe el mensaje una comunidad de conceptos con el otro y con el objeto de sus críticas para poder discernir entre « lo que me dices y lo que me quieres decir». Sería como un idioma clandestino para iniciados.

Esto tiene una técnica que, aunque con muchas variaciones, fundamentalmente consiste en dar dos significados distintos a una proposición mediante la permutación del concepto de una palabra polisémica o de fonética parecida o una frase anfibológica. Con esta permutación cambia el significado *congruente* de la proposición y sale debajo uno *aparentemente incongruente* pero que es el que lleva el mensaje. Por ejemplo:

El gato es dos veces animal; porque es gato y *araña.*

Estoy porque la mujer *se mueva con más libertad en la vida;*
a la mía le he hecho una cocina más grande.

Subrayadas quedan las palabras y el concepto anfibológico que dan lugar al chiste.

Y tenido esto en cuenta, ¿por qué el chiste como sustituto del refrán? No es propiamente que lo sustituya, en tanto que el refrán nace como «guía para caminantes» y el chiste como juego de ingenio. Pero tanto el uno como el otro acostumbran a llevar en su intención un desvelar *lo real* de la existencia social debajo de sus acuerdos y valoraciones, creados o impuestos como reglas del juego por la sociedad. Me explico:

Acusamos de un solo trago, que el artículo no da sitio para más, que la consecuencia del comportamiento de la sociedad deriva a lo que podríamos llamar la «realidad de la vida». Y que la sociedad se impone una sublimación de esta carga congénita, tan peligrosa. Y ayudada por esta sublimación crea unos idearios, unos reglamentos, unos valores y un folclore que son la «realidad cultural», a la que luego defiende con una legislación coercitiva. Pero esta «realidad cultural» para el avisado, el que no participa en el juego de la sublimación de la carga genética por alguna razón, normalmente porque lo engañan con ella, no oculta ni disimula la «realidad de la vida». Como en el cuento del rey al que hicieron creer que le habían tejido una túnica tan sutil y preciosa que sólo podían verla los de corazón puro, cuando en realidad no había túnica alguna. El rey se la «vistió» orgulloso, y el pueblo se precipitó a «verla» y alabarla... pero el rey iba en pelotas.

Así es que tenemos una «realidad de la vida» que en unos casos más y en otros menos se transparenta a través del comportamiento de los humanos, haciendo inútil el muy ponderado discurso de legitimación de «lo salvaje» por las reglas de la «realidad cultural».

Y explicado esto volvamos al refrán y al chiste, de los que decíamos que tanto uno como otro propenden a desmontar la realidad social; como crítica dura y severa el refrán, y con jolgorio y crudo sarcasmo, el chiste.

Pero además, es que lo hacen con la misma técnica, la del humor *ocultando a medias la intención para que la descubras con sorpresa.* El ya comentado «te digo esto, pero te quiero decir esto otro».

Muchos refranes declaran la «realidad de la vida» sólo con su enunciado, sin necesidad de su «aplicación»:

Oveja que bala, bocado que pierde.

La hambre y la horca se hicieron para el pobre.

La mujer cabe el mancebo,
estopa cabe el fuego.

De ser buena no he gana,
de ser mala dámelo el alma.

Manda quien puede
y obedece quien debe.

La muerte todo lo iguala.

Si además contemplanmos el refrán como «aplicado», entonces la *intención* modifica lo dicho por el refrán tanto como se quiera pero siempre en el sentido de desvelar:

Escrita la carta,
mensajero no falta

tanto puede significar la prisa del correveidile, como la maligna satisfacción del murmurador, como que el pecado está en hacerlo y no en contarlo.

Por otra parte, el chiste, que también puede ser sólo un juego ingenioso apoyado en su técnica, suele tener un tema que siempre será el desmontaje de la «realidad cultural». Concédaseme que el tema sexual forma parte de una inmensa cantidad de chistes, precisamente por esa intención de desmontar algo que está tan sublimado. Ejemplo:

En su pene aquel caballero llevaba un tatuaje que decía: «REPLA». Ella le pregunta qué significa. Él entra en erección y el tatuaje se luce completo en un larguísimo «Recuerdo de una noche pasada en Constantinopla».

Probemos el chiste de otra manera y escribamos «REPLA» en los cantos del fuelle de un acordeón; no creo que se ría nadie.

Este desmontaje de la realidad cultural, aunque es imprescindible para que el chiste funcione, en contra de lo que pasa en el refrán, no se percibe. Porque el chiste no moraliza ni avisa de las falacias de la realidad cultural; simplemente la arrastra por el suelo. Pero si «meditamos» el chiste prescindiendo de su voluntad de hacer gracia, podríamos encontrar la sorpresa de que tiene *vocación de enseñanza sobre el comportamiento ajeno,* como el refrán. Por ejemplo:

El viajero encuentra al borde del camino a un hombre atado de cara a un árbol y con los pantalones bajados. Le pregunta qué le ha pasado y el otro le lloriquea una triste narración:

– Me sorprendieron unos ladrones, me robaron cuanto tenía, me ataron a este árbol y antes de irse me dieron por culo. Pasaron luego dos poetas tristes que venían hablando de sus versos. Les conté lo que me había pasado y, en vez de desatarme, me dieron por culo en turno. Gracias a Dios que llega usted, buen caballero.

El viajero le miró apenado y moviendo la cabeza pesaroso le dijo:

– Desde luego que hay días que no debieran amanecer.

Y diciendo esto lo penetró de nuevo.

El comportamiento de los personajes de este chiste, dentro de una historia humillante pero enmarcada en lo regocijante que para el pueblo ha sido siempre la pederastia (tema tabú), varía mucho en el del último viajero, que siente pena de que aquel hombre, tan sodomizado, tenga que aguantar su triste sino de ese día una vez más, sólo por el capricho que le ha soliviantado las nalgas del otro. Entiende que es injusto, pero...

Fijándonos en esto, la enseñanza del chiste «meditado» sería la misma que la de varios refranes:

> Es preciso pasar
> por lo que nadie puede excusar.
>
> Ese es bueno, el que no puede ser malo.
>
> En sí toma buena doctrina
> el que en cabeza ajena se castiga.

Pero si observamos la inocente actitud de la víctima, que espera su salvación contando su desdicha, podríamos recordar este otro refrán:

> En salud se cura el sabio
> y el necio ni estando malo.

Y obsérvese bien que lo que rezan estos refranes está en el chiste, que es precisamente eso lo que despierta la risa: tanta desdicha comprendida... pero las necesidades propias, siquiera sean caprichosas, son primero.

Cuando me propuse la exposición de «Los refranes en estampas», quise dar un signo de populismo, pero bien me sé yo que las claves populares cuando dejan de serlo, sólo resucitan por mano de erudito y, por tanto, son elitistas. De todos modos entendí, por todo esto que dejo explicado, que el efecto del juego de la *intención* como mensaje crítico seguía estando vivo y que lo único que la estampa aportaba era un medio con mucha tradición

La estampa, hecha con cualquiera de las técnicas de grabado artesanal, es algo que viene circulando en España desde el siglo XV más o menos, ha sido el modo barato y asequible de que llegaran a manos modestas los monumentos, las historias de griegos

y romanos, las copias de cuadros célebres, las sátiras contra el Papa, los ahorcados de las guerras de religión, María Antonieta en la guillotina, las tres cornadas, numeradas, de la muerte de Pepe Hillo, el prendimiento de Riego, los Siete Niños de Écija y Doña Isabel II huyendo a Francia en mula con el Padre Claret.

Y también los Santos y la Virgen, y las libertinas estampas del XVIII con una pornografía en grandes camas con dosel que se culminan en las muy descaradas que hicieron los hermanos Bécquer sobre Isabel II y su corte.

Así es que la estampería ha estado siempre en la oferta cultural, incluso en nuestros días. Pero a mediados de mil setecientos comienza a ser vehículo dela educación volteriana de la Ilustración. No por manos de los gobiernos, sino de artistas particulares, por lo que siempre desarrollan una crítica basada en la sátira. Empieza Hogart en Inglaterra con «Los pasos de la prostituta». Cosa parecida hace Bumbury. Deveria grava «Las noches de Gamiani», intentando que se crea que escenas eróticas están hechas para moralizar, como Sade. Y por fin llega Goya en 1799 y saca la colección de estampas de «Los caprichos». Y aquí vamos, en tanto que mis estampas pretenden ser un intento de continuar la tradición de Goya; la estampa crítica e intencionada.

Las estampas de «Los caprichos» tienen la indefinición del refrán: son «aplicables». Es la «intención» lo que hay que averiguar, en tanto que el dibujo, la mayoría de las veces, no describe un hecho concreto, de ahí que, como en el chiste, el contemplador, ante la falta de argumento y lo extraño del tema, se da a buscar la solución. Los títulos de las estampas no ayudan la mayoría ni parecen tener relación, dejando así sobre la mesa un mundo ininteligible y críptico. Es más, una buena parte de las estampas podrían conceptuarse como costumbristas sin ningun problema y, sin embargo, su propia rotulación nos hace abandonar tal impresión y, sobre todo, el estilo del grabado, en donde las escenas se solucionan siempre con un tenebrismo forzado por luces crudas sobre penumbras, y la composición con públicos que asisten con un regocijo siniestro. Los comentarios que acompañan a los grabados, al parecer del propio Goya, explican la intención del autor, pero es sólo una de las posibles versiones; tan deslabazadas van estampas y comentarios.

Existen varias versiones contemporáneas de la intención de «Los caprichos». Los comentarios del propio Goya conservados en El Prado; los que se conservan en la Biblioteca Nacional, anónimos y muy distintos a aquéllos, los de Adelaida Mongolfieri que traducen un Goya moralista y una España absolutamente negra; el francés anónimo que ve en ellos la crítica directa a la nobleza, con nombres, y a la Reina María Luisa y Godoy; Mesonero Romanos no vio más que escenas grotescas sin significado; Ceán Bermúdez, político y amigo del pintor, dijo que eran estampas risibles (no quiso ver más, porque tonto no era). Théophile Gautier percibe claramente un mundo inquietante y tenebroso, muy en pesadillas, averiguándole la intención a Goya en la expresión de una tremenda amenaza que *estaría por debajo de la realidad cultural,* aparente y amenazada. Personalmente creo que esta es la verdadera versión de las estampas, sin anecdotario ni comentarios explicativos.

Pero, siguiendo con nuestra tesis, algunas de estas estampas podrían ser perfectamente tomadas como chistes puesto que juegan, como aquéllos, a darte la «intención» por la polisemia de una palabra o un gesto, como la estampa 26 en la que unas muchachas de aspecto frívolo y descarado llevan unas sillas sobre la cabeza como remedio para que «sienten la cabeza». Y la 52, en donde un árbol seco con dos grandes ramas abiertas, cubierto por una estameña, semeja a un predicador y la devota que de rodillas le escucha; o la 57, donde un alguacil censa a una mujer como «hermafrodita» y ésta, sentada y con máscara, exhibe otra entre sus muslos que luce una nariz descomunal que finje un falo.Y un largo etc. Porque ¿qué es sino chiste la estampa que debería ir en la contraportada de la «Tauromaquia» y en la que un ciego, corneado al aire por un toro, repite su eterna cantinela de profesional de la limosna: «Dios se lo pague a usted»? Aunque, al mismo tiempo, es tan absurdo comenzar así una colección de estampas serias y decentes sobre la fiesta nacional que una segunda intención (¿cual?) le cabe.

Y así es siempre en Goya: lo que parece y lo que por debajo es. La intención disimulada; incluso el chiste. Aquella naturaleza del refrán que proponíamos: «asociaciones libres pero legítimas». Con todo eso nos comunica un solo mensaje: la destrucción de la «realidad cultural» que deja descarnada y desnuda a la «realidad de la vida»; que es de lo que se ríe todo ese público, de bocas groseras, sentado por el suelo, que aparece en las estampas.

Y continuar esto es lo que yo procuré con mis estampas de refranes. No he pretendido moralizar, que siempre será restañar y meter en credos de doctrina a la sociedad. Es que, simplemente, *llevamos muy mal las reglas del juego y muchos se aprovechan de eso.* Y esto es lo mismo que pretendió Goya en sus «Caprichos», que lo de moralista o reconstructor de morales sólo se le ve en sus «Comentarios» guardados en El Prado, y esos sí es verdad que son suyos, y si, además, con ellos no pretendió disimular ante la Inquisición intenciones más derrotistas.

Demófilo, Revista de cultura tradicional, núm. 13 (1994)

LOS REFRANES Y LA SABIDURÍA POPULAR

Manuel BERNAL RODRÍGUEZ
Universidad de Sevilla

Es posible que el refrán no haya recibido en ninguna parte tantos nombres como en España. Francisco Rodríguez Marín registró algunos de los más usados en su «Discurso leído ante la Real Academia Sevillana de Buenas Letras»: retraire y retraer (de «retraer» que valía tanto como «hablar», «contar», «referir»); verbo (de «verbum», «palabra»); fabla y fabrilla o fabriella; viesso («verso», pero también «refrán», porque éste casi siempre está versificado); escritura (dicho más común refiriéndose a sentencias de sabios escritas en sus libros); y paraula («parábola») y palabra («dicho»). A esta generosa nomenclatura todavía habría que añadir los de parlilla, exemplo, patraña (E. Cotarelo) fazaña, conseja, vulgar y broacárdico (Eleanor S. O'Kane), paremia...

Tal profusión de denominaciones fue frecuente hasta el siglo XV, época en que se generaliza la voz «refrán», aunque debe compartir su primacía con los menos extendidos «adagio» y «proverbio».

Sin duda, la proliferación de nombres tiene relación con la confusión que sobre el concepto «refrán» ha existido durante mucho tiempo, ya que, a lo largo de siglos, los paremiólogos han mostrado discrepancias al intentar definirlo.

No ha sido mayor el consenso en lo concerniente a la función del refrán. Unos consideran que encierra una sabiduría eterna y absoluta, que se ha mentenido inalterada con el paso del tiempo, que lo convierte en el vehículo de una enseñanza ética o práctica:

> «De siete puertas debe hombre quitar para a la suya llevar».
> «De santo que come no se fíe hombre».
> «Pobre porfiado, saca centavo».

Otros por el contrario, basándose en las contradicciones y en los posibles errores que algunos refranes pudieran contener, les niegan cualquier valor como enseñanza utilitaria o ética. Desde otra perspectiva, Alfonso Reyes se opone a la funcionalidad del refrán como norma moral o de comportamiento práctico y sostiene que su cometido, además de su valor estético y literario, es ofrecer una explicación basada en la experiencia, que permite entender los acontecimientos una vez que han sucedido:

«Después de puta y hechicera, a la vejez tornósenos candelera».
«Muere el hombre y vive su nombre».
«Muerte deseada, vida prolongada»

Más recientemente, dejando por completo de lado el contenido semántico del refrán, se ha pretendido que su único cometido, como pieza lingüística cerrada y estéticamente bella, es contribuir al ornato una vez incorporada a un discurso (Greimas). En fin, Louis Combet subraya que, con independencia de los valores éticos, prácticos, estéticos o psicológicos, «la materia proverbial popular puede servir de base a una investigación orientada al estudio de la sociedad española de la que los refranes han salido».

Esta multiplicidad de respuestas a la pregunta «para qué sirven los refranes» no se excluyen unas a otras, sino que se complementan; algo semejante sucede con los reiterados y discrepantes intentos de definir el concepto de refrán que, complementándose y corrigiéndose, han permitido delimitar la noción con bastante rigor, si bien nunca es prudente asegurar que estamos ante algo definitivo, tratando de una materia como la de los refranes, cuyo estudio tanto interés y apasionamiento ha despertado entre nosotros, a lo largo de más de quinientos años.

Sin duda, la más importante contribución para delimitar el concepto de «refrán» es la efectuada por el Humanismo. En los «Prolegomena» a sus *Adagia,* Erasmo desarrolló una interesante teoría paramiológica que alcanzará en España amplia difusión. En ella se confiere al refrán la condición de instrumento cultural, con una dignidad equiparable al saber de la Antigüedad clásica greco-latina. Las ideas de Erasmo tuvieron amplio eco entre los humanistas españoles: Hernán Núñez, Pedro Vallés, León de Castro, Mal Lara, Valdés, etc. El sevillano Juan de Mal Lara, en sus «Preámbulos» a la *Philosophia Vulgar,* retoma el pensamiento erasmista sobre este asunto y desarrolla la más completa reflexión sobre la materia paremiológica que nos ha legado el humanismo español. El punto de partida del pensamiento de Mal Lara es que Dios ha comunicado al hombre parte de su saber, hasta tal punto que Adán pudo «poner, él solo, nombre a todo lo criado, según las propiedades que en cada uno evidentemente conosciesse y por las causas que lo moviessen a entenderlo todo de rayz»; de tal forma que los hombres han llegado al conocimiento del saber por una doble vía: la especulación científico-filosófica o la experiencia del vulgo. Por esta vía, el refrán llegará a adquirir el mismo valor que las verdades reveladas. Esta creencia explica la generalizada aceptación que, durante la época humanística, tuvieron expresiones como «Los refranes son evangelios pequeños» y «Todos los refranes son verdaderos».

Y para que ese saber viniera por sucesión de padres a hijos, asegura Mal Lara que

«Hiciéronse ciertas proposiciones... con que en razones breves se comprehendiese mucho y fuessen como averiguadas sentencias, que por los griegos son llamadas axiomas, dándoles un particular nombre de refranes».

Como se ve, quedan equiparados en dignidad el saber del vulgo y el saber científico y se reconoce al refrán el papel de síntesis que hará asequible al vulgo la filosofía y la ciencia.

Entre los rasgos destacados por el Humanismo para definir el concepto de «refrán», hemos de subrayar su finalidad ética (según Mal Lara, el refrán sirve «para persuadir a los hombres a que abracen la virtud»), su brevedad, el que compagine lo dulce con lo útil y el empleo de metáforas y otras figuras como medio de alcanzar una formulación artística que, incorporada al discurso lingüístico, realza su ornato.

Los intentos por distinguir con nitidez entre «proverbio», «adagio» y «refrán» no llevan a una clarificación completa y la actitud dominante entre los humanistas es la de considerarlos sinónimos.

Paralelamente a los estudios paremiológicos del humanismo ha de destacarse su ingente labor recopiladora de refranes, que fundamenta y consolida el refranero castellano: el madrugador refranero del Marqués de Santillana marca el inicio de una impresionante colección de refraneros en la que son hitos inigualables los *Refranes o Proverbios* del Comendador Griego Hernán Núñez, el *Libro de Refranes* de Pedro Vallés, la *Philosophia Vulgar* de Juan de Mal, el *Teatro Universal de Proverbios* de Sebastián de Horozco, el *Vocabulario de Refranes* de Gonzalo Correas: y un largo etcétera en el que no se pueden silenciar nombres como los de J. de Valdés, Lorenzo Palmireno, Blasco de Garay, Sorapán de Rieros...

Después del humanismo apenas si se ha progresado en el esclarecimiento de estas nociones. El siglo XVIII pondrá el énfasis en subrayar la falibilidad de los refranes, tarea en la que Feijóo desempeña un papel destacado y, como consecuencia, se genera una menor estima por el refrán dada la desconfianza sobre la sabiduría que encierra. Será preciso esperar hasta el último tercio del siglo XIX para asistir a un nuevo florecimiento de los estudios paremiológicos y de los refraneros, que conlleva a una mayor estima por la sabiduría popular. En el marco de la exaltación de los estudios folclóricos protagonizada por Antonio Machado Álvarez, Demófilo, autor de estudios pioneros sobre las relaciones entre el refrán y la poesía popular, se acentúa la labor investigadora sobre los refranes, al mismo tiempo que se intensifica de forma extraordinaria la colección de refranes en nuevos y copiosos refraneros. Por la envergadura de la labor realizada, deben ser citados los nombres de Fernán Caballero, J.M. Sbarbi, F. Rodríguez Marín, J. Cejador y, ya en tiempos más recientes, Martínez Kleiser, Vergara Martín, Eleonor S. O'Kane, L. Combet...

Hoy asistimos a un renovado interés por el estudio de los refranes, si bien han cambiado las perspectivas metodológicas desde las que se aborda su estudio: no se pone tanto énfasis en su funcionalidad como advertencia moral o enseñanza utilitaria, ni su prestigio como elemento del ornato literario es remotamente comparable al que gozó en los Siglos de Oro; sin embargo se ha abierto una nueva vía para la estima de los refranes, en la medida en que, como L. Combet ilustra en su brillante estudio *Rechereches sur le «Refranero» castillan,* se ha convertido en un documento de incal-

Demófilo, Revista de cultura tradicional, núm. 13 (1994)

RÉQUIEM POR UN PROFETA MUERTO

Antonio ZOIDO NARANJO

El 5 de febrero de hace cien años el capellán del cementerio sevillano conducía hacia una sepultura de segunda clase el cadáver de D. Antonio Machado y Álvarez, hijo de D. Antonio y Dña. Cipriana, natural de Santiago de Compostela, de 47 años, casado con Dña. Ana Ruiz, muerto de esclerosis en el número 35 de la calle Pureza, a donde había llegado de América ya herido sin remedio.

Así acababa Antonio Machado Álvarez, Demófilo, que había ido arruinando monetaria y físicamente su corta vida, mientras llevaba adelante una revolución copernicana en la cultura y en la sociedad.

Tan sólo unas decenas antes de su nacimiento un célebre profesor sevillano que se autotitulaba «El Filósofo Rancio» anatematizaba a los que afirmaban que el tomismo era compatible con Descartes. Y uno de los heterodoxos de D. Marcelino Menéndez y Pelayo, el canónigo Llorente, nos explica todavía por medio de la editorial Taurus que el punto crucial de la carrera de Letras de entonces era la labor de los «profesores repasantes», ayudando a los estudiantes más aventajados a no dejarse atrás ni una coma de las «Instituciones de Justiniano».

Este era el panorama cultural de la España de las desamortizaciones y de los viajeros ahítos de encontrar un Oriente en Occidente; perdidas las colonias, esta tierra era valor de cambio para las grandes potencias, sólo producía riqueza mandando trigo a las guerras de los otros y políticos carpenterianos empeñados en que aquí no hubiera más cambios que los pasatiempos y modas llegados de París o de Londres. Mal deberían andar las cosas cuando Gustavo Adolfo Bécquer decía que «las fiestas de cada población comienzan a encontrarse ridículas o de mal gusto por los ilustrados y los antiguos usos caen en el olvido, la tradición se rompe y todo lo que no es nuevo se menosprecia».

Con menosprecio inverso se paseaba el poeta por la recién inaugurada Feria de Sevilla emocionándose sólo –alta ya la noche– al llegarle de lejos el rumor de las palmas y una voz quejumbrosa entonando las tristes o las seguidillas gitanas del Fillo, que bien pudieron luego transformarse en Rima para hablar de la relación entro los intelectuales y el pueblo.

«Las ropas descenías/ desnúas las espaldas/ y en el umbrá de oro de tu puertecita/ dos ángeles velaban».

Acunado entre los ecos becquerianos y los de una Corte milagrera creció Antonio Machado Álvarez, entró en la Universidad arropado por una familia de conciencia democrática y salió de ella convencido de que los verdaderos «repetidores» estaban fuera. Los encontró en Triana, en las calles del barrio de la Feria o en las del Arenal, eran gitanos, vendedores de melones, cocheros, hortelanos, carteristas, carniceros y correveidiles, señoritas costureras, cigarreras, alguaciles, sombrereros, diáconos, turiferarios y pertigueros de procesión; ebanistas, alfareros, mozos de cuerda...

Esa turbamulta de indocumentados conservaba saberes antiguos, fragmentos de arquitrabes, columnas, escaleras y bóvedas de edificios espirituales y sentimentales, restos de culturas arrojadas o, incluso, nunca arribadas a las academias y las transmitían a su generación posterior sin que nadie, hasta entonces, hubiera tenido noticia de ello.

Con esa memoria perdida levantaron Demófilo y unos pocos intelectuales más unas cátedras particulares para recuperar el imperio de sabiduría devastado por el desastre del imperio político español. Fue una universidad invisible, llena de proyectos utópicos, organizada por voluntades empeñadas en saltarse la línea Maginot de otros siglos. Fue una Universiadad que la gente biempensante de Sevilla nunca vio porque desde la televisión panorámica de la cristalera del casino o desde la de menos pulgadas de la ventana con visillos sólo se divisaba cómo por el puente de Triana –uy– pasaba la reina, no podía observarse sino el florecer y el marchitarse de la dalia del parque de los Montpensier, el cortejo fúnebre de Espartero, el frú-frú de seda en el Miserere de Eslava.

En la Sevilla de hace un siglo, los «repetidores» de Demófilo nunca supieron que eran profesores, y los «consumidores» de noticiones no se enteraron de que, por debajo de la ciudad, corrían los darros secretos de la intrahistoria. Ni los unos ni los otros asistieron al entierro, en una fosa de segunda clase, de Antonio Machado Álvarez.

Luego vinieron la mente y la palabra –portentosas y doradas– de Antonio Machado (sin segundo apellido) a iluminar un patio de Sevilla, una cabeza blanca, una escopeta de cañón azul y Demófilo volvió a una vida; fósil esta vez, contemplado enmedio de la pella de ámbar, hecho ya despojo de fosa de tercera, aunque sin llegar a la de panteón de sevillano ilustre.

Villalón, sentado en su sillón de la Punta del Diamante, reflexionó un artículo titulado «La Sevilla del 29», en el que vino a decir (en clave de humor del eje Morón-Lebrija) que todo aquello era demasiado fuerte y, como remedio, hubo necesidad de inventar la pandereta para dar ritmo dulce a lo que era bronco y de eco afilado. Esa pandereta fue lo primero que cogió Franco, recién bajado de su Junker en Tablada, a fin de hacer bailar el oso en la feria de este pueblo.

Este año ha vuelto Demófilo, pero no sabemos si será en forma de golondrina becqueriana.

DOCUMENTOS

REAL CÉDULA PROHIBIENDO LOS ENTERRAMIENTOS EN LAS IGLESIAS

Leyes de la Nov. Recop.

Ley I, título III, lib. I. *Restablece la doctrina de la Iglesia en el uso y construcción de cementerios.*

«1. He tenido a bien resolver y mandar que se observen las disposiciones canónicas, de que soy protector, para el restablecimiento de la disciplina de la Iglesia, en el uso y construcción de cementerios, según lo mandado en el Ritual Romano y en la ley 11, título XIII, Part. I, cuya regla y excepciones quiero se sigan por ahora, con la prevención de que las personas de virtud o santidad, cuyos cadáveres podrán enterrarse en las iglesias según la misma ley, hayan de ser aquellas por cuya muerte deban los Ordinarios eclesiásticos formar procesos de virtudes y milagros, o depositar sus cadáveres conforme a las decisiones eclesiásticas; y los que podrán sepultarse, por haber escogido sepulturas, hayan de ser únicamente los que ya las tengan propias al tiempo de expedirse esta cédula.

2. Para que todo se ejecute con la prudencia y buen orden que deseo en beneficio de la salud pública de mis súbditos, decoro de los templos y consuelo de las familias cuyos individuos se hayan de enterrar en los cementerios, se pondrán de acuerdo con los prelados eclesiásticos los corregidores, como delegados míos y del Consejo en todo el distrito de sus partidos, procurando llevar por partes esta importante materia, comenzando por los lugares en que haya o hubiere habido epidemias, o estuviesen más expuestos a ellas, siguiendo por los más populosos y por las parroquias de mayores feligresías en que sean más frecuentes los entierros y continuando después por los demás.

3. Se harán los cementerios fuera de las poblaciones, siempre que no hubiere dificultad invencible o grandes anchuras dentro de ella, en sitios ventilados e inmediatos a las parroquias, y distantes de las casas de los vecinos; y se aprovecharan para capillas de los mismos cementerios las ermitas que existan fuera de los pueblos, como se ha empezado a practicar en algunos con buen suceso.

4. La construcción de los cementerios se ejecutará a la menor costa posible, bajo el plan o diseño que harán formar los curas de acuerdo con el corregidor del partido que cuidará de estimularlos, y expondrá al prelado su dictamen en los casos en que haya variedad o contradicción para que se resuelva lo conveniente.

5. Con lo que resolviese o resultase se procederá a las obras necesarias, costeándose de los caudales de fábrica de las iglesias si los hubiere; y lo que faltare se prorrateará entre los partícipes en diezmos, inclusas mis Reales Tercias, excusado y fondo pío de pobres,

ayudando también los caudales públicos con mitad o tercera parte del gasto, según su estado, y con los terrenos en que se haya de construir, si fueren concejiles o de propios.

6. Los fiscales del Consejo se encargarán en esta parte de la más exacta y arreglada ejecución y me darán cuenta de tiempo en tiempo de lo que se vaya adelantando haciendo uso con los prelados y corregidores del reglamento del cementerio del Real Sitio de San Ildefonso, hecho con acuerdo del Ordinario eclesiástico, en lo que sea adaptable para allanar dificultades y resolver las dudas que puedan ocurrir en otros pueblos». (Real Cédula 3, Abril 1787).

(Reproducido del *Diccionario de la Administración española,* de Marcelo Martínez Alcubilla. 5ª edición. Madrid, 1892. págs. 423-424).

EL CEMENTERIO DE SAN FERNANDO DE SEVILLA

Antes de ocuparnos del estado de la Necrópolis, creemos conveniente hacer una reseña histórica de los enterramientos anteriores a esta época, para dar una idea al lector de lo abandonado que se encontraba entonces aquí este ramo de higiene pública.

Al principio de este siglo no hubo cementerios públicos en Sevilla, lo que hubo fueron tres empalizadas, una situada en el barrio de Triana a la salida para San Juan de Aznalfarache, enfrente de la alcantarilla que se llamaba de la Pava; otro próximo a la venta de Eritaña y otro más allá del Hospital de San Lázaro, lindando con la huerta que llaman de La Fontanilla. A estas empalizadas se llevaban los cadáveres de los pobres que carecían de medios para pagar sepultura, pues los que tenían recursos eran enterrados en las iglesias, por cierta cuota se inhumaban en las bóvedas y por otra mayor, a juicio de los mayordomos de fábrica, se abría un hoyo en las capillas o en otros sitios del pavimento de las mismas, las cuales se llamaban sepulturas privilegiadas, pero los cadáveres de unos y otros se exhumaban pasado cierto número de años, y sus restos eran trasladados al carnero. Por este nombre se conocía un lugar en cada iglesia, en el cual se practicaba una fosa, donde iban a parar los huesos de todos los cadáveres inhumados antes en las capillas o en las bóvedas; en algunos templos, estos carneros hallábanse colocados en el interior del recinto, dentro de unos pequeños corrales; en otros en la parte exterior, como en la Parroquia de San Marcos, donde el carnero se veía en el porche de la puerta principal; en San Gil estaba en el costado que mira al oriente. Cuando estos lugares se llenaban de huesos se hacía una exhumación general, y con el beneplácito de la autoridad eclesiástica, eran trasladados a las empalizadas. Este estado de cosas se prolongó hasta el año 1820. También a principios de este siglo, a causa de la gran mortandad que produjo la epidemia de fiebre amarilla, el municipio permitió que se estableciesen cementerios temporales en los alrededores de la población, y uno de ellos estuvo situado en el barrio de los Humeros frente de la Puerta Real, entre ésta y el perneo de aquel tiempo, donde están ahora los almacenes de ferro-carril de Córdoba, y en la proximidad del pozo llamado del Polvero.

En el año 1820 se inauguró el cementerio de San Sebastián fuera de la ciudad, al lado del S.E. Contribuyó a su fundación una orden apremiante dada por el Gobierno central, prohibiendo se inhumasen cadáveres dentro de la ciudad. Al principio lo administraba una empresa particular de D. José Sáenz, el cual vendía las sepulturas a los necesitados en beneficio propio. Después el municipio deseando por un lado aprovechar de su producto, y por otro evitar los abusos de la empresa, construyó a continuación otro cementerio, poniendo los precios más moderados. Así continuó hasta el año 1852, en que se inauguró el que hoy lleva el nombre de San Fernando, distante 2'5 kilómetros de la ciudad en dirección N. El 1 de enero de 1853, empezaron en él los enterramientos,

para los cuales se destinaron unas 20 hectáreas de superficie. Su terreno se destina a tres clases de sepulturas de diferente precio, además las hay individuales para párvulos. Después las hay comunes donde se inhuman los cadáveres con cajas y otras donde se entierran sin ellas. Estas clases tienen sus precios respectivos. Hay también una fosa común, donde se depositan los cadáveres de los que no pueden pagar, y por otro lado hay panteones más o menos suntuosos, construidos por particulares que compran el terreno al municipio y los labran a su costa. También hay osarios que se adquieren para depósitos familiares.

Al principio duraba diez años el derecho de propiedad; hoy son sólo seis. Si después de este tiempo no se renueva la propiedad, se exhuman los cadáveres, y sus huesos van a la fosa común. Antes, la primera y la segunda clase, costaban 13 y 11 duros; ahora son 26 y 16 respectivamente; por la tercera se abonan siempre 7 duros. La diferencia entre las clases consiste en que la primera está recubierta con mármol, la segunda de ladrillo y la tercera de tierra. Los cadáveres en los nichos de la primera y segunda clase están colocados sobre el suelo y cubiertos después con bóveda de material, los de tercera se entierran a un metro de profundidad. La fosa común tiene unos 84 metros de largo, 4,20 de ancho y 3,30 de profundidad; sobre cada fila de cadáveres se van echando capas de tierra. Como más de la mitad de ellos van a estas fosas, puede contarse que, de 4000 que se entierran en este cementerio al año, van 2500 a la fosa común. Las sepulturas comunes de cajas tienen 1 m. 50 de profundidad, 2 de largo y 1,50 de ancho, las comunes sin caja tienen 3 metros de profundidad, 0,80 de ancho y 2 de largo. Las sepulturas comunes no tienen renovación; la quinta parte del cementerio está destinada a ellas. La puerta del cementerio de San Fernando es tres metros y medio más alta que el Hospital de la Sangre, y cerca de seis metros su parte central; pues durante la riada de 1856 el agua ha estado distante veinte varas de la entrada del cementerio, mientras que en el hospital ha subido casi un metro en su interior, de modo que hubo necesidad de subir los enfermos del piso bajo al primero.

Con el objeto de examinar las condiciones higiénicas de este establecimiento, vamos a recordar todas las Reglas que se deben observar en las instalaciones de una Necrópolis, tal cual lo exigen los higienistas más dedicados a este asunto, como Tardieu y Pellieux. Es una cuestión hoy perfectamente resuelta y demostrada, que la inhumacion de un cuerpo en una fosa, que se halla cubierta de muchos pies de tierra, no impide que los gases pasen al ambiente o impregnen las aguas que atraviesan las capas inferiores. Estos gases son el ácido carbónico, el óxido de carbono, el hidrógeno carbonado, el hidrógeno fosforado y el sulfidrato de amoniaco, etc. La abundancia de su desarrollo depende de la naturaleza del terreno, del estado de aislamiento o acumulación de los cadáveres, y el tiempo de desprendimiento dura quince meses por término medio. Por lo mismo, hay que atender *en primer lugar* al instalar un cementerio, a que los productos de la descomposición no se esparzan en la atmósfera sino en un estado de división extrema. En *segundo lugar:* los vientos que pueden conducir las exhalaciones de los cementerios hacia la ciudad debían ser neutralizados por medio de una barrera entre éstos y aquéllos; ésta puede constituirla una montaña, o colina, un bosque o una espesa

pared de árboles; en tercero, los cementerios deben situarse no sólo lo más lejos posible de la ciudad, sino también de los ríos o arroyos que la atraviesen, pues la proximidad de éstos podrían dar lugar a la filtración de las materias orgánicas descompuestas en sus aguas, y si la población se halla en un terreno llano sobre sus márgenes debe, según la recomendación de Chevreuil, construirse los enterramientos en la parte más baja del río, para que las aguas, si se infiltran, no atraviesen por la ciudad.

4.- Debe cuidarse de escoger un terreno que facilite la descomposición lo más pronto y completa que sea posible; se sabe por experiencia, que las capas arcillosas tienen una acción menos enérgica que las calizas sobre la descomposición de los cadáveres y éstas últimas menos que la tierra vegetal, la cual los conserva por más tiempo. También la proximidad a las corrientes de agua y a los arroyuelos es una circunstancia que debe tomarse en consideración por las inundaciones y filtraciones que pueden resultar. Tocante a la profundidad, para evitar el escape de gases a la atmósfera, es preciso que cada fosa tenga dos metros o por lo menos uno y medio, y respecto a las fosas comunes si éstas sólo se componen de una fila, basta cubrirlas con un metro de tierra bien pisada, y si hay varias filas colocadas unas sobre otras, debe interponerse en cada una de ellas una capa de cal viva. Según Freycinet, que fue Ministro de trabajos públicos en Francia, debe imponerse la aplicación del drenaje en todo cementerio, que no tenga un subsuelo de roca, tanto más cuando sea de arcilla y esté en la proximidad de un río y expuesto a la influencia de una inundación, como sucede en Sevilla. El cementerio de Burdeos que anteriormente estaba con frecuencia inundado de manera que las bóvedas contenían 70 centímetros de agua, está hoy completamente saneado por un sistema de desagüe, que consiste en colocar cierto número de tubos en forma de hileras paralelas a cuatro metros de profundidad, que desembocan en colectores, cuyas aguas antes de derramarse en el río se filtran por una capa de arena gruesa. Este sistema es un procedimiento muy recomendable, que deben adoptar todas las ciudades, pues tiene la triple ventaja de dar a las aguas saturadas de sustancias orgánicas una dirección inofensiva, de favorecer la rápida descomposición de los cadáveres por la aspiración del aire en el suelo, efecto del drenaje, y después de dar un desarrollo más rápido a los árboles del cementerio. Desde el año 1840 al 46 se ha observado que las aguas de los pozos de Menil Montant (un barrio de París) fueron contaminadas por infiltraciones, que provenían del cementerio del Padre Lachaise. Le Fort ha analizado el pozo único que servía a la alimentación de todo el pueblo de Saint-Dizier situado a 50 metros y encontró el agua muy cargada de materias orgánicas. Por último las plantaciones de árboles son muy ventajosas en los cementerios, particularmente si alcanzan gran altura como los cipreses, pinos, álamos y todavía mejor los eucaliptus. Sus raíces absorven cierta parte de los gases que proceden de las descomposicion, y sus hojas aromáticas exhalan un perfume que neutraliza el olor de las materias orgánicas que se desprende de la superficie de la tierra. También los árboles elevados y en fila se oponen a que los gases y miasmas sean llevados por los vientos a sitios habitados.

Ahora, las reglas que dejamos apuntadas, aplicándolas al cementerio de San Fernando, se ve que éste dista mucho de satisfacer las condiciones de la higiene pública,

pues, como hemos visto en las sepulturas de primera y segunda clase, el enterramiento se hace por cima de la superficie del suelo, y sólo la tercera es un metro por bajo de éste. Ni en uno ni en otro caso se evita el escape de gases a la atmósfera y mucho menos durante el calor del verano, cuando el aire penetra en el interior de las bóvedas con la mayor facilidad, acelera la putrefacción y produce un desarrollo considerable de gases. Esto tiene lugar del mismo modo, si bien con algo menos de intensidad, en un metro debajo de tierra, cuando la parte superior es vegetal y la inferior arcillosa; pues la primera acelera la putrefacción y la segunda absorve difícilmente los gases. Mucho más extenso será el desarrollo de éstos con la aglomeración de cadáveres en la fosa común, en cuyo caso la saturación del suelo con sustancias orgánicas nocivas se efectúa más pronto, y no pudiendo aquél absorver más sucederá que durante la época de los grandes calores, cuando la descomposición adquiera mayor rapidez, los gases se escaparán a la atmósfera.

2.- No hay barrera alguna, montañas, colinas o bosques, ni tampoco una hilera de árboles, que impidan la conducción por los vientos de las exhalaciones mefíticas hacia la ciudad y demás puntos habitados; sobre todo el Hospital Central, siendo el edificio más cercano, puede resentirse de su situación, particularmente en tiempos de epidemias.

3.- Está situado en terreno bastante llano y muy cerca del río, aunque más alto que éste, pues no ha sufrido inundación en su suelo, pero sí en el interior de las bóvedas, cuyos cadáveres salían nadando a la superficie y chocaban contra las lozas que les servían de cubierta, lo cual prueba que el terreno se presta a filtraciones y a contaminar las aguas del río, y por esto hubiera sido mejor escoger el sitio para la instalación del cementerio al otro lado de la ciudad, como hicieron los árabes y los romanos, colocando sus sepulturas en colinas o cerros, según consta por descubrimientos hechos en éstos al otro lado del río.

4.- Finalmente, dada la naturaleza húmeda del terreno y la proximidad de cinco o seis metros de la capa acuífera, debía aplicarse un sistema de drenaje, tal como hemos indicado arriba.

Si algún día (el cual creo que no está muy lejano; pues calculando sólo 4.500 defunciones por año, resulta que al cabo de 28 años que lleva la Necrópolis de San Fernando, cuenta ya con más de 126.000 habitantes bajo tierra), el municipio se viera en la necesidad de abandonar este cementerio, entonces se debiera inspirar en las leyes de una buena higiene, para resolver definitivamente la instalación de otro nuevo, si ya no se hubiera generalizado el sistema de incineración de cadáveres, que es un beneficio para los vivos, sin ser perjuicio para los muertos, cuyos restos son menos expuestos a la profanación y más fácil de conservalos al respeto y veneración de sus descendientes.

(Doctor P.H. Hauser, *Estudios médico-topográficos de Sevilla...* Est. Tip. del Círculo Liberal. Sevilla, 1882. págs. 94-101).

COSTUMBRES POPULARES SOBRE LA MUERTE EN ARJONA (JAÉN)

Este texto ha sido elaborado a partir de las respuestas dadas al cuestionario sobre costumbres en torno al nacimiento, matrimonio y muerte, promovido por la sección de Ciencias Morales y Políticas del Ateneo de Madrid, en el curso 1901-1902. De entre las veintisiete poblaciones andaluzas que respondieron al cuestionario , hemos seleccionado Arjona (Jaén), por la precisión e interés de su contenido y de la que sólo publicamos las referentes a la muerte (III. Defunción).

Las respuestas correspondientes a Andalucía fueron publicadas integramente por A. Limón Delgado en Costumbres populares andaluzas de nacimiento, matrimonio y muerte, *Diputación Provincial de Sevilla, 1981, y recientemente ha aparecido el «Cuestionario» y las «Respuestas de Alcalá de los Gazules, (Cádiz)» en la Guía del Proyecto «Demófilo» de Cultura Popular Andaluza. Curso 1993-1994, editado por la Consejería de Educación y Ciencia de la Junta de Andalucía. Sevilla, 1994.*

III. DEFUNCIÓN

A. Prevenciones para la muerte

a. Consuetudinarias

1. Si es costumbre hacer encargo a la familia para el caso de muerte y en qué consiste generalmente.

– *Es frecuente a los herederos, familia y amigos hacer recomendaciones acerca de los descendientes menores.*

2. Adquisición en vida de sepulturas, mortaja, féretro, cruz para la tumba, etc.

– *Lo más general es que en vida se adquiera la sepultura y mortaja y alguna que otra vez el féretro.*

– *Muchos adquieren en vida sepultura para su familia, unos edificando monstruosos panteones que en la localidad se llaman capillas, y otros, más considerados, mandan hacer otras para ellos y sus mujeres. Dase el caso de tener algunas personas en su casa la caja y la mortaja con que han de ser enterrados, y sé de una que tiene en su dormitorio y frente a su lecho la caja.*

3. Adscripción a cofradías y derechos que da.

– *Existen algunas cofradías en que los hermanos gozan de determinados beneficios*

para el caso de la muerte, contándose entre las mismas la del Rosario, establecida en la Parroquia de San Juan Bautista y las de los obreros católicos que dan derecho a entierro gratis, y la última no sólo costea el del cofrade sino también otro que indique el mismo. Existe también la de San Pedro, sólo para sacerdotes, a quienes se les hace suntuoso entierro o funerales si fallece fuera. Las cofradías indicadas y otras que existen aunque no dan derecho a entierro, asisten al sepelio de los cofrades y aún de los extraños, si se les paga, con sus insignias de banderas, estandartes y cetros.

4. Instituciones concejiles para el caso de muerte: material fúnebre del concejo, etc. Gremios.

– *Para los pobres de solemnidad existe la llamada «caja de ánimas».*

b. Testamentarias

1. Si es frecuente el otorgamiento de disposiciones testamentarias o es más frecuente la defunción abintestato.

– *Son frecuentes los testamentos y poco frecuente morir abintestato.*

– *Poseyendo algún bien otorgan testamento casi por la generalidad de los habitantes de esta poblacion.*

2. Clases de testamento más comúnmente usadas en la localidad.

– *Los más frecuentes son los abiertos.*

– *Las clases de testamento más usadas son los abiertos y rarísimos los demás que el código permite.*

3. Si hay casos de testamentos otorgados ante el común de los vecinos y cómo se hacen.

– *En caso urgente se suele otorgar testamento ante cinco testigos idóneos sin presencia de notario.*

4. Disposiciones testamentarias más frecuentes respecto del funeral, mandas piadosas, institución de herederos, tutela, legados y cualquiera otra concerniente a las personas y a la propiedad.

– *Las disposiciones testamentarias más frecuentes son: respecto a funerales el determinar la mortaja, entierro y panteón donde ha de efectuarse, y misas que han de ser aplicadas, con relación a la institución de herederos, por lo general a los*

parientes más próximos; con mérito a la tutela el designar al tutor con expresión de si se le releva o no de la fianza y si ha de ejercer el cargo por frutos por pensión o con obligación de llevar la póstuma cuenta para en su día rendirla a quien proceda; y últimamente por lo que respecta a legados el de determinarlos según la voluntad de la parte que testa, procurando no haya ambigüedades que den motivo a litigios.

– *En los testamentos se dispone la de sepultura y entierro que ha de hacerse al testador; de segunda con sus correspondientes misas si es de la clase media, y de primera y con las misas de San Gregorio si es de clase alta. Se hace la institución de herederos, tutores testamentarios, etc., y se dejan las mandas o legados; también se disponen limosmas que suelen consistir en pan.*

5. Bienes y objetos de que no dispone el testador en su testamento por ser costumbre de que a su muerte pasen a poder de determinadas personas. Formalidades en la entrega de estos bienes y objetos.

– *No existe esta costumbre.*

B. Defunción

a. Agonía

1. Prácticas religiosas y familiares en este caso (cirios, candelas, objetos sagrados, imágenes de la familia o de las cofradías, que se conservan para tales momentos, etc.).

– *Es práctica constante la de colocar cerca del agonizante escapularios e imágenes y leerle oraciones por un sacerdote.*

– *Iniciada la agonía, se encomienda el alma al moribundo por un sacerdote en la mayoría de los casos, o en su defecto por persona piadosa, poniendo al agonizante en la mano derecha un crucifijo y en la izquierda una vela bendita y colocándose en la estancia imágenes de santos y luces.*

2. Si es costumbre que presencien la agonía muchas o pocas personas. Toque de agonía: número de campanadas.

– *Por regla general en el acto de la agonía procuran estar presentes las personas más allegadas por afecto y parentesco. Poco después de morir el agonizante, con cierta pausa, en la parroquia a que pertenece, se dan tres campanadas o dos, según el finado sea varón o hembra.*

– *Presencian la agonía cuantas personas estén en aquel momento en la casa. Los toques de agonía, que aquí se llaman de «expiración», son: tres golpes o dobles al empezar la defunción y otros tres al terminar cuando es varón, dándose sólo dos*

dobles al empezar y terminar si es hembra y si es párvulo el muerto, se toca a gloria. Según la hora en que se toque la expiración será la del entierro, pues solamente en tres horas del día pueden hacerse esas señales de defunción: a las Aves Marías por la mañana de 5 a 6 ó 7, según la estación, al mediodía y al toque de vísperas de dos a tres de la tarde. Ahora bien, si se toca la expiración en las Aves Marías es señal de que el entierro será aquella misma tarde; si a las doce, señal de que el sepelio se verificará al siguiente día por la mañana y finalmente, si a vísperas, el entierro será la tarde del próximo día.

b. Muerte

1. Comprobación de la muerte: prácticas más ususales.

– *Casi siempre se comprueba la muerte observando el pulso, las palpitaciones, la variación del color, el aspecto de la vista, la respiración y la mayor o menor rigidez, no prescindiéndose de la comprobación científica.*

– *Muerta la persona se reza por los presentes un credo, se le cierran los ojos y la boca si ha quedado abierta, y se comprueba la muerte por el pulso, la rigidez, respiración, etc.*

2. Disposiciones que toma la familia respecto al cadáver: amortajamiento y quienes lo hacen; clases de mortajas y cuales son las que se usan más frecuentemente: prácticas, creencias y supersticiones relativas a la manera de dejar el cuerpo del difunto; exposición, etc.

– *La familia del difunto acto seguido y aún los amigos procuran cerrar los ojos y la boca del cadáver, asearlo y amortajarlo con la mejor ropa negra que tuviere, sin que se conozcan prácticas creencias o supersticiones relativas a la manera de dejar el cuerpo. La postura en que dejan al muerto es con una mano en la cintura y la otra tendida a lo largo del cuerpo, no quieren cruzarles las manos porque tienen la superstición de que con esta postura no entra el alma en el cielo. El cuerpo está alumbrado por cuatro blandones que se ponen en los cuatro extremos de la cama o paño.*

– *Se amortaja el cadáver por las personas más allegadas del muerto, con ropas negras o hábitos de alguna cofradía, y si es doncella o párvulo el difunto, de blanco, y en todo se coloca una cruz en la mano y al cuerpo el escapulario del Sagrado Corazón de Jesús. El cadáver ya amortajado es expuesto en el lecho en que murió. Antes existía la superstición de creer que, manteniéndole en dicho lecho, su alma estaba padeciendo, siendo medio para librarla de estos tormentos el colocar el cuerpo en el suelo; hoy va desapareciendo esta costumbre. Rodéase la cama donde se ha depositado el muerto con cirios encendidos.*

3. Velatorio: costumbres con motivo del mismo.

– *Es costumbre asistr a la casa mortuoria y velar el cadáver casi hasta la media noche, dándose en algunos casos aguardiente, chocolate o dulces a los asistentes.*

– *Conocida que es la defunción, acuden a la casa mortuoria por la noche los parientes y amigos para velar el cadáver y acompañar a la familia del doliente; acomodado cada cual lo mejor que puede, formando corrillos o tertulias en las que no es raro falte el buen humor; al poco rato de instalados, aparecen dependientes de la casa, los que en bandejas van ofreciendo a todos aguardiente y anises y, en los de dinero, dulces. Este obsequio se repite cada media hora y es de designar que en todas las velas se hace esto, por ser mal conceptuados los que no lo hacen. A los que se quedan hasta las primeras horas de la mañana se les da chocolate con dulces. En estos velatorios los hombres están separados de las mujeres y en habitaciones distintas, y dirigidos por mujeres asalariadas que a ello se dedican se reza por todos el rosario.*

4. Si se coloca en el exterior de la casa mortuoria algún signo que indique la defunción (estandartes, pendonetas, etc.).

– *No se coloca signo alguno, sólo se cierra casi por completo la puerta de la casa.*

5. Otras costumbres familiares y religiosas mientras está el cadáver de cuerpo presente.

– *Mientras el cadáver está de cuerpo presente, se procura estar en el mayor silencio, rezar sin ruido y no confeccionar comida alguna; para esto afortunadamente se lleva por parientes y amigos.*

C. Entierro

a. Prevenciones para el entierro

1. Convocatoria: cómo y a quiénes se hace.

– *La convocatoria para el entierro se hace por medio de los toques de campana de la correspondiente parroquia a efecto de que asistan todas las personas que tengan voluntad.*

– *No se hace convocatoria especial para el entierro; los toques de expiración indican cuando se verificará éste y las campanas empiezan a doblar media hora antes de que se verifique, señalando la hora en que se debe concurrir.*

2. Si es costumbre hospedar en la casa mortuoria a los invitados forasteros que acuden al entierro; prácticas usuales en este caso.

– *Sólo es costumbre hospedar en la casa mortuoria a los invitados forasteros que tienen la condición de parientes. Como en la casa no se confecciona comida, los parientes y amigos del pueblo la suministran. Los forasteros extraños a la familia del muerto se alojan en casa de amigos o en la fonda a su cuenta.*

b. Conducción del cadáver

1. Si se le conduce en caja, angarillas, etc., y si se lleva cubierto o descubierto. Si es costumbre colocar dentro de la caja algún objeto y cuál sea éste.

– *Se le conduce en caja o féretro, cubierto si se trata de seglares mayores de edad y descubierto cuando son menores o sacerdotes; siendo costumbre llevar dentro escapularios o cruces.*

– *Es conducido el cadáver en caja, casi siempre de madera y hecha por los carpinteros de la localidad, y sólo alguna vez y tratándose de personas pudientes son los féretros de zinc. Tratándose de adultos, la caja, que es negra, va cerrada, y si párvulo o doncella, la caja es blanca y algunas veces va destapada. Dentro de la caja se colocan algunas veces sobre el pecho del difunto la bula y algún escapulario u objeto piadoso.*

2. Acompañamiento: orden de la comitiva; si es costumbre que la formen hombres y mujeres. Si hay personas en la localidad o en la comarca que se dediquen, mediante una retribución, a ejercer ciertos oficios en los entierros y funerales, y, en caso afirmativo, en qué consisten tales oficios.

– *Es costumbre que al entierro del que corresponda a alguna hermandad, concurran cofrades de ella, llevando gallardetes y banderas; el acompañamiento tiene lugar yendo a la cabeza el clero con la cruz parroquial, seguidamente cuatro o seis personas que conducen el cadáver, después los convecinos y parientes no muy próximos y últimamente el duelo, a quien acompaña en algunas ocasiones un sacerdote. No hay en la localidad personas que se dediquen a ejercer estos oficios.*

- *En los entierros de los niños de poca edad que se denominan «timbazos», no asiste el clero ni se hace manifestación alguna religiosa; en los otros casos el acompañamiento se organiza del siguiente modo: la parroquia con la cruz alzada y con el número de sacerdotes que corresponda según la categoría del entierro va a la casa mortuoria parándose en la puerta, donde se reza un resposo; sale entonces la caja conducida por cuatro o seis servidores o amigos de la casa (en algunos entierros de personas pudientes se usan cintas que son llevadas por personas de distinción) dirigiéndose a la iglesia por el siguiente orden: gallardetes, cetros y demás insignias de la cofradía a que el muerto pertenece; caso de no pertenecer a ninguna, asisten también las cofradías si se les paga el estipendio que para ello tienen establecido; después de ésta, la caja mortuoria, conducida por cuatro o seis perso-*

nas e inmediatamente un criado con una bandeja donde lleva las llaves de la casa, a continuación la cruz parroquial, el clero, detrás los hombres y cerrando la comitiva en la fila, la presidencia del duelo, ocupando el centro el pariente más próximo y a la derecha de él, los demás parientes y algún amigo íntimo. Solamente acuden hombres a este acompañamiento y a él suelen asistir pobres a quien se da una vela y alguna limosna.

3. Si se practica alguna ceremonia particular a la salida del cadáver de la casa mortuoria.

– *Cuando se trata de un entierro de lujo, existe la costumbre de que, por un dependiente de la casa mortuoria y mientras se reza un responso, a la salida del cadáver se presente una bandeja, en la que cuidadosamente liadas en papel de seda están monedas de plata de dos reales, que van tomando una a una cada sacerdote acompañante de la parroquia y los pobres que asisten al entierro.*

4. Si los concurrentes al entierro visten alguna prenda obligada en este caso.

– *Los concurrentes a un entierro, por regla general, visten de negro, sin que lleven prenda alguna especial.*

5. Signos de respeto por parte de los que presencian el paso del cortejo fúnebre.

– *Los que presencian el paso del cortejo fúnebre se descubren desde que pasa la cruz de la parroquia hasta que ha pasado el muerto.*

– *Los que presencian el paso de un entierro se descubren.*

6. Si es costumbre que la comitiva vaya por lugares determinados; otras prácticas durante el tránsito.

- *La comitiva va por los sitios más cortos, descansando de cuando en cuando, siempre que por la familia se exija de la parroquia.*

- *No es costumbre que la comitiva vaya por sitios determinados, sino que lo hace por el más cómodo y directo camino hacia la Parroquia a que pertenece el difunto.*

7. Si es costumbre llevar el cadáver a la iglesia.

– *Cuando se trata de familias acomodadas, es costumbre llevar el cadáver a la iglesia.*

– *Se conduce el cadáver a la puerta de la Parroquia a que pertenece el muerto; una vez en ella se le pone sobre una mesa cubierta de un paño negro y en esta situación*

el clero reza dentro de la iglesia un responso, terminado el cual, el clero se queda en la parroquia y el cadáver, acompañado de parte de los amigos y del duelo, sigue al cementerio. En algunos casos se hacen funerales mientras el difunto permanece a la puerta del templo.

c. Sepelio

1. Costumbres en el acto del sepelio; prácticas por parte de los que lo presencian; si se coloca el cadáver en alguna orientación determinada; si se deposita en la tumba algún objeto y, en caso afirmativo, razón de este uso.

– *En el acto del sepelio se levantan las tapas de las cajas, los que lo presencian rezan en voz baja y descubiertos, se echa por algunos un puñado de tierra sobre la ropa del cadáver, se cierra la caja, y se la coloca en la sepultura sin que sea costumbre colocar el cadáver en orientación determinada ni colocar en la tumba objeto alguno.*

– *Acompañado el cadáver por parte de los amigos y del duelo desde la iglesia al cementerio, se procede a su inhumación, siendo costumbre en tal acto, arrancar los adornos que suelen ponerse en las cajas, guardándolos para entregarlos a la familia; tambien se arroja sobre la caja, por los presentes en el acto, y una vez puesta aquélla en la fosa, puñados de tierra.*

D. Prácticas posteriores al entierro

a. Regreso del duelo a la casa mortuoria

– *Terminado que es el responso que se entona dentro de la iglesia, dirígese parte del duelo y del acompañamiento, que suele ser la mayor parte, a la casa mortuoria, guardándose igual ceremonia que a la ida, los concurrentes delante, y detrás el duelo y en la misma fila que éste, los sacerdotes que actuaron en el entierro, vestidos con sus trajes talares; llegada la comitiva a la casa mortuoria, páranse ante su puerta descubriéndose y abriéndose en dos filas, pasando por entre ellas, también descubierto, el duelo, y situándose en la misma puerta, por uno de los sacerdotes es rezado un responso. Terminada esta religiosa práctica, entran en la casa del duelo, y colocándose en la pieza más amplia y accesible, recibe a los que acompañaron al cadáver, que en rigurosa fila de a uno van pasando ante el duelo a quien saludan y dan el pésame, repitiéndose esta ceremonia cuando regresan los que se fueron al cementerio.*

b. Visitas de pésame: fórmulas usuales

– *Se hacen por los parientes y amigos dentro de los nueve días.*

– *Sobre las visitas de duelo, no hay costumbres dignas de mención: se hacen con el respeto y cortesía debidas.*

c. Si es costumbre invitar a comer en la casa mortuoria a los que han asistido al entierro y orden que se guarda en estas comidas. Tiempo que permanecen los forasteros en la casa

– *No es costumbre invitar a comer en la casa mortuoria y cuando algún forastero ha asistido al entierro, se está el menos tiempo posible.*

– *Es costumbre no encender lumbres en la casa mortuoria en los días del entierro, para condimentar las comidas, sino que por los parientes y amigos mándanse éstas ya arregladas a la familia y además el servicio correpondiente, manteles, vajilla, etc., y si es casa de muchos criados también se manda la comida de éstos.*

d. Prácticas religiosas

1. Misas y funeral: ofrendas de pan y vino y en qué cantidad se hacen; si se colocan en el túmulo, destino de las mismas.

– *Se celebra misa de cuerpo presente y posteriormente se aplican más por el alma del difunto, y a los nueve días se hace el funeral, si se trata de personas algo acomodadas. Está en desuso la costumbre de la ofrenda de pan y vino.*

– *En las clases pudientes es costumbre celebrar solemnes funerales en la iglesia mientras el cadáver está en la puerta de la misma. A los nueve días del entierro se celebra el funeral, se dicen las misas que la familia disponga o haya dispuesto el difunto y también se hacen funerales en los cabo de años o aniversarios. Para estas personas úsase, si el difunto fue de buena posición, esquelas mortuorias. Hoy no existe la costumbre de la ofrenda del pan y vino, mas en tiempos antiguos y no muy remotos se hacían tales ofrendas, revistiendo entonces gran solemnidad y esplendidez; colocábanse en las gradas del altar mayor cántaras de aceite, costales de trigo, corderos, etc., esto es, los productos de la agricultura y ganadería, quedando las ofrendas para la Iglesia.*

2. Rezos en la casa.

– *Se acostumbra a rezar en la casa mortuoria durante el novenario.*

– *Durante los nueve días siguientes al entierro, rézanse en la casa mortuoria algunas devociones en sufragio del finado, asistiendo sólo mujeres a tales actos y solamente los hombres más allegados a la familia.*

3. Limosnas.

– *También se hacen limosnas consistentes en pan y prendas de vestir.*

– *Se reparten limosnas atendiendo a la fortuna de la familia, además de la que se da a los pobres que asisten al entierro.*

E. Cementerio

a. Lugar en donde están situados

– *El cementerio de esta localidad está situado lindando con las casas de la parte nordeste.*

b. Si se observa en ellos alguna orientación determinada

c. Disposición interior

1. Clases de sepultura y cuales son las más usuales.

- *Las clases de sepultura son bóvedas, capillas y hoyos, siendo estos últimos los más usuales.*

  Convenientemente situado, el de la localidad está dividido en dos patios: las zanjas o fosas comunes en el centro para las clases modestas, bóvedas en las paredes, que son de propiedad o de alquiler y finalmente mausoleos y panteones.

– *Para las clases modestas, las zanjas o fosas comunes, para la clase media, la bóveda o nicho, y para las altas, mausoleos y panteones de familia; a éstos se les llama capillas.*

2. Lápidas, cruces y demás signos de indicación de la sepultura. Adornos de la misma.

– *Casi todas las bóvedas y capillas contienen lápidas y también algunos hoyos; existiendo en otros de éstos cruces y abundando los adornos en las indicadas sepulturas, de donde en épocas oportunas son trasladados los restos a los osarios.*

d. Disposición exterior

1. Inscripción y alegoría de la muerte.

– *La disposición exterior del cementerio de esta localidad no es tétrica ni de mal gusto.*

– *No lo hay.*

2. Si es costumbre empotrar en las tapias huesos y calaveras.

– *No es costumbre.*

e. Ideas populares respecto a este sitio: fuegos fatuos, etc.

– *El panteón, según ideas de esta localidad, es digno de respeto, y siempre causa miedo en algunas horas, no siendo frecuente la formación de fuegos fatuos.*

NOTICIAS

HOMENAJE A PEDRO M. PIÑERO

El pasado nueve de junio de 1994, tras la reunión ordinaria de la Junta de Patronato, celebrada en el Hotel Los Seises de Sevilla, la Fundación Machado ofreció un homenaje al profesor Pedro M. Piñero, primer Presidente de la Fundación (1985-1994). Durante el acto, en el que se le entregó al profesor Piñero Ramírez una placa conmemorativa, el Presidente de la Fundación, Salvador Rodríguez Becerra, agradeció la labor desarrollada a lo largo de estos primeros años de inicio de la andadura de los diversos proyectos que han conformado la actividad de promoción, investigación y difusión de la cultura tradicional en Andalucía, destacando la actitud abierta y participativa del homenajeado. Por su parte, el profesor Piñero expresó su sincero agradecimiento no sólo por este homenaje, que dijo creer sólo justificado más por el afecto y la amistad que por méritos contraídos, sino, sobre todo, por la colaboración entusiasta, constante y leal de todos los que en estos años han formado parte del equipo que ha llevado a cabo los programas y proyectos emprendidos. Concluyó el profesor Piñero pidiendo para el nuevo Presidente la misma colaboración y asistencias con las que él había podido contar. El acto terminó con el deseo y el compromiso de todos los presentes de seguir llevando adelante la labor cultural que desde sus inicios se propuso la Fundación Machado en favor de la cultura andaluza.

PREMIOS «DEMÓFILO», 1994

El día 27 del pasado mes de marzo se celebró en Sevilla, en el Patio del Oratorio de San Felipe Neri, el Acto de entrega de los *VII Premios Demófilo a las artesanía y labores tradicionales de la Semana Santa de Sevilla.* La mesa estuvo presidida por el Ilmo. Sr. Delegado Provincial de la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, D. Arsenio Moreno Mendoza, al que acompañaron D. Salvador Rodríguez Becerra, Presidente de la Fundación Machado, D. Manuel Cepero Molina, D. Ramón Queraltó Moreno y D. Antonio Zoido Naranjo, Presidente, Secretario y miembro del Jurado respectivamente.

El jurado que otorgó los VII Premios Demófilo correspondientes al año 1994 estuvo formado por D. Manuel Cepero Molina (Presidente), D. Ramón Queraltó Moreno (Secretario), D. Alberto Fernández Bañuls, D. Antonio Sancho Royo, D. Antonio Burgos Belinchón, D. Javier Criado Fernández, D. Fernando Vilches Báñez, D. Fernando Salazar Piedra y D. Manuel Palomino González, que tras una larga deliberación

tomaron el acuerdo de otorgar el Premio «Demófilo», en su modalidad a «una larga trayectoria mantenida en la Semana Santa de Sevilla», a D. Francisco Morillo Esteban, vestidor de imágenes procesionales. En la modalidad de «obra de arte o artesanía permanente» se concedió a la restauración de los faldones del paso de Ntra. Sra. de la Amargura, realizada por el Taller de bordados Santa Bárbara. Por último, en la modalidad de «obra efímera», a la Banda de Música «Soria 9» de la División Mecanizada Guzmán el Bueno n.º 2 por su interpretación de las marchas fúnebres durante la Semana Santa de 1994, y especialmente por la interpretación de la marcha «Nuestro Padre Jesús» a la Virgen de las Aguas de la Hermandad del Museo en su estación de penitencia del Lunes Santo.

El Acto estuvo amenizado por la Banda de Música «Soria 9» de la División Mecanizada Guzmán el Bueno n.º 2, que interpretó las marchas *Virgen del Valle, Amargura* y *Nuestro Padre Jesús.*

VIII PREMIO DE EDICIÓN «MATÍAS RAMÓN MARTíNEZ»

La Asamblea de Extremadura (Consejo asesor de Antropología, Folklore y Patrimonio Etnográfico) con el propósito de fomentar la investigación y difusión de la cultura popular y tradicional de Extremadura desde las perspectivas antropológica, histórica, lingüística, folklórica o geográfica, convoca un Premio de Edición de acuerdo a las siguientes:

BASES

Primera: Los trabajos deberán ser originales inéditos y no haber sido premiados en otras convocatorias. Se presentarán tres ejemplares mecanografiados a doble espacio por una sola cara y la extensión mínima será de 100 folios, y siempre que sea posible deberá hacerse en ordenador, compatible, entregando un disquette con el texto.

Segunda: El plazo de admisión de los trabajos concluirá a las 14'30 horas del día 28 de Abril de 1995. La entrega se hará en el Registro General de la Asamblea de Extremadura.

Tercera: El tema será libre y deberá seguirse la metodología propia de alguna de las disciplinas científicas enumeradas en la cabecera y referirse a la Región Extremeña o a las áreas culturales con ella relacionadas.

Cuarta: Los trabajos se presentarán bajo un lema, que figurará en la portada, en la que asimismo se hará constar el nombre del premio, omitiéndose cualquier firma o señal que identifique al autor.

Quinta: El jurado, formado por los miembros del Consejo asesor, emitirá su fallo, que será inapelable, antes del 20 de Mayo de 1995. El premio podrá ser declarado desierto.

Sexta: La entrega del Premio se efectuará en acto oficial coincidiendo con el Aniversario de la Constitución de la Asamblea de Extremadura.

Séptima: La Asamblea de Extremadura publicará la obra ganadora.

Octava: Las obras no premiadas podrán ser retiradas a partir de los dos meses siguientes a la publicación del fallo del Premio.

Novena: La participación en esta convocatoria supone la aceptación plena de estas bases.

Mérida, Febrero de 1995

VIII BECA DE INVESTIGACIÓN «LUIS ROMERO Y ESPINOSA»

La Asamlea de Extremadura (Consejo asesor de Antropología, Folklore y Patrimonio Etnográfico) convoca una beca de investigación sobre la cultura extremeña desde la perspectiva antropológico-cultural, etnográfica o lingüística, de acuerdo a las siguientes:

BASES

Primera: La beca estará dotada con un millón de pesetas. Esta cantidad se hará efectiva en dos plazos iguales; el primero a la firma del pliego de condiciones y el segundo a la entrega del trabajo, una vez comprobada la adecuación de éste al proyecto seleccionado.

Segunda: El plazo de entrega de proyectos finalizará a las 14'30 horas del día 28 de Abril de 1995, debiéndose depositar los originales en el Registro General de la Asamblea de Extremadura.

Tercera: El jurado estará formado por los miembros del Consejo Asesor y emitirá su fallo, que será inapelable, antes del 20 de Mayo de 1995.

Cuarta: Los participantes deberán presentar un «curriculum vitae» junto a la memoria del proyecto.

Quinta: El autor del proyecto seleccionado queda comprometido a aceptar la supervisión del trabajo por un especialista designado por el Consejo.

Sexta: El trabajo resultante se presentará por triplicado, mecanografiado a dos espacios, y siempre que sea posible deberá hacerse en ordenador compatible, entregando un disquette con el texto.

Séptima: La Asamblea de Extremadura podrá publicar el trabajo resultante de la beca.

Octava: Los proyectos no seleccionados podrán ser retirados a partir de los dos meses siguientes a la publicación del fallo emitido por el jurado.

Novena: La participación en esta convocatoria supone la aceptación plena de estas bases.

Mérida, Febrero de 1995

Nota.- El Jurado en su reunión del 13 de mayo de 1995 decidió declarar desierto el premio «Matías Ramón Martínez» y otorgar la beca de investigación «Luis Romero y Espinosa» al proyecto presentado por D. Santiago Amaya Corchuelo, titulado «Zahinos: un caso de uso y gestión colectiva de la tierra en Extremadura».

CURSO SOBRE LA ENFERMEDAD Y LA MUERTE EN PALMA DEL RÍO (CÓRBOBA)

Siempre es difícil escribir objetivamente sobre algo en lo que se pone ilusión. Este es el caso del curso **Creencias sobre la Enfermedad y la Muerte en la Cultura Popular** celebrado dentro de los cursos de verano de Palma del Río entre los días 18 y 22 de julio de 1994 en esta señorial y calurosa ciudad cordobesa, organizado por el Ayuntamiento de Palma del Río (Area de Cultura) con la colaboración de la Fundación Machado. La resaca cultural de la ya tradicional, y siempre exitosa, «Feria del Teatro en el Sur» palmeña, no fue un obstáculo para la buena singladura de esta cuarta edición de los cursos estivales de antropología. Bien al contrario, abonó el campo cultural.

Desde su concepción en 1991, los cursos de Palma tenían su propia filosofía. La Concejalía de Cultura y la Dirección del curso quería ante todo que los alumnos y profesores contactasen en el aula a través del análisis y discusión de aspectos culturales y/o de actualidad. Para ello hacía falta algo más que una secuencia ininterrumpida de charlas de 90 minutos. No pretendíamos competir, en el sentido positivo del término, con otros cursos de verano ni en su estructura ni en sus abultados presupuestos. Quisimos hacer un curso de antropología distinto, menos tradicional, más dinámico y, sobre todo, más didáctico. Un curso que desarrollara con calidad humana y docente el ambiente adecuado para una correcta relación entre la enseñanza y el aprendizaje. Un curso en el que primara el coloquio frente al monólogo. Para cumplirlo necesitábamos del interés de los alumnos y de la colaboración, dedicación profesional y esfuerzo pedagógico del profesorado durante las seis horas que componían cada jornada. Porque si alguna conclusión, otra que la científica, hemos sacado en claro a lo largo de estas cuatro ediciones ha sido que para realizar un curso de verano distinto hace falta algo más que conocimientos: ganas de aprender y afán por compartir.

A lo largo de las treinta y tantas horas -pues siempre se alargaba la discusión- fueron escrutadas y complementadas las distintas manifestaciones culturales sobre la enfermedad y la muerte. Se utilizaron para ello no sólo enfoques disciplinarios distintos, sino también métodos y técnicas de investigación.

Cuando encaramos la cuestión de *entender* la enfermedad y la muerte en su conjunto, el primer obstáculo a salvar es el de la complementariedad de ambas manifestaciones. De tal forma que prácticas, ritos y manifestaciones sobre la enfermedad tienen su paralelo en lo concerniente a la muerte. Por ello comenzó el curso con una aproximación a los exvotos, que realizó quien esto escribe, llegando a la conclusión que los exvotos no son solamente objetos con grandes posibilidades etnográficas, sino también poderosos agentes evocadores. El exvoto como tema de discusión en el aula propició que se observara como un todo el sistema de creencias sobre la enfermedad y la muerte más que como dos esferas independientes.

El segundo y tercer día constituyeron el apartado dedicado a la enfermedad. Los profesores de la Universidad de Granada, Dres. Pedro Gómez y Rafael Briones, presentaron un completo estudio de campo sobre las alternativas terapéuticas ante la enfermedad. El uso del vídeo etnográfico y de datos explícitos sobre historias de vida de algunos de los curanderos más relevantes hoy en día ilustraron un tema que, además de concitar discusiones entre el alumnado, se reveló con importantes ramificaciones teóricas y explicativas de la realidad cotidiana.

La oposición medicina oficial vs. medicina popular sirvió para desarrollar todo un engranaje simbólico-cultural en el que se nos incluía a todos. Desde las redes informales hasta la automedicación, pasando por el recurso a los curanderos y prácticas curanderiles afines a éstos, se trazaba un panorama que ahondaba en el sistema de creencias generado por la sociedad racional y posindustrial actual. El análisis de estos profesores demostró, más allá de la obcecación visceral ante estos enfoques, la pervivencia del *alma primitiva* y su mundo mágico-religioso en nuestra sociedad. Aunque factores como la crisis del sistema sanitario y la consiguiente falta de fe en el mismo, han podido coadyuvar a la reciente eclosión de estas prácticas paralelas. Una de sus conclusiones más interesantes fue demostrar etnográficamente que la utilización de esta medicina alternativa no era privilegio de ningún estrato socio-económico ni de ningún nivel de instrucción específico.

Con el buen sabor de las dos jornadas anteriores, el profesor de la Universidad de Sevilla Dr. Rodríguez Becerra nos invitó a comenzar la jornada del jueves con una charla en el cementerio de la ciudad. La evolución de los enterramientos y la consiguiente aparición de los cementerios de los arrabales de pueblos y ciudades atemperó las primeras reticencias ante el tema de la muerte. Su argumentación discurrió entre tumbas y nichos y la constatación etnográfica *in situ* de la pervivencia de una esfera no-racional en las manifestaciones culturales de los andaluces frente a la muerte. Ayudado por una buena colección de diapositivas, y de vuelta al aula oficial, mostró en un análisis comparativo el mundo de las prácticas funerarias en el área mediterránea.

Por la tarde, la proyección del vídeo *Día de Difuntos en Casabermeja (Málaga)*, puso la nota artística a una jornada que a decir de los alumnos se presentaba un tanto lúgubre, y sirvió para provocar un extenso coloquio sobre las prácticas funerarias de la actualidad que se prolongó más allá del horario previsto.

En un curso ambicioso no podía faltar la presencia de otras disciplinas afines a la antropología. Si en anteriores ediciones se contó con sociólogos, lingüistas, periodistas y documentalistas, en ésta no podía faltar el saber histórico. La profesora de historia moderna de la Universidad de Cádiz, Dra. María José de la Pascua, demostró con sus cuidados análisis documentales que la interdisciplinariedad no sólo es posible sino deseable. Su perspectiva diacrónica completó los estudios antropológicos y analizó cómo la representación y concepto de la muerte ha evolucionado durante los siglos XVI al XVIII. De una muerte familiar (como opuesta a privada), vivenciada por el círculo social del difunto, habíamos pasado a alejar la muerte de la vida social y cultural de los vivos. El alejamiento de los cementerios habría sido un evento muy importante en ello, como también apuntase Rodríguez Becerra.

El análisis de testamentos y devocionarios ocupó la tarde del último día. En ellos se mostraba no sólo el dominio de la Iglesia sobre creencias y manifestaciones, sino también la aceptación de éstas por parte de los creyentes y los subterfugios ideológicos de la *Buena Muerte*.

Así, y más allá de insulsas discusiones sobre competencias y parcelaciones del conocimiento, la Dra. de la Pascua puso colofón a un curso que quiere estar abierto a las diversas disciplinas y enfoques que traten aspectos socio-culturales. Creo que el resultado merece la pena.

A. Miguel NOGUÉS PEDREGAL
Coordinador

UNIVERSIDAD ANTONIO MACHADO DE BAEZA
LA ACTUALIDAD DEL CURANDERISMO: ANÁLISIS ANTROPOLÓGICO

Durante la semana del 29 de agosto al 3 de septiembre tuvo lugar, en el ámbito de los cursos de verano, este curso de treinta horas. Lo coordinaron Pedro Gómez García y Rafael Briones Gómez, ambos profesores de Antropología en la Universidad de Granada. El curso se dirigía a interesados y estudiosos de temas de salud-enfermedad y de sociedad y cultura. Se matriculó un grupo no muy numeroso pero sí muy motivado y participativo de postgraduados y estudiantes provenientes en su mayoría de las ciencias sociales y de profesionales de la medicina. El ritmo de trabajo fue intenso y se repartió en cinco seminarios cada uno de seis horas, más varias sesiones de vídeos

etnográficos sobre el tema. Una dinámica muy participativa de aportaciones a las conferencias y de debates en un diálogo muy enriquecedor.

La especificidad y el interés del curso residía en que se trataba de ofrecer los resultados de una investigación sobre curanderismo en Andalucía Oriental que desde hace dos años viene realizando un grupo de investigación de la Universidad de Granada, del que forman parte los cinco ponentes de los seminarios. Este grupo de investigación, que está en contacto con otros grupos que investigan el tema en Cataluña y en la Comunidad Valenciana, tuvo también una parte activa en la organización y en la realización del Coloquio Internacional «Creer y Curar. La medicina tradicional», que tuvo lugar en febrero de 1994 en el Centro de Investigaciones Etnológicas «Ángel Ganivet» de la Diputación de Granada y al que acudieron veinticuatro especialistas, nueve de ellos extranjeros.

El curanderismo, de plena actualidad por la cada vez mayor implicación de sus prácticas sociales, constituye un fenómeno de gran raigambre en Andalucía. Desde los tradicionales «santos» en torno a los cuales ha cristalizado un auténtico culto, incluso «post mortem», a la aparición actual de un ocultismo de signo exógeno, hay toda una gama de curanderos mayores y menores, especializados en curar y aliviar toda clase de dolencias, con medios tan heterogéneos como la imposición de manos, las oraciones y sortilegios, las plantas medicinales y otros muchos remedios y rituales mistéricos. El auge del curanderismo se encuentra, sin duda, relacionado con la crisis del sistema de la biomedicina oficial, y está siendo objeto hoy de especial atención por parte de la antropología de la salud.

En el curso se ofrecieron materiales de primera mano, fruto del trabajo de campo intensivo de los profesores. El grupo de investigación, y por lo tanto el curso, tuvieron un marcado carácter interdisciplinar, dado que se hicieron coincidir los enfoques de la historia, del psicoanálisis, la sociología y sobre todo de la antropología social y cultural.

Según esto, los distintos seminarios fueron los siguientes: Manuel Amezcua Martínez, Director del Centro de Documentación en Enfermería Comunitaria de Granada e investigador consagrado en el tema, planteó un seminario sobre «El curanderismo en la historia: las formas tradicionales, el conflicto corporativo sanitario y algunas fórmulas para la supervivencia»; tanto en las ponencias como en los ricos diálogos se puso de manifiesto el conocimiento rico y profundo que Amezcua tiene de la zona de la Sierra Sur; Eliseo Fernández Cuesta aportó un contrapunto metodológico junto a las perspectivas históricas, sicoanalíticas o a la antropológica cualitativa, presentando un intento de cuantificar algunas variables intervinientes en el curanderismo, dando e interpretando los resultados de una encuesta sociológica de salud, realizada en la zona norte de la provincia de Granada y en la que se introdujeron algunas preguntas relativas al uso de los curanderos. Fue de gran interés el constatar la coincidencia entre estos datos cuantitativos y los otros cualitativos recogidos con técnicas etnográficas de la observación y de la entrevista en profundidad. Rafael Briones Gómez tuvo una doble aportación: por una parte, planteó una serie de cuestiones previas, tanto teóricas como metodológicas, para un estudio correcto del fenómeno del curanderismo dentro de un

marco de Antropología de la Salud / Enfermedad / Medicina; por otra, ofreció una sistematización de su intenso y rico trabajo de campo, entrevistando a más de cuarenta curanderos, planteando el tema de la identidad y legitimidad social del curandero. Carlos Domínguez Morano, desde su rica experiencia de terapeuta sicoanalítico, ofreció una posibilidad de contraste con la terapia de los curanderos, haciendo intervenir sobre todo las categorías de la infancia traumática reprimida y de la transferencia como sumamente iluminadoras. Por último, Pedro Gómez García, con su profundidad y claridad características, nos ofreció un marco teórico-étnico en que los datos etnográficos recogidos en nuestro trabajo de campo se presentaban sistematizados y se ponían en una perspectiva intercultural; también planteó la necesidad de elaborar una nueva teoría general compleja del hombre desde la que cobre sentido explicativo tanto el fenómeno del curanderismo, hoy en día en una supuesta fase de recuperación en formas muy variadas, como de la crisis y de los interrogantes que surgen en el *continuum* socio-cultural de la salud-enfermedad. Esta propuesta teórica, inspirada en el paradigma de complejidad de E. Morin, debería integrar dialécticamente las dimensiones eco-bio-socio-cultural de la especie humana, tanto en su dimensión diacrónica como sincrónica.

El curso nos dejó a todos muy satisfechos, porque comunicó a otros los resultados de un esfuerzo investigador y parece que transmitió ganas e ideas teórico-metodológicas para estudiar este campo tan importante de la salud-enfermedad.

Rafael BRIONES GÓMEZ

PRIMER ENCUENTRO NACIONAL DE CENTROS DE CULTURA TRADICIONAL

Dentro de los actos conmemorativos de su fundación hace veinte años, el Centro de Cultura Tradicional de Salamanca, dependiente de la Diputación Provincial, ha organizado el «Primer Encuentro Nacional de Centros de Cultura Tradicional», que se ha celebrado durante los días 17, 18 y 19 de noviembre de 1994 en Salamanca. Los actos consistieron en la realización de cuatro mesas de debate sobre «Vertientes pedagógicas de la cultura tradicional», «Recuperación e investigación de la cultura tradicional», «Divulgación, promoción y difusión de la cultura tradicional» y «Gestión, organización y funcionamiento de los Centros», en las que los participantes, procedentes de todos los puntos de España, tuvieron ocasión de intercambiar información, ideas y experiencias sobre dichos temas.

Asistieron a este «Primer Encuentro» representantes de los siguientes centros:

Museo Escolar Agrícola de Elche (Alicante),
Museo de la Gaita de Gijón (Asturias),

Museo Etnográfico del Pueblo de Asturias de Gijón (Asturias),
Asociación Española de Organizaciones de Festivales de Folklore (Badajoz),
Museo Etnográfico Comarcal de la Sierra y la Campiña Sur, de Azuaga (Badajoz),
Federación Extremeña de Grupos Folklóricos (Badajoz),
Seminario Europeo de Etnomusicología (Barcelona),
Museu D'Arts, Industries y Tradicions Populars (Barcelona),
Servicio de Etnografía de la Diputación de Burgos (Burgos),
Federación Regional de Asociaciones de Folklore de Castilla y León (Burgos),
Escuela Municipal de Dulzaina y otros instrumentos populares (Burgos),
Museu do Pobo Galego, de Santiago de Compostela (La Coruña),
Centro de Documentación Musical de Andalucía (Granada),
Centro de Investigaciones Etnológicas «Ángel Ganivet» (Granada),
Escuela Provincial de Folklore de la Diputación (Guadalajara),
Centro de Cultura Tradicional del Ayuntamiento de León (León),
Centro Coordinador de Etnografía y Cultura Popular de La Rioja (Logroño),
Gobierno de La Rioja (Logroño),
Colectivo Cultura «María Castaña» (Lugo),
Centro de Estudios Tradicionales de San Sebastián de los Reyes (Madrid),
Museo Nacional de Antropología. Ministerio de Cultura (Madrid),
Universidad Popular (Palencia),
Equipo de Investigación Etnográfica de la Diputación de Palencia (Palencia),
Fundación para la Etnografía y la Artesanía Canaria (Las Palmas),
Centro de Cultura Tradicional (Salamanca),
Fundación Machado (Sevilla),
Carrutxa. Centro de Documentación de Reus (Tarragona),
Talleres de Música Popular de la Generalitat Valenciana (Valencia),
Centro Etnográfico «Joaquín Díaz», de Urueña (Valladolid),
Asociación Etnográfica «Bajo Duero» (Zamora),
Consorcio de Fomento Musical (Zamora),
Aulas de Música en Aliste y Tras-Os-Montes (Zamora),
Escuela de Folklore «Semblante Aragonés» (Zaragoza).

El Encuentro concluyó con una asamblea general de los participantes en la que se expusieron las conclusiones de cada una de las mesas de trabajo y en las que asimismo se acordó nombrar una comisión que estudie los aspectos jurídicos y organizativos para la constitución de una asociación de ámbito estatal de centros y entidades dedicadas al estudio, recuperación y difusión de la cultura tradicional.

Durante el Encuentro –eficazmente organizado por el Centro salmantino, gracias a la labor de su equipo humano y, en especial, de su director, D. Ángel Carril– se inauguraron cuatro exposiciones relacionadas con la cultura tradicional: «Imaginería Popular en las fiestas de Madrid», patrocinada por el Centro de Estudios y Actividades Culturales de la Comunidad de Madrid, en el Palacio de Garci-Grande; «Pliegos de cordel», aportación del Centro «Joaquín Díaz» de Valladolid, en la Casa de las Con-

chas; «Instrumentos musicales de barro en Andalucía», del Centro de Documentación Musical de Andalucía, en el Palacio de Abrantes; y «Nuestra Artesanía», producida por el Centro de Cultura Tradicional de Salamanca.

DONACIÓN DE GRABADOS POR JOAQUÍN DÍAZ A LA FUNDACIÓN MACHADO

En la sede de la Fundación –Centro Etnográfico «Joaquín Díaz»–, Casona de la Mayorazga de Urueña (Valladolid) tuvo lugar la entrega por Joaquín Díaz, el día 17 de Febrero de 1995, de dieciocho estampas de trajes andaluces al presidente de la Fundación Machado de Sevilla, profesor Rodríguez Becerra, con motivo de la visita de éste a Urueña (Valladolid). El Centro etnográfico «Joaquín Díaz», jurídicamente instituido como fundación privada auspiciada por la Diputación Provincial de Valladolid, tiene como objetivos la documentación, recolección, estudio y difusión de la cultura tradicional de Castilla y León, y cuenta con una biblioteca especializada, un archivo audiovisual y una muestra permanente de instrumentos musicales tradicionales.

Los grabados donados por Joaquín Díaz a la Fundación componen una pequeña colección de estampas de trajes andaluces del siglo XIX. La mayor parte de ellos son litografías -tipo de impresión preferido por los pintores de la pasada centuria- y representan a hombres y mujeres de diferentes provincias de Andalucía, según los llegaron a ver viajeros o artistas locales y nacionales. Proceden casi todos de libros y colecciones aparecidos en el mercado con fines y funciones diferentes, siendo algunos de ellos muy buscados y apreciados por coleccionistas; destacan, por su belleza, las cromolitografías editadas por Miguel Guijarro bajo el título genérico de *Las mujeres españolas, portuguesas y americanas...* y, por su rareza, las litografías de Giscard publicadas en Londres en 1823. Diversos estilos y diferentes formas de impresión hacen de esta colección un agradable conjunto que puede ser el germen de una todavía posible gran compilación de grabados sobre el traje andaluz.

La referida colección de estampas ha pasado a formar parte del Archivo de imágenes de la Fundación Machado y, junto con otros materiales, ilustrará una obra sobre el traje andaluz.

RECENSIONES

Joaquín Díaz, *La memoria permanente (Reflexiones sobre la tradición).* Editorial Ámbito. Valladolid, 1991.

El libro de Joaquín Díaz *La memoria permanente. Reflexiones sobre la tradición,* publicado en su colección monografías, serie cultura tradicional, por la editorial Ámbito de Valladolid, contiene sus consideraciones sobre los innumerables elementos que componen eso que se ha dado en llamar «cultura tradicional». Joaquín Díaz, precursor de las investigadores hispánicos de esa cultura, realiza cumplida visita a cada uno de los espacios donde se ha ido refugiando en las últimas décadas, ante el acoso insistente de los modernos valores culturales, esa «memoria permanente» de la cultura de las sociedades tradicionales. Los cantos populares, el cuento, la leyenda, los trabalenguas y las adivinanzas, el calendario del campo, los pregones o el teatro popular, la danza y el calendario religioso, la artesanía y la indumentaria sin olvidar los brindis y la gastronomía, reciben la atención de este estudioso.

El autor aparece como ferviente defensor de las aportaciones culturales de la sociedad tradicional. Saberes que al ser transmitidos tradicionalmente, esto es, de padres a hijos, de generación en generación han arraigado profundamente en las gentes que los recibieron. Una cultura que por su misma forma de transmisión, y por los mecanismos correctores que la comunidad receptora establece, llega a definir o identificar a un grupo humano.

Joaquín Díaz ha dedicado gran parte de su vida a profundizar y difundir los entresijos de la cultura de nuestro mundo rural. En la actualidad, además de coordinar la *Revista de Folklore,* dirige el Museo Etnográfico de Urueña –Valladolid–, que atesora en sus fondos instrumentos tradicionales, grabados y pliegos de cordel amén de una magnífica biblioteca y fonoteca especializada.

En esta recopilación de estudios, que han sido publicados individualmente en periódicos y revistas, Joaquín Díaz se adentra en los fundamentos profundos de la cultura tradicional, en sus valores identificativos y diferenciales, en sus mecanismos de transmisión y de recepción. Las pautas que han regido las relaciones de la cultura tradicional con la cultura oficial son sondeadas en este libro: ¿dónde comienza una o dónde finaliza la otra? ¿Cuáles son sus fronteras? ¿Qué fuerzas contrarias han llevado casi a su desaparición al patrimonio –oral y escrito– de la cultura de nuestros pueblos? ¿Qué valores culturales han reemplazado a estos que habían ido sedimentándose a través de siglos en la memoria profunda de nuestros hombres y mujeres? Estos y otros interrogantes nos surgen a cada paso en el transcurso de la lectura de este sustancioso estudio.

Se lamenta el autor del «interés decreciente en las nuevas generaciones por conocer la naturaleza o el origen –más o menos remoto, más o menos disperso– de las cosas y, sobre todo, el fomento de esa imagen decrépita y desvalorizada de todo lo antiguo que les impide acercarse con naturalidad a su propio pasado.

«¿Debemos –se pregunta Joaquín Díaz– asistir impasibles e indiferentes a la destrucción de este patrimonio de la humanidad sólo por el hecho de que, aparentemente, no tiene ninguna función práctica e utilitaria para nuestro mundo coetáneo?»

El corpus del saber tradicional supone todo un archivo, ordenado y jerarquizado, de lo que durante siglos, los habitantes de los pueblos de España consideraron sus saberes primordiales; todo aquello que fueron capaces de obtener del obligado análisis –es difícil sobrevivir sin este esfuerzo– del medio físico y humano que les rodeaba y condicionaba. Unos saberes, que nuestra ignorancia de ellos nos hace a veces pensar como rudimentarios, cuando cualquier aspecto de esta cultura estaba dotado de una complejidad que nada tiene que envidiarle a saberes considerados desde una perspectiva contemporánea más científicos.

Cuando gran parte de los investigadores de la cultura tradicional se limitan a ser meros recolectores de datos y textos curiosos y pintorescos, relegando la cultura tradicional al pasado y dando por perdido todas sus aportaciones a nuestra cultura contemporánea, se hace necesario que se dediquen estudios a intentar desvelar las claves de un sistema tan complejo como el de la cultura tradicional.

Antonio José PÉREZ CASTELLANO

Timothy Mitchell: *Flamenco Deep Song.* Yale University Press. New Haven, CT (USA) y Londres, 1994. 232 págs.

La lista de libros escritos en castellano sobre el fenómeno Cante Jondo es muy larga, aunque los útimos textos merecen especial atención por ser más críticos con los aspectos sociales del flamenco. Sin embargo, en inglés apenas existen libros que traten el fenómeno del flamenco. Afortunadamente, a la nueva generación de estudios serios sobre el tema podemos añadir un libro reciente, *Flamenco Deep Song,* del profesor norteamericano Timothy Mitchel, de la Texas A&M University. El mismo autor había ya escrito sobre otros temas hispánicos como toros *(Blood Sport,* Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1991) y religión *(Passional Culture,* Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1990).

En este libro, Mitchell analiza el Cante Jondo desde una perspectiva multidisciplinar. Mitchell sitúa el desarrollo del flamenco dentro de un marco psicohistórico analizando la interacción entre cultura, raza y los aspectos religiosos de la sociedad española. El autor formula así la pregunta básica: por qué la aristocracia se apropió del Cante Jondo, cuando este había surgido entre clases sociales marginadas como los refugiados judíos, moros fugitivos, convictos, ciegos romancistas y gitanos, y estaba asociado con los burdeles, el consumo de alcohol y actitudes inconformistas. Para Mitchell, la respuesta, en parte, se encuentra en su entendimiento de las relaciones de clase que existieron en los ambientes festivos de las íntimas juergas flamencas patrocinadas por los señoritos a finales del siglo XVIII.

Según Mitchell, la *juerga* representa la esencia de las relaciones sociales jerárquicas en España. La juerga simboliza «la simbiosis entre el rico y el pobre, que reforzó

la caridad, el fatalismo y los estilos musicales tristes y dramáticos» (p. 42). En los ambientes juerguistas, representados sobre todo en Andalucía, los señoritos ricos dominaban a las clases menos privilegiadas contratando sus servicios para la prostitución, practicar bailes sensuales y cantar canciones tristes en un ambiente cargado emocionalmente y acompañado de excesivas consumiciones alcohólicas. El autor señala que presenciar las actuaciones de las clases marginadas reforzaba los sentimientos de superioridad de las clases dominantes, especialmente en un momento en el que la aristocracia tradicional en el resto de Europa estaba en pleno deterioro. Asimismo Mitchell demuestra que la imagen del «gitano» (independientemente de su origen étnico) fue construida para simbolizar el «auténtico» flamenco y más adelante el concepto de gitanismo fue fundamental para promover sentimientos nacionalistas.

Mitchell utiliza sus últimas teorías críticas en su libro, proporcionando al lector una variedad de métodos teóricos para analizar el complejo mundo del flamenco. Este elemento estaba ausente en libros anteriores, donde la mayoría de los autores escribían biografías o historias personales más enfocadas a la defensa del flamenco que al serio estudio del mismo. El análisis crítico de Mitchell pone en cuestión muchos estereotipos del flamenco, por ejemplo, la propiedad «racial» gitana que asumieron acríticamente muchos estudios precedentes.

El único reparo que, al menos a nuestro juicio, podría ponerse a este interesante libro sería el de que su autor se defina a sí mismo como observador imparcial y completamente objetivo *(«unbaised outsider»).* Primeramente, dudo que ninguna posición pueda ser realmente objetiva. La suposición del autor de tratar la juerga flamenca como el único contexto social «auténtico» para el Cante Jondo me parece discutible. La juerga refleja sólo uno de los muchos ambientes contextuales que contribuyeron al desarrollo del flamenco. Siguiendo a Ortiz Nuevo *(¿Se sabe algo?, 1990),* los cafés cantantes abiertos al público en general y los salones de baile donde las clases privilegiadas aprendieron el baile andaluz (más tarde flamenco) también eran ambientes que afectaron al desarrollo del flamenco. Además, la crítica del señorito del siglo XVIII y el ambiente de juerga dominado por el consumo de alcohol refleja más una época durante la cual el señorito era abusivo en todas los aspectos de su vida y no sólo en las juergas flamencas. La expresión «estados de ánimo y técnicas musicales parecidas son inseparables del consumo de alcohol» me parece un poco exagerada y descontextualizada. Las bebidas alcohólicas son intrínsecas a las relaciones sociales no sólo en España sino también en las sociedades mediterráneas. Su consumo no implica un abuso o dependencia de las mismas, como Mitchell cree.

Los análisis serios del flamenco acaban de empezar. El flamenco es un tema complejo de estudiar porque está tan arraigado en la cultura española que es difícil de descontextualizar y analizar independientemente de otra manifestaciones culturales y hábitos sociales de los españoles. *Flamenco Deep Song* es un gran logro sobre todo porque es el primer libro en inglés que aplica una teoría crítica al flamenco. Por estas razones, creo que el libro será un punto de referencia importante para los futuros estudios teóricos de la cultura y folklore españoles.

Timothy DEWAAL MALEFYT

José Ramón López: *Guía de Museos de Sevilla.* Ed. Fundación Pública Luis Cernuda. (Diputación de Sevilla). Sevilla, 1994. 188 págs.

Nos encontramos ante esta guía de museos, que consideramos muy adecuada para el gran público que se acerca a estas instituciones. Es de reseñar la importante labor realizada por el autor, el cual nos introduce en los museos de Sevilla (capital y provincia), revisando del estado actual de los mismos, con una positiva visión en conjunto, siendo esquemático y claro en las explicaciones de cada una de las instituciones

En esta guía de Museos de Sevilla de José Ramón López, nos hallamos ante un producto destinado a un público muy amplio, sería pues una guía de lectura previa a la visita a estas instituciones. En cuanto al contenido, como hemos señalado parte de una ordenación alfabética por localidades, una información práctica en cuanto al tema de horarios, de días de apertura, etc. En el texto hace una síntesis, necesaria al no pretender sustituir a la guía de cada museo, si es que ésta existe.

En general, nos hace una breve descripción de la historia y la génesis de cada una de las colecciones, también del edificio y un somero análisis de la distribución para la visita. Nos proporciona de igual manera un somero y acertado examen de los aspectos museológicos y museográficos; así nos describe la disposición y distribución de cada una de las salas, una visión sobre la adecuación del edificio para museo, comentándole al lector algunos aspectos sobre lo que son soportes, sistemas expositivos, etc., incluyendo críticas acertadas y lógicas al provenir de un profesional de la Conservación en museos.

Nos realiza el autor, diferentes formas de aproximación a las instituciones, adaptándose a la particularidad de cada caso. Se hará énfasis unas veces en la arquitectura, otras en la biografía, etc., por lo cual no resulta homogéneo en cuanto a su tratamiento.

En la introducción se hace una serie de consideraciones en torno a los límites del *concepto de museo.* En principio se apoya en la tradicional definición del ICOM, pero nos expone así mismo la dificultad en torno a la acotación del término museo, inclinándose por una definición mucho más abierta, la que se hace patente en los museos que se encuentran reflejados. Apareciendo a la vez los grandes museos, los de Iglesias y Conventos, como los monumentos visitables, las Casas-Palacio, lo que serían museos temáticos, así como las colecciones históricas de personalidades tan importantes para la vida cultural de nuestra provincia y de nuestro país como el Dr. Machado y Núñez y su gabinete de Historia Natural, o las de Bonsor en Carmona y Mairena del Alcor, incluyendo en estos casos una reseña de estas personalidades. También aparecen colecciones particulares sin ningún tipo de orden en su exposición, sólo con el mero aspecto de acumulación de objetos, aparecen así mismo museos de hermandades de penitencia, con lo cual existe un componente de ambigüedad en cuanto a los museos que han sido incluidos en estos 51, formando parte de los elegidos para esta guía museos cerrados al público y, es más, algunos de futuro bastante incierto.

En cuanto a la propiedad de estas instituciones, las hay de todas las variedades, desde los integrados en el Sistema Español de Museos, los de la Junta de Andalucía, los museos municipales, los de la iglesia, los de entidades privadas, o los de pertenecía individual a una persona concreta.

Al final de esta guía, nos encontramos con un índice muy útil, lo que hace muy fácil el manejo por parte de todos los futuros lectores. En definitiva, consideramos esta obra como muy adecuada y necesaria, ya que llena un espacio que estaba totalmente baldío. Nos invita el autor, a través de su obra, a un descubrimiento personal, con lo cual está motivando la visita a estas instituciones. Dándonos información sobre museos muy poco conocidos por el gran público, con lo que contribuye de forma notoria a la tan necesaria tarea de divulgación de nuestro Patrimonio Cultural, tan grande y rico, del cual Sevilla y su provincia son una muestra excelente.

Francisco TORRES RODRÍGUEZ

Elena Ronzón: *Antropología y antropologías. Ideas para una historia crítica de la antropología española. El siglo XIX*. Pentalfa Ediciones. Oviedo, 1991. 516 págs.

Este volumen pretende ensayar un enfoque crítico radical frente a la historia de la antropología española. En esta preocupación por la historia de la antropología en España ya contábamos, por ejemplo, con los *Materiales para la historia de la antropología*, de Juan Bautista Llinares (1982-1983), más bien un florilegio de la «prehistoria», que se remonta hasta Herodoto y rastrea hasta el siglo XVII, facilitándonos, con inteligentes introducciones, unos textos bien seleccionados. Por otro lado, destaca, bajo la égida de Angel Aguirre, la publicación de *La antropología cultural en España. Un siglo de antropología* (1986), *Historia de la antropología española* (1992), y la revista *Anuario de historia de la antropología española*, del que hasta ahora han aparecido dos números. Pero en la palestra del tema han comparecido otros muchos: el prolífico robinsón Julio Caro Baroja; los eméritos José Alcina Franch y Carmelo Lisón Tolosana; el mordaz y malogrado Alberto Cardín; la revista *Archiu d'Etnografia y Folklore de Catalunya*. Entre los profesionales del gremio de la antropología social que hoy ejercen, han escrito, en el empeño por reconstruir al propio árbol filogenético, José María Comelles, Juan Prat, Juan Bestard, Juan Frigolé, Isidoro Moreno Navarro, Salvador Rodríguez Becerra y, sin duda, algunos más.

No obstante, el libro de la Ronzón no puede alinearse sin más con los restantes. En esto lleva razón el prologuista Bueno, que nos lo presenta como una «carga de profundidad» que tarde o temprano estallará en las entrañas mismas de la «presunta historia de ese *fantasma gnoseológico*» que es el proyecto de una historia de la antropología española que es «tan sólo una *historia-ficción*». La razón sería que muchos de los autores historiados ni siquiera pueden considerarse antropólogos con un mínimo de rigor.

Señalaba Lévi-Strauss que es propio de pueblos bárbaros el llamar «bárbaros» a los demás. Es curiosa la frecuencia con que los antropólogos consideran «no antropólogos» o «no científicos» a otros colegas. Seguramente algo de esta diatriba está en juego en las discordantes historias de la antropología española que no cesan de reconstruirse y, quizá, de ignorarse entre sí. El método crítico de Elena Ronzón podría

aplicarse y traernos por ventura la necesaria ilustración. Pero ella, en el libro que recensiono, se queda en los umbrales del siglo XIX, en esa época en que se instituye la antropología/etnología como disciplina científica y académica.

En la primera parte, el libro plantea los problemas historiográficos de la antropología española, insistiendo en las dificultades que ofrece el concepto de «antropología». Luego presenta el marco de interpretación asumido por la autora: el punto de vista del «materialismo filosófico» (la teoría bueniana del «cierre categorial»). Desde tales supuestos concluye, ya de antemano: «para nosotros, será imposible una historia de la antropología que dé por supuesta una noción unitaria de «hombre» como argumento de dicha historia: la antropología no es la «ciencia del hombre» (como tampoco la «teoría general de la Cultura», etc.) y una historia de la antropología que intente reconstruir cosas tales como aparición y desarrollo de «una ciencia» tal estará, según creemos, radicalmente desenfocada» (pág 150). Lo que se va a encontrar es una pluralidad de contextos categoriales, a veces interrelacionados, así como una conexión entre esas categorías y «ciertas ideas filosóficas» irremisiblemente polisémicas o equívocas. La misma unidad del objeto antropológico se esfuma en una imposible pretensión totalizadora, globalizadora, generalizadora.

La segunda parte, más amplia, bajo el título de *El desarrollo de la «antropología» española. El siglo XIX*. Va a examinar críticamente los usos del término «antropología» («etnología») en obras de una serie de intelectuales de la época, que parecen aludir a *una* disciplina, como proyecto de *una* ciencia del Hombre, en perspectiva entonces prevalentemente «naturalista». Su objetivo está meridianamente claro: hacernos percibir el ectoplasma del «fantasma gnoseológico» con el que alucina ese proyecto de ciencia del hombre. Así, analiza *Lecciones de antropología ético-político-religiosa*, de Vicente Adam (1833); *Filososfía de la legislación natural, fundada en la antropología*, de Francisco Fabra Soldevila (1838); *Ensayo de antropología* (1874), en torno a Pedro González Velasco; la Sociedad Antropológica de Sevilla (1871-1874); la Sección de Antropología y Etnografía del Museo de Historia Natural (Madrid, 1883); repasa la antropología biológica de Francisco M. Tubino (1874); la *Antropología*, evolucionista, de Antonio Machado Núñez (1892); la *Antropología*, antievolucionista, de Francisco Nacente Soler (seudónimo, 1892); *Programa razonado de antropología* (1892) y *Antropología o Historia natural del hombre* (1903), de Manuel Antón Ferrándiz; *Lecciones de antropología* (1899-1900) y *Etnografía. Sus bases, sus métodos y su aplicación a España* (1917), de Luis de Hoyos Sáiz y Telesforo de Aranzadi, y *La antropología. Métodos y problemas* (1915), de Luis de Hoyos.

El capítulo 8 está consagrado a los médicos como antropólogos, deteniéndose en Joaquín de Hysern, Rafael Martínez Molina, José Ramón Torres Martínez, Julián Calleja, José de Letamendi. Termina la obra con la revisión crítica de otros usos del término «antropología», en relación con la psicología racional, el krausismo, la «antropología criminal», la «antropología militar», la «antropología pedagógica», la «antropología artística», la «antropología de las clases pobres».

No cabe duda de que la historia en cuestión queda suficientemente bien documentada, por más que sea para negarle las credenciales y la legitimidad espistemológica. A pesar de todo, es necesario, a mi juicio, señalar algunas importantes

omisiones. A esta época sometida a estudio pertenece de lleno Antonio Machado Álvarez y el grupo sevillano de *El Folk-Lore Andaluz*, de los que la autora apenas hace una leve alusión (pag 302-303). En la bilbiografía ni siquiera lo menciona, ni a Luis Montoto, ni a Alejandro Guichot Sierra, cuyas obras recogen toda una línea de investigación en antropología social y cultural, interesada por la racionalidad y objetividad del método. En especial la *Antroposociología*, de Guichot (1991), consitituye una obra monumental, cuya ausencia carece de justificación. Se ignoran igualmente los escritos costumbristas del grupo de intelectuales granadinos coetáneos de Ángel Ganivet, autor de *Granada la bella* (1896) y patriarca de todos ellos. Con inspiración más tardorromántica que científica, escritores como Antonio Joaquín Afán de Rivera, Miguel Garrido Atienza, y Francisco de Paula Valladar llevaron a cabo una labor de recopilación de tradiciones, fiestas, leyendas, cuentos, poemas, de carácter netamente etnográfico.

Yendo al contenido de las tesis de Elena Ronzón, resulta admirable la agudeza en la disección conceptual y exposición de la disparidad de enfoques adoptados por los antropólogos españoles, durante el período constitutivo como disciplina científica, que, por lo demás, estaba abocado al fracaso y la extinción, para resurgir medio siglo más tarde a partir de otros esquejes. Ayuda para cobrar conciencia del sinuoso camino recorrido y tal vez, por analogía, de lo que hoy mismo puede estar ocurriendo a la antropología española, ciertamente en coordenadas muy diferentes.

De todos modos, impugnar una historia por la falta de unicidad u homogeneidad de su objeto nos arrastraría consecuentemente a desbaratar una tras otra las historias de todas las ciencias, de la física, de la astronomía, de la biología, de la medicina, etc. No hacen falta muchas cargas de profunidadad para echar a pique la líena que pasa por Aristóteles, Galileo, Newton, Ilubble, Eisntein. ¿Qué continuidad categorial cabe, por ejemplo, entre Galeno, Dioscórides Pedáneo, Maimónides, Servet y Marañon? El radicalismo de la crítica, con sus aciertos, llega a pasarse de rosca, a menos que se rechace todo concepto de historia, o que ésta se venga a reducir a un muestrario de monografías, una para cada método o escuela donde sea posible verificar la unidad del objeto.

Paradójicamente, al reconsiderar el libro, uno ve que la autora habrá tenido sus razones para agrupar a tales estudiosos en la presunta «historia», aunque, al final, resulte que la crítica es lo único que confiere unidad (exterior) al objeto analizado, en el mismo movimiento en que dice demostrar su falta conceptual de unidad. Pero entonces ¿en virtud de qué se les ha convertido en objeto de crítica? Tal vez por las apariencias del lenguaje empleado, cuya mendacidad queda puesta en evidencia porque el contenido semántico no responde a los requerimientos categoriales del examinador.

Tiendo a pensar que la historia de toda disciplina, si es que no la de la ciencia en su conjunto, es ante todo una historia social y a la vez una historia de los paradigmas. Y entre éstos, unas veces cabe establecer reglas de transformación o genealogías conceptuales o ideológicas, mientras que en otras ocasiones es imposible, porque se producen saltos y mutaciones o revoluciones científicas. No es lógico, después de cada revolución, amputar de la historia las épocas precedentes, cuando no podemos tener nunca la seguridad de que nuestra teoría no se alinee, como una más, en esa sucesión de verdades obsolescentes.

Pedro GÓMEZ GARCÍA

Ángel Álvarez Caballero: *El cante flamenco*. Alianza Editorial. Madrid, 1994. 424 págs.

El libro de Álvarez Caballero es una reedición revisada y actualizada de su *Historia del cante flamenco*, 1981 (1986). Comparado con la primera versión, la editorial ahora presenta una más elegante. Adornada con una amplia documentación fotográfica y completada con índices bibliográficos, discográficos y hemetrográficos. En la «Introducción», el autor se refiere a la problemática de cualquier reedición cuando constata que en trece años han pasado muchas cosas en el flamenco que obligan a una profunda revisión.

Sin duda, *El cante flamenco* (1994) no es una «profunda revisión» de la edición anterior pues prácticamente sigue la misma línea de argumentación, aumentanda y completada a veces por datos más recientes. También ahora la superficial manera de citar pasajes de textos de otros autores, un hecho lamentable en vista de las normas internacionales establecidas. Cuando se publicó la primera versión en 1981, la investigación seria del flamenco apenas había empezado todavía, y por esto las reflexiones críticas de Álvarez Caballero acerca de algunos de los cánones de la flamencología tradicional. Enredada en leyendas y verdades a medías, tenían un carácter «revolucionario», como por ejemplo su programática y célebre respuesta a la pregunta si el cante jondo salió o no de la clandestinidad de un «ambiente hermético», tesis defendida por Molina y Mairena e inventada como conclusión, debido al hecho de la total ausencia de datos concretos : «no hay noticias porque no había cante» (1981:13; 1994:20). También destacaba su rechazo del historicismo de la explicación del origen del cante, que no dudaba en llegar hasta «las lascivas danzarinas del Gades romano y los cantes hebreos o musulmanes, o folklóricos» (1994:43). Pero, tanto la *Historia del cante flamenco* como *El cante flamenco* recorren el proceso de la evolución del género flamenco casi exclusivamente de manera descriptiva, a base de los nombres más destacados en el flamenco y de anécdotas relacionadas con ellos. Por esa razón, el libro de Álvarez Caballero se tiene que considerar más bien como obra destinada a la divulgación de la idea de lo que se ha creado en el mundo del flamenco y menos como estudio científico sobre su origen histórico y sus bases, así como de las condiciones socioculturales del desarrollo de esta manifestación artística de Andalucía.

El autor no tiene reserva para tratar los temas difíciles en discusión y con mucho cuidado presenta los diferentes puntos de vista, tampoco evita exponer su opinión sobre ellos, pero lo que echamos de menos es una argumentación más rígida y apoyada en datos concretos de la investigación que, sin duda, ha mejorado mucho durante los últimos años. Aunque el autor pertenece a aquellos investigadores del flamenco que no dudaban en presentar reflexiones críticas sobre «leyendas flamencas», no mantiene esta postura con todas sus consecuencias ambivalentes e incluso arbitrarias. Así por ejemplo, rechaza la clandestinidad de los primeros cantes flamencos (la toná sola sobre todo) e insiste en que éstos no salieron a la luz como «producto completamente acabado (1994:22) sino que se formaron a lo largo de un proceso sintetizador y en pleno público.

Pero, debido a su anclaje en la «hipótesis gitanista» interpreta este proceso exclusivamente como acontecimiento gitano (véanse págs. 24 y ss.) y no distingue entre la música de los gitanos y la moda gitanista que vivía también Andalucía en tiempos del romanticismo decimonónico. De este modo queda inexplicado el proceso concreto de la formación de las tonás y demás cantes protoflamencos, sobre todo la relación entre la música de los gitanos, la afición por lo gitano y el «material» para dicha síntesis. El recurso último al supuesto origen gitano no aclarado sino al contrario, enturbia la perspectiva. Como no distingue con precisión entre el adjetivo «gitano» y la forma adverbial «a lo gitano», le resulta «difícil entender el nacimiento del cante flamenco prescindiendo de lo gitano (1994:27). La consecuencia de esta ambivalencia es la repetida afirmación del origen gitano de muchos cantes hasta conclusiones apodícticas, como por ejemplo: «Aunque no falten autores que pongan en duda la raigambre gitana de las tonás, esto es tan evidente que apenas merece mayor consideración (1994: 19). Pues, son las tonás una de las supuestas nanifestaciones más antiguas del posterior cante flamenco, cuyo origen se busca en la oscuridad del final del siglo XVIII y en relación con el legendario Tío Luis, pero es bien conocido que es exactamente esta «primera etapa» aquella con más incógnitas ¿Cómo se puede rechazar la duda en el origen gitano de las tonás, si no se sabe nada en concreto sobre éste? No hay pruebas ningunas de que sea así, ni se sabe si el legendario Tío Luis era o no gitano. Sin duda, hay indicios pero se trata de informaciones por vía oral y por esto no se pueden aceptar sin dudas. La flamencología más reciente ha aclarado mucho con respecto al origen del género flamenco a base de datos y desde perspectivas más amplias sin caer en la polémica trampa de «andalucistas contra gitanistas».

En otras ocasiones, sorprenden juicios personales del autor, como por ejemplo el siguiente: «Camarón no era un artista para el aficionado al flamenco» (1994:361) ¿A qué aficionado se refiere? Pues es verdad que el cante de Camarón a pesar de su autenticidad estilística fue rechazado en principio por muchos de aquellos que defendían una oscura «pureza» inexplicable del cante. Pero fue el arte de Camarón el que creó aquella nueva «sensibilidad flamenca» que empezó a mover miles y miles de personas ajenas al género hasta entonces. Hoy día, Camarón se podría considerar como uno de los pocos aspirantes a la siguiente Llave del Cante.

En fin, *El cante flamenco* es un aportación importante al mundo flamenco porque abre caminos a los «no iniciados» a conocer mejor a sus personajes más destacados en lo que se refiere a la investigación científica, creo que su valor ya es menos evidente que hace trece años.

Gerhard STEINGRESS

FE DE ERRATAS

En la **Noticia** «El Museo Minero de Riotinto», publicada en el número 12 (1994), se omitió el nombre de la autora de la misma, que corresponde a Elena Aguilera Collado.

LOS AUTORES

Manuel AMEZCUA es directivo del Servicio Andaluz de Salud con destino en el Distrito Sanitario de Santa Fé (Granada). Presidente de la Fundación INDEX y director de la revista Index de Enfermería; imparte clases para varias organizaciones sobre escritura científica y metodología de investigación en Ciencias de la Salud, siendo autor de múltiples artículos y varias monografías. En el campo de la Antropología ha realizado estudios sobre religiosidad popular y fiestas en Sierra Mágina (Jaén) y más recientemente sobre medicina popular y curanderismo en la Sierra Sur (Jaén). Es autor de los siguientes libros: *El Mayorazgo de Noalejo. Historia y etnografía de la comunidad rural.* Jaén, 1992; *La ruta de los milagros*, Jaén, 1993; *Sanidad y colectividad sanitaria en Almería. El Colegio de Practicantes (1885-1945)*, Almería, 1994; *Salud, cuidados y sociedad en la España moderna* (en prensa). Desde 1991 es investigador del Laboratorio de Antropología Cultural de la Universidad de Granada.

Jorge ARRIBAS REJÓN es doctor en Antropología Social por la Universidad de Valladolid, graduándose con la tesis: «El Museo Antropológico como propuesta educativa». Actualmente trabaja en Antropología de la Educación y de las instituciones educativas, en los Departamentos de Antropología Social y Didáctica de las Ciencias Sociales de las Universidades de Valladolid y Burgos y planifica el futuro Museo de la Agricultura de Castilla y León. Entre sus publicaciones destacan: «El valor didáctico del objeto etnográfico: de la colección al museo experimental», «Entorno y Medio en los procesos de adquisición cultural desde el punto de vista de la Antropología y la Didáctica de las Ciencias Sociales», ambas en las *Actas del V Congreso Nacional de Antropología.*

Rafael BRIONES GÓMEZ es profesor titular de Antropología Social en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad de Granada. Doctor en Teología por el Instituto Católico de París y en Antropología de la Religión por la Universidad de la Sorbona (París IV). Ha realizado trabajo de campo en las provincias de Córdoba y Granada. Sus temas de investigación han sido la religión popular, especialmente la Semana Santa en Andalucía, la fiesta y, recientemente, el curanderismo y la Antropología de la Salud. Ha publicado diferentes artículos y capítulos de libros, entre otros: «La Semana Santa de Priego de Córdoba: funciones antropológicas y dimensión cristiana de un ritual popular», en *Antropología Cultural de Andalucía* (Salvador Rodríguez Becerra, ed.). Sevilla, 1984. «Identidad y poder en las fiestas patronales de Los Guájares (Granada)», en *Gazeta de Antropología*, 8, 1991. «La Romería de los favores: el día nueve en Fray Leopoldo», en *Gazeta de Antropología*, 9, 1990. Ha sido miembro de la Comisión de Etnología de la Consejería de Cultura de la Junta de

Andalucía, fundador y presidente de la Asociación Granadina de Antropología, miembro del patronato de la Fundación Machado y miembro del consejo de redacción de *Gazeta de Antropología* y *Demófilo.*

David D. GILMORE es catedrático de Antropología Social en la Universidad del Estado de Nueva York en Stony Brook. Los temas a los que ha dedicado atención preferencial son los relacionados con la cultura y la sociedad de la Andalucía rural, así como a las relaciones entre el género, la sexualidad y la estratificación social. Ha realizado trabajo de campo en las provincias de Sevilla y Córdoba sobre el carnaval andaluz. Entre sus publicaciones destacan *The People of the Plain: Classe and Community in Lower Andalusia*, Columbia, 1980; *Agression and Community: Paradoxes of Andalusian Culture*, Yale, 1987; *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean,* Americam Anthropological Association, 1987 y *Manhood in the Making: Cultural Concepte of Masculinity*, Yale, 1990.

María José DE LA PASCUA SÁNCHEZ es profesora titular de Historia Moderna de la Universidad de Cádiz, en la que viene trabajando desde 1981. Sus investigaciones se enmarcan en el campo de la Historia de las mentalidades: vivencia y ritualización de la muerte, religiosidad y discurso religioso en torno al tema, abriéndose en la actualidad al dominio de la historia social a partir de trabajos relacionados con la pobreza, la familia (amores y afectos), así como de las relaciones de género en estos campos. Entre sus publicaciones se encuentran *Actitudes ante la muerte en el Cádiz de la primera mitad del siglo XVIII,* Diputación Provincial, Cádiz, 1984; *Vivir la muerte en el Cádiz del setecientos, 1675-1801*, Fundación Municipal de Cultura, Cádiz, 1990; «Pobreza y asistencia social en el Jerez del siglo XIII», en *Actas de las IV Jornadas de Historia de Jerez,* Biblioteca de Urbanismo y Cultura, Ayuntamiento de Jerez, 1992 y «La cara oculta del sueño indiano: mujeres abandonadas en el Cádiz de la carrera de Indias», *Chronica Nova,* número 21, 1994.

Pedro GÓMEZ GARCÍA es profesor titular de Filosofía de la Universidad de Granada, donde imparte materias de Antropología. Ha realizado trabajos de campo en diversas comarcas de Andalucía oriental, investigando especialmente tradiciones y fiestas, religión popular y curanderismo. Entre sus publicaciones cabe destacar *La Antropología estructural de Claude Levy-Strauss* (1981); *Religión popular y Mesianismo* (1991) y la coordinación del libro colectivo *Fiestas y religión en la cultura popular andaluza* (1992). Aparte de numerosos artículos sobre antropología teórica y sobre temas de cultura andaluza, ha colaborado en obras como *Antropología Cultural de Andalucía* (1984), *La religiosidad popular (volumen I), Antropología e historia* (1989) y *Diccionario Temático de Antropología* (1993). Es secretario de la Asociación Granadina de Antropología y dirige la revista *Gazeta de Antropología.*

Antonio Miguel NOGUÉS PEDREGAL es doctor en Geografía e Historia (Antropología Social) por la Universidad de Sevilla y Master en Antropología Cultural por la Universidad de Northwestern, Illinois. Durante cuatro años ha ejercido como profesor de Antropología Cultural en la Universidad Internacional Menéndez Pelayo. Es director de los cursos de verano de Palma del Río y actualmente amplía su formación en la Amsterdam School for Social Sciences Research, de la Universidad de Amsterdam. Ha participado en varios congresos de su especialidad, como el celebrado en Praga en 1992, organizado por la EAS. Ha publicado trabajos en *Anuario Etnológico 1992, El Folk-lore andaluz* (número 8), *Gazeta de Antropología* (número 12) y redactado el capítulo «Tourism and self-consciousness in a southern spanish coastal community», para la obra *Coping with tourist,* coordinada por J. Boissevain.

Francisco Javier RODRÍGUEZ BARBERÁN es doctor en Geografía e Historia (Historia del Arte) por la Universidad de Sevilla, graduándose con la tesis: «Los cementerios en la Sevilla contemporánea (1800-1950). Análisis histórico y artístico». Dentro de este campo de investigación ha sido conferenciante invitado a cursos y jornadas celebrados en España, Portugal y México. Ha sido Comisario de la Exposición «Los cementerios en la Sevilla del siglo XIX» (1990) y, un año después, responsable científico del I Encuentro Internacional sobre los cementerios contemporáneos, organizado por la Consejería de Obras Públicas y Transportes de la Junta de Andalucía, cuyas *Actas* se han convertido en obra de obligada referencia. Autor de un número importante de artículos, ha publicado el libro *Cementerios de Andalucía,* editado por la misma Consejería. Mantiene además una actividad continuada en el campo del arte contemporáneo, donde ha sido comisario de varias exposiciones.

LIBROS RECIBIDOS

Ramírez Cepeda, M: *La gestación de un ferrocarril en La Palma del Condado*. Asociación Cultural «Amigos de La Palma». Huelva, 1993.

Manuel Ramírez, Licenciado en Filología Hispánica y Catedrático de Enseñanzas Medias, narra en este libro la historia de la gestación del ferrocarril Sevilla-Huelva y, de forma más concreta, su paso por la Palma del Condado. Sus capítulos abarcan períodos de algo más de un decenio, que pueden encontrarse claves para la historia local de la localidad onubense. Centrado en los últimos cuarenta años del siglo XIX, el autor describe detalladamente la construcción de un camino de hierro a lo largo de los pueblos del Condado, la lucha por conseguir una estación central en el municipio palmerino y las consecuencias para sus coetáneos; sin olvidar curiosidades y anécdotas que se sucedieron mientras se trazaba el ferrocarril y que dan idea de cómo se vivía en La Palma en esos años, cuáles eran las preocupaciones de sus gentes o cómo se divertían

Bocio Vargas, A.: *Memorias de un zagalillo andaluz*. Ayuntamiento de La Puebla de Cazalla. Sevilla, 1994.

«A ti, amigo lector, dedico estas sencillas páginas de mis memorias donde encontrarás, recordadas lo mejor que pude y escritas lo mejor que supe, las vivencias de sufridos campesinos y mujeres trabajadoras, junto a las mías propias, en aquel que fue el entorno de mi infancia y de mi juventud». Esta es la expresiva dedicatoria que Antonio Bocio ha querido dejar impresa en un libro que recoge los acontecimientos, personajes, leyendas y tradiciones vividos en La Puebla entre los años veinte y treinta de este siglo y que el autor pudo presenciar.

Martínez González, A.: *Léxico marinero granadino*. Diputación Provincial de Granada (Biblioteca de Etnología). Granada, 1993.

Antonio Martínez González, profesor titular del Departamento de Filología Española de la Universidad de Granada, recoge en este estudio el léxico utilizado por los pescadores granadinos en su actividad marinera. Tras la explicación del método de trabajo y la enumeración de las localidades investigadas, el autor ofrece los términos con que son designadas las embarcaciones, el utillaje para la navegación, los artes de pesca y las actividades relacionadas con el comercio. Así, a partir de un cuestionario de 229 preguntas realizadas a dos informadores de distinta edad, el autor deja constancia de las diferencias léxicas halladas en el habla marinera de la costa granadina, producto de una evolución social y técnica.

Hidalgo Romero, M: *Montellano: crónicas de un siglo*. Sevilla, 1933.

Montellano: crónicas de un siglo recoge los testimonios de los acontecimientos que conformaron la historia de este pueblo sevillano en los últimos cien años. Su elaboración ha llevado al autor diez años de investigación en los archivos históricos e innumerables charlas con los montellaneros que fueron testigos, e incluso protagonistas, de los hechos plasmados por Hidalgo Romero en estas cuatrocientas páginas., Su estructura narrativa, fiel a la sucesión cronológica, está acompañada por abundante información fotográfica y reproducciones de textos originales.

Díaz Martínez, L.: *Vida del trovero Castillo*. Arráez Editores. Almería, 1994.

José Castillo es una figura clave y fundamental en los cimientos del folklore más reciente del Sureste. Castillo vivió toda su vida entre Pechina, la zona minera de Cartagena y Las Menas de Serón, y allá junto al cartagenero José María Marín revolucionó a principios del siglo XX el mundo del trovo. La biografía de José Castillo, retrato de un hombre excepcional, refleja la situación de los mineros, el caciquismo de la zona y la injusticia en el sureste español, además de las circunstancias y evolución del trovo en el siglo XX.

Vega Zamora, A. de: *La sierra. Hitos y tradiciones*. Diputación Provincial de Huelva. Huelva, 1994.

Este libro que se presenta como una invitación al lector a que visite la Sierra de Huelva, es el resultado de los viajes, observaciones, vivencias y entrevistas realizadas por el autor a lo largo y ancho de la comarca serrana onubense. Con una narración fresca y muy descriptiva, sus páginas -ilustradas con fotografías del propio autor- nos acercan a la artesanía de Cortegana, al proceso de fabricación de quesos de Valdelarco o a una matanza.

Martín Clabo, J. y Sánchez Ruiz, M.: *Inventario de recursos de la comarca de La Loma*. Fundación Cultural Banesto. Madrid,1994.

Se dedica el cuarto volumen de esta colección a la comarca jiennense de la Loma, rica desde el punto de vista histórico-cultural. En ella se asientan Úbeda y Baeza, dos ciudades que van a gozar de una atención especial a lo largo de este estudio coordinado por los Módulos de Promoción y Desarrollo de las Escuelas Taller de ambas localidades. La obra se presenta en cinco capítulos a través de los cuales se hace un exhaustivo recorrido por los recursos naturales, culturales, socioeconómicos, las infraestructuras y los equipamientos de la zona, para finalizar con una serie de anexos (vegetación, fauna, monumentos, artesanía ferias y fiestas, servicios turísticos, asociaciones); una amplia bibliografía y una reseña de la legislación aplicable a los diverso ámbitos tratados.

Carmen AMORÍN

PUBLICACIONES DE LA FUNDACIÓN MACHADO

Autor	Título	Co-edición	Precio
Pedro M. Piñero y Virtudes Atero	*Romancerillo de Arcos*	Diputación de Cádiz, 1986	700
Pedro M. Piñero y Virtudes Atero	*Romancero de la Tradición Moderna*	Fundación Machado, 1987	1.500
	El Folk-lore Frexnense y Bético Extr.	Diputación de Badajoz, 1987	1.600
Benito Mas y Prat	*La Tierra de María Santísima*	Bienal de Arte Flamenco, 1988	2.600
G. Doré y Ch. Davillier	*Danzas Españolas*	Bienal de Arte Flamenco, 1988	2.300
G. Doré y Ch. Davillier	*Danzas Españolas* (Láminas)	Bienal de Arte Flamenco, 1988	5.000
C. Alvarez Santaló, Mª. J. Buxo y S. Rodríguez Becerra	*La Religiosidad Popular* (3 volúmenes)	Anthropos , 1989	6.100
Juan Manuel Suárez Japón	*La Casa Salinera de la Bahía de Cádiz*	Consejería de Obras Públicas y Diputación de Cádiz, 1989	1.300
Actas del IV Coloquio Internacional del Romancero	*El Romancero: Tradición y Pervivencia a fines del siglo XX*	Universidad de Cádiz, 1989	5.000
José de la Tomasa	*Alma de Barco*	Procuansa, 1990	1.200
Hugo Schuchardt	*Los cantes flamencos*	Fundación Machado, 1990	2.200
Alfonso Jiménez Romero	*La flor de la florentena. Cuentos tradicionales*	C. de Educación y Ciencia	1.800
J. Cobos y F. Luque	*Exvotos de Córdoba*	Diputación de Córdoba	2.000
Antonio Zoido Naranjo	*Al Señor de la calle*	Portada Editorial	900
P. Romero de Solís e I. González Tormo	*Antropología de la Alimentación. Ensayo sobre la dieta mediterránea*	Consejería de Cultura	1.000
E. Rodríguez Baltanás	*Alcalá, copla y compás / coplas de son nazareno*	Fundación Machado	500
VV. AA.	*De la tierra al aire (antología de coplas flamencas)*	Gallo de Vídrio Alfar	1.800
VV. AA.	*Paco Tito: memoria de lo cotidiano*	Consejería de Economía y Hacienda	1.500
T. Catarella	*El Romancero Gitano-Andaluz de Juan José Niño*	Fundación Machado, 1993	900
F. Checa	*Labradores, pastores y mineros en el Marquesado del Zenete*	Universidad de Granada, 1995	

PUBLICACIONES DE LA FUNDACIÓN MACHADO

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

Algeciras (Cádiz)

Librería Praxis. Avda. Blas Infante, 4

Almería

Librería Picasso. Reyes Católicos, 17

Barcelona

Casa del Libro. Ronda de San Pedro, 13

Bilbao

Binario Libros, Iparreguirre, 55

Cádiz

Librería Falla. Plaza Mina, 2

Librería Quorum. Ancha, 27

Librería Mignon. Plaza Mina, 13

Córdoba

Librería Andaluza. Romero, 12

Librería Luque. Cruz Conde, 19

Granada

Librería Urbano. San Juan de Dios, 33

Librería La Casa del Libro. Recogidas, 13

Librería Urbano. Tablas, 6

Huelva

Librería Welba. Concepción, 20

Librería Saltés. Ciudad de Aracena, 1

Jaén

Librería Metrópolis. Carrera de Jesús, 1

Madrid

Librería Arqueológica Tipo. Alonso Cano,56

Málaga

Librería Prometeo. Puerta Buenaventura, 3

Librería Denis. Santa Lucía, 7

Morón de la Frontera (Sevilla)

Librería La Carrera. Cánovas del Castillo, 28

Sanlúcar de Barrameda (Cádiz)

Librería Pedro. Ancha, 42

Sevilla

Librería Al-Andalus. Roldana, 1

Librería Céfiro. Virgen de los Buenos Libros, 1

Librería Palas. Asunción, 49

Librería Repiso. Cerrajería, 4

Urueña (Valladolid)

Librería Alcaraván. Real, 6

Zaragoza

Librería Pórtico. Plaza San Francisco, 17

Encuesta: Para un espacio europeo de las revistas de etnología. Las revistas de etnología y la etnología en las revistas en Europa

***

Desde hace varios años el G.A.R.A. E. / HESIODE presta un interés constante en el papel y la historia de las revistas de etnología, y más ampliamente las revistas, publicando puntualmente o de manera regular artículos de etnología.

Este trabajo se ha plasmado en la creación de un centro de documentación especializado en el periódico; la organización de coloquios, reuniones y exposiciones; la difusión de informaciones y la edición de obras dedicadas a las revistas.

Realizando con la *Mission du Patrimoine ethnologique (Dirección du Patrimoine. Ministère de la Culture et de la Francophonie)* la encuesta: «Las revistas de etnología y la etnología en las revistas en Europa», el G.A.R.A.E. / HESIODE quiere así afirmar la dimensión europea de su trabajo y desea:

- establecer un inventario lo más completo posible de las revistas de etnología,
- catalogar las fuentes de información y de documentación disponibles relacionadas con las revistas de ciencias humanas y ciencias sociales,
- definir las modalidades de una cooperación constante entre las revistas en Europa.

Para el mejor logro de los propósitos de esta encuesta, rogamos:

- comunicar las direcciones de revistas, centros de investigación, investigadores... a quien mandar el cuestionario establecido,
- difundir esta información dirigiéndose a las revistas, instituciones y personas interesadas por este trabajo,
- mandarnos eventualmente números de revistas concernidas por esta encuesta, así como estudios dedicados al papel y a la historia de las revistas de ciencias humanas y ciencias sociales.

Para obtener un dossier completo incluyendo la presentación de los trabajos del G.A.R.A.E. / HESIODE sobre las revistas y el cuestionario de la encuesta.
Dirigirse a:

G.A.R.A.E. /HESIODE, Christine Bellean, 91 rue Jules Sauzède
F-11000 Carcassonne, France
Tel: (33) 68 71 29 69 - Fax: (33) 68 71 20 75

Gazeta de Antropología

La relación ántropo-bio-cósmica
Edgar Morin

Sobre hechiceros y curanderos, o el antropólogo y su estrategia
Jesús J. Nebreda

La determinación genética del comportamiento humano
Miguel Moreno Muñoz

Antropología y turismo rural. Una contingencia necesaria
Antonio Miguel Nogués Pedregal

Aproximación antropológica a tres casos de religiosidad marginal
Rafael Briones Gómez

Reflexiones antropológicas para entender la pobreza y las desigualdades
Francisco Checa

Febrero 1995 **Nº 11**

BOLETÍN DE SUSCRIPCIÓN

Apellidos .....

Nombre..... Teléfono .....

Calle..... Núm..... C.P. .....

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

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

☐ Suscripción anual 2.500 ptas. (2 números)

☐ Números atrasados 1.500 ptas.

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

(Firma del suscriptor)

Sistema de pago: ☐ Talón nominal a la Fundación Machado

☐ Transferencia a la cuenta 0182-5566-70-01225411

☐ Reembolso

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

DOMICILIACIÓN BANCARIA

Muy señor mío:

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

Banco o Caja de Ahorros .....

Agencia (Dirección y número) .....

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

Nº cuenta corriente o cartilla. .....

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

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

(Firma del titular o persona autorizada de la cuenta)

Código Cuenta Cliente

NOTA PARA LOS EDITORES

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

Asimismo se intercambiará con publicaciones nacionales o extranjeras periódicas u ocasionales, de igual o similar temática.

NÚMEROS MONOGRÁFICOS

La dirección de la revista está preparando varios números monográficos que irán apareciendo alternativamente con los ordinarios y serán coordinados por destacados especialistas.

- **Estudios de Antropología y Folklore en Almería** coordinado por Francisco Checa (en prensa).
- **Los santuarios andaluces: historia y antropología**, coordinado por Salvador Rodríguez y Enrique Gómez.
- **Los toros en las fiestas populares,** coordinado por Pedro Romero de Solís.
- **La cultura tradicional en Huelva,** coordinado por Pedro Cantero.

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

FUNDACION MACHADO

00013
9 778411 338036