

Andalucía

Pedro Gómez García / José Antonio González Alcantud

Publicado en Matilde Fernández Montes (coord.), *Etnología de las comunidades autónomas*. Madrid, Ediciones Doce Calles / CSIC, 1996 (págs. 15-55).

1. El habla andaluza

Habiéndose considerado durante mucho tiempo que el andaluz era un castellano mal hablado, la polémica no se ha extinguido con la actual configuración autonómica. Muy al contrario, ahora el andaluz es considerado como un signo distintivo del que hacen gala especialmente los políticos. Del lado de los dialectólogos tiende a pensarse que algunos de los sonidos y expresiones considerados incorrectos hasta hace poco, son correctos lingüísticamente. Igualmente ha quedado en entredicho la aseveración un tanto romántica de la importancia de la lengua aljamiada, derivada del árabe, en la formación del andaluz, ya que la cantidad de términos árabes y aljamiados existentes en éste no supera a la del castellano. Pero, ¿cuáles son los rasgos distintivos del andaluz? En el siglo XVII lo era el ceceo, al que se añadió en el XVIII el yeísmo; finalmente en el siglo XIX se asientan los actuales cánones lingüísticos del andaluz, «añadiendo al ceceo y al yeísmo las aspiraciones, tanto de la **j** castellana como de la **-s** final de sílaba o palabra, y la conversión en **-r** de toda **-l** trabada, así como la tendencia a eludir la **-d-** intervocálica». Otros muchos rasgos diferencian dialectalmente al andaluz del castellano: la apertura de las vocales finales o los indicios de una sintaxis peculiar.

En todo caso, no es posible hablar unificadamente de una sola Andalucía lingüística. Tengamos presente una vez más que el fenómeno repoblador acontecerá con un intermedio de dos siglos y medio para la parte occidental y oriental, y que los orígenes de los repobladores ejercerá la mayor de las influencias. Basta consultar el *Atlas lingüístico y etnográfico de Andalucía*, para hallar una frontera lingüística entre la Andalucía de la campiña y la montañosa; por ejemplo, la palabra «aljofifar» utilizada por «fregar el suelo» se emplea en la zona occidental, mientras en la oriental es totalmente ignorada. No obstante esas diferencias, algunos rasgos especialmente fonéticos se han convertido en característicos de las hablas andaluzas; por ejemplo, el ceceo está muy extendido, al contrario que el seseo que parece más bien patrimonio de algunas zonas orientales y centrales.

Sin embargo, dos elementos que parecen definir las hablas andaluzas frente al resto de las castellanas son su entonación y algunos elementos morfológicos y sintácticos específicos. La entonación debe ser entendida como la musicalidad lingüística, que según Lapesa en Andalucía es más variada y ágil, seguida de un ritmo rápido y vivaz. La utilización de aumentativos y diminutivos es igualmente frecuente; los diminutivos empleados profusamente en Andalucía, con diferentes sufijos (**-ito** e **-illo**, fundamentalmente), remarcen la afectividad de su empleo; los aumentativos poseen una función

hiperbólica, que vienen a completar la exageración lingüística del hablante. Sintácticamente aunque no pueda sostenerse en rigor la existencia de una sintaxis diferenciada de la castellana, sí que existe una determinada manera de construcción del discurso lingüístico; posee lógicamente clisés y frases de circulación exclusiva en el área andaluza; de otro lado, según Narbona y Morillo-Velarde, la sintaxis está parcelada en el habla coloquial andaluza, por la utilización de frases breves unidas por el sentido general del discurso, sin una concatenación de preposiciones, por ejemplo, muy extendida.

Los intentos de transcripción y emulación escrita del andaluz en la literatura resultan difíciles y han dado pobres resultados -véase, v. gr., el teatro de los Alvarez Quintero-. De forma que el andaluz se mantiene como habla y no como grafismos literarios. En cualquier caso, sería legítimo interrogarse por la facilidad del andaluz, culto o no, por desarrollar una lengua musical de gran expresividad afectiva, capaz por consiguiente de conectar con el lenguaje poético. La abundancia de poetas en la región así lo podría hacer pensar.

2. La agricultura

Andalucía fue y sigue siendo una región eminentemente agrícola, aunque a tenor de la evolución general europea tiende progresivamente a una reducción del efectivo humano campesino. En 1975 todavía la población activa empleada en labores agrícolas suponía 485.003 personas sobre un total de 1.785.594 trabajadores de todos los sectores; en las mismas fechas el sector agrario suponía el 12,83% del valor total de la producción andaluza. Según las provincias la importancia de uno u otro producto varía, en relación al tipo medio de propiedad, suelos, clima, y orografía. En Sevilla el cereal, la aceituna de mesa, el algodón y las semillas oleaginosas ocupan su producción; en Córdoba también los cereales y la aceituna para almazara; en Cádiz la uva para vinificación y la remolacha azucarera; en Huelva, las hortalizas, frutas y sobre todo la producción maderera; en Granada las frutas y el tabaco; en Málaga las hortalizas; en Jaén la aceituna de almazara; y en Almería las hortalizas extratempranas. Una producción ciertamente diversificada regionalmente y casi de monocultivo en algunas provincias como Sevilla y Jaén, consagradas respectivamente al cereal y al olivo.

La introducción de la trilogía mediterránea -trigo, vid y olivo- responde a los tiempos protohistóricos, en los que desde el Mediterráneo oriental las sucesivas colonizaciones, especialmente helenas, lo fueron introduciendo procedentes del Mar Negro y del Asia Menor. El segundo gran empuje proviene del mundo islámico, cuando la horticultura recibió los aportes de productos tales como el algodón o los cítricos, sin abandonarse otros cultivos como los de la vid; el relator Ibn Abdun en el siglo XIII, por ejemplo, mucho se quejaba de los efectos de vino en la sociedad sevillana, y proponía extirpar las vides, propuesta que obviamente no se llevó a efecto. Otros cultivos se han introducido por diversas circunstancias históricas posteriores derivadas de la historia económica del España; así por ejemplo la pérdida de Cuba, con su producción

azucarera, supuso para la Vega de Granada en 1898 la introducción de la remolacha azucarera, para satisfacer el mercado interior.

El *latifundio* constituye la más caracterizada propiedad de la Bética, conformada plenamente en época romana, a través de su explotación por mano de obra esclava, manteniéndose en el mundo hispanogodo, y transmitiéndose igualmente tras los acuerdos de capitulación de principios del siglo VIII a los musulmanes. Los repartos de la conquista cristiana del siglo XIII trajeron consigo el reforzamiento del latifundio con su entrega a alta nobleza y órdenes militares. Esta situación continuó hasta el siglo XIX, cuando la nobleza necesitada de numerario, fue traspasando sus tierras a la nueva clase latifundista: los «señoritos». La imagen tradicional del latifundio, transmitida sobre todo por los viajeros románticos, es que éste se hallaba normalmente inculto, lo cual acrecentaba la imagen «primitivista» de Andalucía. La misma idea circuló previamente entre los ilustrados dieciochescos, que lucharon denodadamente contra su dedicación a la ganadería del toro por considerarla improductiva, y sobre todo entre los «hombres de ideas» anarquistas y socialistas y los agraristas reformadores de época republicana (P. Carrión, E. Malefakis, C. Bernaldo de Quirós...). La generación de los agraristas republicanos hubo de acabar con otra idea ampliamente extendida con anterioridad, y que servía de coartada «natural» al latifundismo: la improductividad del suelo español y andaluz en particular. Actualmente se tiende a pensar (J. Martínez Alier, A. M. Bernal) que en la estructura latifundaria existe una racionalidad económica y no una improductividad natural. Los estudios sobre las rentas de los latifundios denotan que ante todo las haciendas olivereras tuvieron a lo largo del XIX y primera mitad del XX una alta rentabilidad económica para sus dueños, que se preocuparon en algunos casos igualmente de su mecanización. La rentabilidad de la tierra parece mayor en el área de la campiña andaluza cuando se trata de secanos empleados en cultivos como el olivar, el algodón o el girasol —extendidos éstos últimos desde hace cincuenta años a esta parte—, que en el regadío; ello ha desmontado igualmente otra idea de J. Costa, tomada de los ilustrados que rodearon a Carlos III, la de que el progreso agrícola residía en la extensión del regadío. Mas, no obstante, en los grandes pueblos de la campiña andaluza, verdaderas reservas de mano de obra de los dueños de la tierra circundante, el problema latifundista continúa ahora en su vertiente social, salvada la cuestión de que las grandes propiedades sean rentables o no. Los grandes latifundistas por regla general han vivido en las ciudades, e incluso a través de la vida comercial han mantenido relaciones frecuentes con el extranjero —véanse los grandes bodegueros jerezanos y sus relaciones con Gran Bretaña desde mediados el XIX—.

Si acaso los verdaderos baldíos fueron los de Sierra Morena. Tierra de nadie constituyó hasta bien entrado el siglo XIX la pesadilla de los viajeros que habían de atravesarla, por la frecuencia de los asaltos de los bandoleros que en ella se refugiaban. El Intendente Pablo de Olavide fue quien impulsó las primeras *colonizaciones* andaluzas en Sierra Morena durante el reinado de Carlos III; poblaciones como La Luisiana o La Carolina emergieron de esa política, que para evitar los acuerdos entre bandoleros y colonos trajo campesinos pobres alemanes para asentarlos. En época contemporánea la política de colonización en Andalucía corrió a cargo de los primeros gobiernos de

Franco. La política social en el campo que había de sustituir las reformas agrarias republicanas pasaba por la concentración parcelaria y por la colonización. Como sea que en Andalucía la primera política era una auténtica quimera, la única que tuvo una real trascendencia fue la segunda, encomendada al Instituto Nacional de Colonización, que creó algunos pueblos dispersos por toda Andalucía.

Los *bienes comunales*, llámeseles propios, comunales, dehesas o cualquier otra denominación, constituyeron en muchos pueblos andaluces el soporte para la complementariedad de las economías domésticas de obreros sin tierra y pequeños campesinos. De allí se extraían insumos básicos como la leña o servían de lugar de pastoreo para los animales que servían de complemento a la economía de subsistencia. La extensión de la ganadería latifundaria principalmente llevó al cerramiento y apropiación de muchos comunales, ya desde el siglo XVII. Las desamortizaciones del siglo XIX, que teóricamente buscaban acabar con los «baldíos» y crear una clase de labradores pequeños donde no la había, se empeñó en subastar los comunales, que en manos de la burguesía agraria, la única que poseía numerario para pujar, acabaron por engrosar el sistema latifundista. La pervivencia actual de comunales en Andalucía es mayor en la zona penibética, donde se conservaron bajo la especie de ser bienes de utilidad forestal, desde las normativas dadas en ese sentido por Fernando VII. En otros casos, singulares acontecimientos locales -vid. Vejer de la Frontera, Macael, Güéjar Sierra- permitieron su supervivencia como factores de identidad comunal.

La *pequeña propiedad* estuvo sobre todo extendida históricamente en las laderas del conjunto nevado-filabre. Las Alpujarras granadinas pueden ser el ejemplo paradigmático: allí suele ocurrir que en cualquier pequeño pueblo el noventa por ciento de las parcelas tengan menos de cinco hectáreas. Las dificultades orográficas hacen que las parcelas hayan sido ganadas al monte desde época musulmana mediante el abancalamiento del mismo. Mignon habla de un policultivo de montaña en esta zona, consecuencia inmediata del policultivo mediterráneo y de los condicionantes geográficos; ese policultivo, en el que se mezclan la horticultura y el frutal, coadyuva al sostenimiento de una economía poco comercializada, que se complementa con insumos del monte comunal y la ganadería caprina y de cerda. Las prestaciones mutuas entre los pequeños campesinos, sin capacidad económica para acudir normalmente a mano de obra jornalera, de la montaña mediterránea andaluza han reforzado tradicionalmente los lazos de solidaridad intervecinales. Las herencias han solido fragmentar las tierras por el igualitarismo de los hijos dentro de la estructura familiar.

Un tipo de pequeña-mediana propiedad de nueva creación y gran rentabilidad económica es el *invernadero*. Existe constancia de que desde hace un siglo en la costa oriental granadina se utilizaba el sistema de «enarenado», consistente en depositar una capa de cantos rodados encima del cultivo con el fin de retardar la evaporación del agua y soslayar así una de las grandes carencias de la agricultura de la zona. Posteriormente, hará cuarenta años, en el área almeriense del Campo de Dalías se

comenzó a utilizar el enarenado y los setos cortavientos; en los años sesenta los enarenados comenzaron a ser sustituidos por el invernadero de plástico, lo que ha acarreado una auténtica revolución económica y demográfica en todo el Campo de Dalías, convertido por arte de la horticultura extratemprana en una de las áreas de mayor expansión económica de Andalucía. El campesino de Dalías como el del Campo de Níjar, aunque en menor medida, son un producto de aluvión, enfrentado a una agricultura muy sofisticada, donde los conocimientos técnicos no son ociosos, y sometida a avatares no sólo naturales, como los derivados de los créditos bancarios, imprescindibles para mover una agricultura que exige grandes inversiones iniciales. La primera generación de agricultores tradicionales enfrentados a una agricultura tan sofisticada, desarraigados de sus lugares de origen además, ha soportado graves trastornos psicológicos y sociales en un buen sector de la población.

Siendo la tierra un factor de primer orden en Andalucía las luchas sociales por su control han marcado todo un capítulo en la historia andaluza. Las luchas campesinas, mezcladas con liberalismo, fueron muy tempranas, creando prontamente conciencia de movimiento. Hechos como la revolución de los lojeños encabezados por Pérez del Alamo, en 1861, marcaron desde los inicios un horizonte de gestas sociales. Ahora bien, es extremadamente curioso observar cómo el movimiento ideológico más influyente en Andalucía desde la revolución de 1868 hasta 1939, el anarquismo, no tuvo un programa concreto de lucha por la tierra, al margen de las teorías generales sobre el comunismo libertario. Esa ausencia de criterios claros provenía no tanto de una incapacidad estratégica como de las contradicciones que la posesión de la tierra suscitaba, entre sus posibles detentadores. Los movimientos de obreros sin tierra se debatieron, pues, entre las luchas económicas y los grandes principios cercanos con seguridad a una suerte de esperanza escatológica cuando no al milenarismo. Díaz del Moral señaló con videncia singular que el proletariado agrícola de la campiña cordobesa se rebelaba cíclicamente cuando las condiciones económicas eran más favorables, contradiciendo el supuesto hambre = revolución, desmintiendo en parte la primacía de lo económico. También hizo ver que el rechazo de la política no fue tan visceral, y que el apoyo a republicanos y socialistas dependió del grado de salud organizativa de los anarquistas. Un hecho destacado recientemente por Maurice es la ausencia de grandes líderes en el seno del movimiento de los braceros anarquistas, si exceptuamos a Sánchez Rosa y Fermín Salvochea. Movimiento por tanto peculiar, sobre todo en la baja Andalucía, cuando sobrevino la sublevación militar de 1936 fue diezmado, y precisamente su ideario colectivista fue llevado a cabo preferentemente por los socialistas de la FNTT, en el Jaén republicano de 1936-39, lo que viene a subrayar el arraigo que el colectivismo tenía *per se* en toda Andalucía. Diezmado por la represión política y posteriormente por la emigración hacia el exterior, el movimiento jornalero tuvo una mínima incidencia en la lucha contra la dictadura de Franco e incluso en la emersión del sistema sindical. Sólo en los primeros años de la democracia actual la herencia igualitarista del anarcosindicalismo fue recogida en los campos sevillanos y gaditanos por el sindicato de extrema izquierda SOC, dando lugar a jornadas célebres como las del pueblo de Marinaleda; sin embargo las perspectivas del bracero actual ya no pasan directamente por la conquista de la tierra, sino por su

dignificación, que impida su conversión en población improductiva subsidiada por el Estado.

3. La minería y los mineros

Desde época prehistórica Andalucía fue tierra de promisión en lo que a metales se refiere. Es célebre la «cultura del Argar», emergida en el sudeste peninsular, y cuyo desarrollo acontece entre 1900-1450 a.C. Sin embargo, los prospectores argáricos de metales, fundamentalmente cobre, plomo y plomo argentífero, no estaban siempre asentados cerca de filones, y basaban su subsistencia fundamentalmente en el sistema silvopastoril. La cultura protohistórica tartésica igualmente mantendría en explotación las minas del sudoeste, al igual que los romanos harían con Sierra Morena. El azogue de esta última Sierra sería explotado en el siglo XVI para desamalgamar la plata americana, pero en general los metales americanos hicieron caer en el olvido los andaluces durante los tres siglos que siguieron a la conquista americana. Mas, por lo que a nosotros interesa, será en el primer tercio del siglo XIX cuando se vuelvan a poner masivamente en explotación antiguas vetas inexploradas, tanto del sudeste como del sudoeste y Sierra Morena. En torno a 1834 puede hablarse de la «revolución del plomo», provocada por el aumento de la demanda de un metal ampliamente empleado en la construcción, industria civil, militar, etc.; la explotación del metal volvió a hacerse en los antiguos filones argáricos, entonces sólo explotados en superficie, de las sierras almerienses de Gádor y Almagrera. Arguye J. Nadal que, sin embargo, los efectos multiplicadores de la economía del plomo no arrastraron a otros sectores industriales, incrementando sólo la compra de tierras y la demanda de productos suntuarios. Añade este autor que la culpa de esa situación habrá de recaer en el modelo de explotación minera: «demarcaciones demasiado pequeñas(...) lo que significa obstáculos a toda planificación, agravados, además, por la práctica del arriendo y del subarriendo, a muy corto plazo, lo que obliga a la sociedad arrendataria(...) a sacar un provecho inmediato del criadero».

Pronto las explotaciones plumbíferas de Sierra Morena, adjudicadas a sociedades financieramente fuertes de Inglaterra y Francia, desplazarían a mediados de siglo a las almerienses. Por entonces sociedades apellidadas *The Alamillos* o *The Fortuna* se harían cargo de las explotaciones, al calor de la crisis hacendística y de la política desamortizadora. El área almeriense-granadina, constituida por Sierra Alhamilla y Marquesado del Zenete, volvería a tener un nuevo renacer minero entre la década final del siglo XIX y la I Guerra Mundial. En esta ocasión estaría basado en la explotación del hierro, y la explotación de las minas estaría en manos de capital extranjero y vasco principalmente. Paralelamente y para solucionar el transporte del mineral se construirían líneas de ferrocarril, como la Linares-Almería y la Baza-Lorca. La explotación del cobre de Riotinto respondía al aumento de la demanda de este mineral con la aparición de la electricidad, y su extracción correspondió a importantes sociedades inglesas. Podemos, por consiguiente, hablar de una debilidad estructural de la burguesía andaluza para hacerse con el control minero, de una política estatal de

desamortización del subsuelo para resolver el sempiterno problema hacendístico, y en lógica consecuencia de una auténtica colonización de unas minas, que vinieron a producir la «segunda edad de los metales» en Andalucía, pero ciertamente en beneficio foráneo.

Respecto a las condiciones de trabajo en las minas, éstas eran lógicamente duras, y la conciencia de clase de los mineros estaba atrasada con relación al resto del movimiento obrero de la época. Un ejemplo elocuente del grado de explotación es el trabajo de niños en las galerías; a pesar de estar prohibido por ley desde 1900, los niños menores de 16 años seguían trabajando en las minas; lo mismo que no se respetaban las ocho horas de trabajo, muchas veces tras la especie del trabajo a destajo. Los casos de mineros menores de 18 años en la provincia de Granada en el año de 1914 superaban el 12% del total. Sólo en la tardía fecha de 1917 los movimientos sociales mineros pudieron desarrollarse con fuerza en Andalucía, tanto en Riotinto como en Almería; en las minas de *Tharsis* la huelga de 1920, iniciada por un sindicato fundado en la tardía fecha de 1913, fue de gran dureza; en las almerienses entre 1920 y 1923 se sucedieron igualmente conflictos tras plataformas que incluían entre otras la mejora de las condiciones de trabajo y la consecución de asistencia sanitaria. La debilidad del movimiento minero, al menos en Almería, pudiera responder a los numerosos excedentes demográficos que actuaban de paralizante de las reivindicaciones sindicales.

Un caso específico de tránsito de la economía agrícola a la minera, y de combinación de conciencia gremial y lucha sindical, lo constituyen los canteros del mármol de Macael (Almería). Conocidas desde la Antigüedad, las explotaciones de mármol blanco de los Filabres serán puestas en explotación industrial en el último tercio del siglo. Ello provoca el que la economía macaelense progresivamente vaya pasando de la agricultura y el pastoreo tradicionales a depender de la explotación del mármol; a la vez los canteros irán desarrollando una fuerte conciencia profesional al ser un oficio que exigía el clásico aprendizaje gremial, y al singularizarse frente a los demás pueblos comarcanos. Sus luchas sociales, tempranas en relación con la minería circundante, estarán atravesadas por contradicciones mil, debido al ambiguo lugar que el cantero ocupará en las luchas clasistas: unas veces obrero, otras potencial trabajador autónomo como destajista, otras pequeño empleador a la búsqueda de vetas en el mármol de propiedad comunal, etc. Un sólo hecho puede ser la expresión simbólica de esa ambigüedad: el cantero había de proporcionar los instrumentos de trabajo personales -mazos, puntales, almaina, etc.-, mientras la empresa ponía los de uso colectivo -cabestrano, vagonetas, etc.-.

4. La pesca: producción y vida marinera

Dos grandes sectores hemos de distinguir en la pesca andaluza, correspondientes a las fachadas mediterránea y atlántica. En ambos sectores la producción pesquera tuvo importancia singular en la Antigüedad, con destacadas factorías fenicias y romanas de

salazón del pescado; incluso se fabricaba una suerte de salsa roja con los desechos del atún, llamada *garum*, ampliamente apreciada en el mundo romano. Después del período medieval, el renacer de la pesca en las costas andaluzas acontece en los siglos XVI y XVII, a tenor de la relativa recuperación militar cristiana de las rutas marítimas, y las expansiones africana y americana.

Escribió Braudel que «el Mediterráneo sufre una especie de insuficiencia biológica», motivada por la inexistencia de plataformas marinas poco profundas idóneas para la reproducción de la fauna marina y la pesca, además de por el desgaste de siglos de continuada depredación. El Atlántico ofrece otra perspectiva, de forma que lógicamente la mayor parte de las flotas de altura andaluzas suelen dirigirse hacia el océano a la búsqueda de buenos caladeros. Las diferencias de producción con ser importantes en lo que respecta a la cuantía de las capturas, mucho más numerosas en el Atlántico que en el Mediterráneo, no son relevantes en la tipología biológica: merluza, sardina, boquerón y moluscos en el primero, y sardina, atún y bonito en el segundo.

El aumento de la demanda urbana de pescado en Andalucía en los últimos siglos ha llevado a una sobreexplotación de las plataformas circundantes. Tradicionalmente un pueblo poco marinero como el musulmán ofrecía a muy bajo precio sus caladeros, desde época de Carlos III al menos, en que la política de piratería fue sustituida por el corso, controlado por jefes y sultanes, y por consiguiente susceptible de negociaciones. Ello hasta el día de hoy en que la extensión de las aguas territoriales, y el control efectivo sobre estas de los estados magrebíes, han provocado innumerables conflictos, parecidos en lo más profundo al corso antiguo, y mal aceptados por los pescadores andaluces, abocados a transformarse de depredadores en cultivadores o a desaparecer.

Argumentaba F. Braudel que la única pesca que tenía verdaderamente carácter industrial en el Mediterráneo era la del atún, y ésta se realiza fundamentalmente en torno a la costa andaluza del Estrecho de Gibraltar. Solía pensarse desde antiguo que los atunes penetraban en las cálidas aguas del Mediterráneo procedentes de las frías del Atlántico por el Estrecho en la época de desovar, allá por los meses de mayo y junio; hoy tiende a pensarse que los atunes permanecen hibernados en las capas semiprofundas mediterráneas, desde donde afloran en la época de celo. Sea como fuere, en la época de celo, en el área gibraltareña, los atunes se trasladan efectivamente de un mar a otro; cuando van hacia el Mediterráneo a desovar, la temporada de pesca se llama «al derecho», y transcurre como dijimos en primavera, y cuando vuelven habiendo desovado, se llama «del revés», y se prolonga por el resto del verano. El atún más exquisito es el que va a desovar, de ahí que la campaña más importante de su pesca o *almadraba* sea la de los meses de mayo-junio. Muchas ciudades romanas -como Baelo Claudia o Baesipo- establecidas en torno a la vía Herculana, que transcurría por la costa gaditana, vivieron de esa producción. Cuando la pesca se recobró como actividad productiva, el monopolio de las almadrabas gaditanas le fue otorgado a los Guzmanes, Duques de Medina Sidonia. El atún cocido y

embarrilado salía de las chancas rumbo a toda la península; estacionalmente grandes masas de población, constituidas esencialmente por pícaros y adláteres, se trasladaban al Estrecho a participar en la pesca del atún. Tanto en época romana como barroca, la almadraba se hacía «a la vista», o sea con un vigía apostado en una atalaya que al ver venir a los túnidos daba la alarma, para que desde la orilla misma con la red pudiesen ser capturadas las piezas. Perdido el monopolio de las almadrabas por los Guzmanes, tras su caída en desgracia por su supuesta conjura contra Felipe IV, las almadrabas pasaron al Estado, con épocas de mayor o menor liberalidad en el control de éste sobre aquéllas. Desde después de la guerra de 1936-39, el control de las almadrabas pertenece nominalmente al Consorcio Nacional Almadrabetario, empresa estatal, que subarrienda desde hace unos veinte años el producto a particulares, que más recientemente venden a su vez el producto en su integridad a flotas japonesas.

La almadraba actual está, pues profundamente transformada en relación con la antigua. La pesca se hace mediante una red extendida desde la playa hasta mar adentro, donde se encuentra el copo, que izarán los barcos, que reciben nombres específicos «testa», «falucha», «zacada». El izado que antaño se hacía a mano hoy se hace con garruchas. Las tareas de poner en salmuera el atún y embarrilarlo, reservadas a las mujeres en la chanca, ya no se hacen actualmente, al haber sido reemplazadas por los buques frigoríficos. Los trabajadores, que hasta hace pocos años se trasladaban desde lugares de Huelva hasta el Estrecho, en el presente son autóctonos; sus sueldos han aumentado, y hoy su oficio, que antes era despreciado, es envidiado por otros pescadores. Además del ingreso mínimo diario, y la parte proporcional a la pesca del atún, los marineros reciben parte del pescado «menudo» (bonitos, alcoras, melvas).

Pueblos esencialmente marineros, como Barbate, realizan otro tipo de pesca, además de la almadraba. Las flotas de altura se adentran en el Atlántico. De entre las de bajura sobresalen los «faluchos» y las «traíñas», éstas últimas aparecieron en 1910, utilizando raba como cebo para la pesca; estas embarcaciones fueron desplazando a las bascas y botes tradicionales. Otros sistemas de pesca eran la jábega, realizada desde la orilla con el apoyo de un bote; el palangre, utilizado para el pescado más caro, como urta, pargo, borriquete; el trasmallo, con el que se pesca el salmonete en junio y septiembre, y que se utiliza de noche; la red abierta, desde la misma playa sin ayuda de embarcación, para la sardina, la purpujita, el boquerón. Junto a estas pescas colectivas, todas ellas de bajura, destacan otras pescas individuales realizadas en la playa, como el marisqueo de las coquinas en la bajamar, la «botera» para pescar el calamar en septiembre, o la «terraya», red de uso individual. Otra pesca, casi cultivo marino, es el de «estero» que se realiza en la bahía gaditana en la bajamar.

5. Las artesanías

En las artesanías producidas en Andalucía podemos distinguir entre aquellas que poseen una utilidad inmediata en la vida económica rural y aquellas que, bien procedentes del mundo agrícola o bien del urbano, son fabricadas para el mercado.

Entre las primeras, Antonio Limón incluye desde los trabajos de pleita, realizados con una materia prima bastante común como el esparto, hasta la elaboración de productos de matanza. En nuestra opinión, el concepto de «artesanía» doméstica debiera ser circunscrito al trabajo en barro y a la espartería. De la artesanía del barro para uso doméstico se han ocupado alfareros que realizaban todo el proceso productivo, desde la extracción de la arcilla hasta la venta en los mercadillos. Normalmente, por ejemplo, en el norte de la provincia de Granada, las formas de la cacharrería eran funcionales y carecían de decoración, o si acaso era incisa sobre el barro tierno. El trabajo del esparto no ha sido nunca especializado sino que ha ido unido, como ocupación habitual, al pastoreo. La cestería de caña, sin embargo, la monopolizaban casi en exclusiva los gitanos.

La producción artesanal más directamente ligada al mercado normalmente urbano ha ocupado a sectores de población, agrupados en ocasiones de forma gremial, o incluso a pueblos enteros. Es el caso de los talleres de bordado sevillanos, de los de mantas de Grazalema, de los de mantas alpujarreñas, de los de instrumentos de cuerda de Granada, de la cerámica de Níjar, de la cerámica de Fajalauza, de las petacas de Ubrique, etcétera. Algunos de ellos están en el límite entre artesanía y producto manufacturado; v. gr., la cerámica granadina de Fajalauza se halla más cerca del proceso de fabricación de la de Pickman, que sigue los modos de las manufacturas dieciochescas. Algunas de las técnicas de esta artesanía, dotada de una cierta intencionalidad artística, son heredadas y salvaguardadas a través de un secreto profesional bien custodiado. La banalización convencional de estas artesanías, no obstante, ha hecho decaer en parte las técnicas primitivas (compárense las cerámicas de Fajalauza antiguas y las actuales, con sus distintas tonalidades de verde y azul), o las ha industrializado plenamente (véase el trabajo de la piel en Ubrique, que ha pasado de las primitivas petacas para tabaco a los vestidos en piel de diseño). En cualquier caso, desde un punto de vista cuantitativo, las artesanías no dejan de ocupar un lugar subalterno en la economía andaluza, a pesar de su carácter eminentemente agrario. La completa inmersión de la economía andaluza en la occidental es verificable también en este aspecto.

6. La arquitectura popular

Para poder definir nuestro tema habríamos de definir qué es la arquitectura popular. No consideramos como tal solo a la arquitectura «folclórica» o rural, sino a toda aquella cuyas funciones principales no son ceremoniales, nobiliarias o públicas, y cuya fabricación está regida por el anonimato del constructor y cuya tipología está sometida en buena medida a la costumbre. Esa definición tampoco es suficiente pero es operativa. Un par de ejemplos: Muchos edificios nobiliarios han mutado su uso primitivo por una reutilización posterior; así no es extraño encontrar en algunos pueblos de la Baja Andalucía, como Medina Sidonia, antiguos palacios utilizados ahora como corrales de vecinos. En otras ocasiones, la población ha ocupado edificios pertenecientes a culturas diferentes, como es caso sintomático de la arquitectura morisca en el

Albaicín granadino. Admitida la ambigüedad de la «arquitectura popular», pasaremos a analizar algunos tipos de vivienda funcional o estructuralmente considerados como «populares».

Andalucía bética

En el paisaje rural de la campiña sobresalen los *cortijos*, grandes unidades habitacionales sin ninguna preocupación ornamental, cuyo marco económico son los latifundios cerealísticos. El granero para almacenar el cereal, y las gañanías, donde estacionalmente, en tiempo de siembra o siega, se alojan los jornaleros son sus partes esenciales; el centro del cortijo es el patio en torno al que se extienden todas las dependencias.

Cuando la gran propiedad agrícola es de olivar, el edificio recibe el nombre de *hacienda*. Su presencia es de mayor señorío que la del cortijo, puesto que en ella solía vivir largas temporadas el propietario; en función de esto se distingue claramente la parte señorial de la popular, centradas respectivamente en derredor de dos patios diferenciados. Otras partes de importancia eran el oratorio, por su significado simbólico, y la almazara o molino aceitero —caso de estar consagrado a la vid el lagar—. La similitud estructural de haciendas y cortijos con las *villae* romanas es clara por su disposición alrededor del patio, así como la semejanza funcional ya que éstas también estaban unidas a la conservación y explotación del latifundio.

Las áreas en las que la propiedad de tipo medio tiene presencia, por ejemplo en la zona del Estrecho, los campesinos utilizan *chozas* como vivienda o simplemente en la actualidad para guardar los aperos. Se las denomina «cortijos», estando compuestas de mampostería sus paredes y la techumbre de *nea* (anea); el habitáculo interior se halla dividido en dos partes: una el dormitorio y otra el hogar. Suelen celebrar los que aún lo conservan las virtudes del techo de anea, que no deja pasar las frecuentes lluvias torrenciales de la zona del Estrecho, a condición únicamente de que cada dos o tres años sea reparado.

Entre las edificaciones especializadas en la parte del Estrecho así como el Andévalo onubense, se utilizaron antaño *molinos de viento*. Ciertamente hoy forman parte del paisaje fósil. Si bien su forma exterior es muy semejante a la de los molinos manchegos, en su interior la disposición de la maquinaria presenta algunas singularidades, como la localización delantera del eje, el movimiento sobre carriles del techo —por cierto de anea— o la permanencia en la segunda planta del grano molido.

La bahía de Cádiz ha producido un tipo de vivienda específica de una parte de su producción como son las salinas. La *casa salinera* sin embargo no presenta una tipología homogénea; Suárez Japón las ha dividido en casas-bloque y casas con patio, siendo común a ambas las reducidas dimensiones de su espacio, constreñido por las marismas, y la presencia de aljibes para abastecer de agua potable a los trabajadores

de la salina. La función de la casa salinera sería alojar a estos últimos y el instrumental y animales de la explotación, sobre todo en el período de «cosecha» de la sal (abril-septiembre).

Fuera del mundo rural, en las urbes una vivienda sobresale por encima de todas por el carácter popular de sus habitantes y de su peculiar vida: el *corral de vecinos*. El corral ha sido definido como «un gran patio rodeado de habitaciones que se vuelcan a él», para diferenciarlo de la *casa de partido* o antiguo palacio ocupado por varias familias. O sea el corral en sentido estricto sería una construcción iniciada en el siglo XIX con un sentido «higienista» de las condiciones de vida de las clases trabajadoras. Pero en realidad la función del corral provendría de la casa de partido, que no se diferencia de aquel más que en que el uno fue pensado para esa utilidad y el otro no. La sociabilidad que genera el corral, así como las profesiones de sus vecinos —planchadoras, zapateros, etc.— lo ha arquetipizado como la quintaesencia de lo popular, por más que en sus orígenes constructivos y tipológicos se encuentre un programa arquitectónico no popular.

Entre los componentes de la arquitectura urbana, el patio tiene un lugar central, sobre todo en las ciudades de Sevilla y Córdoba. Su derivación de la casa urbana romana de recreo llamada *domus* parece absolutamente evidente, más aún cuando en el siglo XVII la moda por construir al modo romano se renovó, en concreto en Sevilla por la cercanía de las ruinas de Itálica, de donde el patriciado barroco extraía materiales para ornar sus viviendas. En la arquitectura señorial de los patios éstos emblematizan la alta posición social de sus propietarios, al contrario de los de los corrales, meros lugares de sociabilidad.

Andalucía penibética

Los cortijos de la montaña penibética, por regla general, aunque la finca esté consagrada a olivar, se asemejan al cortijo cerealístico de la campiña. No presentan ornato exterior y en muchas ocasiones tampoco almazara o molino harinero, que solían estar radicados en otros lugares del término. Entre sus componentes adquiere mayor importancia que en los cortijos de campiña el corral, ante todo por la crianza del cerdo, uno de los pilares de la economía campesina penibética. Más frecuente que el cortijo resulta la *casilla del campo*, edificación en dos plantas (primera para sala de estar, cocina y corral; segunda para dormitorios) que da cobijo a una familia de campesinos medios detentadores de una huerta. Así ocurre en Casabonarela, en las sierras malagueñas. Sin embargo, en las laderas del núcleo central penibético, en las Alpujarras, los pequeños campesinos, además de tener su casa en el pueblo, tienen otra en la montaña que llaman cortijo, a donde se trasladan en las estaciones de faena, abandonando la de la población. Su estructura es de una sola planta con un gran cobertizo para el ganado, generalmente rebaños de cabras y ovejas. En todo caso, el cortijo de montaña presenta notables diferencias de forma y funciones con el bético, determinadas por la orografía, el poblamiento y la estructura socioeconómica.

Por su singularidad sobresale la *arquitectura alpujarreña*. El abigarramiento de los pueblos de la Alpujarra, donde el techo de las casas cumple funciones de terrado siguiendo la disposición escalonada que el terreno impone, es uno de los principales efectos visuales. Los adarves y *tinaos* -cobertizos- configuran igualmente una tupida red de calles estrechas. Para conseguir esa forma urbanística los techos deben ser planos realizados con vigas de castaño o moral y estar cubiertos con lajas de pizarra (el principal componente geológico de la Penibética) y recubiertos de «launa». En la Sierra de los Filabres las launas son sustituidas por una tierra pizarrosa denominada «terraroya». En todo caso la pizarra, en laja o en tierra, constituye un magnífico aislante frente a la nieve y la lluvia. El interior de la casa alpujarreña suele ser oscuro y de planta irregular, si bien en la casa-tipo podemos distinguir a grosso modo una planta baja reservada para gallinero, pocilga o cuadra, una primera para hábitat humano y una tercera para secadero y granero. Esta original arquitectura admite una inmediata comparación con la de los beréberes del Atlas; es obvio que los repobladores cristianos de los siglos XVI y XVII ocuparon éstas o similares construcciones abandonadas por los moriscos, trasladadas anteriormente desde el Magreb.

La casa popular del almeriense *Campo de Níjar* presenta en parte similitudes con la alpujarreña -terrado y techo plano, encalado-, pero también algunas diferencias: utilización de contrafuertes y arco, aljibes para el almacenamiento de agua.

La *cueva* constituye el hábitat popular posiblemente más llamativo del oriente andaluz. La provincia de Granada, en concreto, todavía en los años sesenta tenía a más de trece mil familias viviendo en cuevas, lo que suponía el 7,2% de su población y representaba el 40,1% de la vivienda en cuevas a escala nacional. La propia capital en el barrio del Sacromonte contenía a buena parte de esas cuevas, tipo de vivienda utilizado por gitanos y campesinos pobres esencialmente. Las inundaciones de 1962 pusieron en peligro muchas de las cuevas, que fueron abandonadas. No obstante, en Guadix, el barrio de las cuevas sigue teniendo gran relevancia. La excavación de las cuevas se ve favorecida por el terreno arcilloso de las altiplanicies; las dependencias responden a diversos patrones que van desde la cueva-vivienda hasta la cueva-negocio pasando por la casa-cueva, que combina ambas modalidades; la pocilga o el gallinero quedan en la parte más exterior, mientras los dormitorios lo hacen hacia el interior; la cocina posee chimenea que horadada tiene salida al exterior; la puerta, en la zona Guadix-Baza, sigue el modelo morisco de puerta dividida en dos partes, para servir la superior de ventana. La excavación de una cueva exige técnicas precisas, acostumbándose «a utilizar la técnica del arco, consistente en trazar un arco de medio punto en la pared, desde el que se excavará de arriba abajo, penetrando un metro o metro y medio, espesor que se da a los muros de carga, de frente y lateralmente».

Finalmente, haremos mención a una arquitectura que, si no estrictamente «popular», sí que tiene una gran importancia en el imaginario urbanístico andaluz oriental: nos referimos al *carmen* albaiciner. Este consiste en la mezcla de huerto y casa urbana, solución arquitectónica utilizada por los musulmanes granadinos. Con la expulsión de

los moriscos este modelo se extenderá, al quedar el Albaicín semipoblado, y comenzar a ensanchar los cristianos sus viviendas, a la vez que abrían plazas donde antes sólo había calles estrechas. El modelo carmen, apropiado por la burguesía granadina contemporánea, ha perdurado ante todo en la parte baja del Albaicín.

Significaciones del espacio

Esta sucinta y seguramente incompleta taxonomía de la arquitectura popular andaluza no sólo es producto del medio geográfico e histórico, sino que también genera rituales y formas de pensamiento. Los rituales o «liturgia del espacio», como la ha llamado recientemente un antropólogo, responden a las divisiones funcionales de la casa o a la territorialidad, divididos normalmente en pares: ellos/nosotros; masculino/femenino; animal/humano, etc. La vida sociocultural de la comunidad interacciona con el continente arquitectónico significándolo. Pero también la arquitectura popular genera pensamiento: una casa de la Alpujarra en la que se suponga sotovoce que allí pernoctó el último rey de los moriscos, Aben Abó, excitará el imaginario colectivo a buen seguro.

7. El parentesco

Ante medios distintos como los configurados por las dos Andalucías, la del latifundio y la campiña, relacionada históricamente con la repoblación del siglo XIII, y la del ecosistema de montaña, emergida con las repoblaciones de los siglos XVI y XVII, las modalidades de supervivencia de las clases populares serán también diferentes. Así del reino de Granada del Antiguo Régimen se sabe que «el sistema de herencia se prestaba al fraccionamiento de los patrimonios establecidos, imponía el recurso generalizado al matrimonio (...) y, como contrapartida, privilegiaba la solidaridad entre parientes y protectores. La familia, dicho de otro modo, era una estrategia para sobrevivir». Los autores, de otro lado, que realizaron monografías etnológicas sobre Andalucía oriental observaron que las familias nucleares de los pequeños pueblos de montaña, sustentadas en la pequeña propiedad agrícola, ven en el matrimonio una estrategia de supervivencia de la herencia familiar, con tendencia a acentuar los rasgos endogámicos de las alianzas matrimoniales, constreñidas a su vez por los límites demográficos de las comunidades. De todas formas, el lugar ocupado en la escala social es elemental para definir la estrategia, ya que, a diferencia del campesino «normal», en los extremos de la escala existe proclividad a la exogamia; se constata, por ejemplo, que en las Alpujarras granadinas «los miembros de la base de la pirámide social buscan con frecuencia al cónyuge fuera del pueblo y esto por varias razones. Una de tipo geográfico, en realidad los «pobres del todo» y los gitanos son escasos (...) con lo cual las posibilidades numéricas de elección son muy reducidas (...). Por otro lado, las posibilidades de casarse con gente de otros grupos socioeconómicos del pueblo son escasas, al ser rechazados por éstos sistemáticamente». En un medio como ése fue normal que se enraizase el *caciquismo* como estructura de poder local, comarcal y provincial, basada en el estadio local en un sistema de prestaciones y

contraprestaciones elemental para la supervivencia de las familias nucleares de pequeños campesinos. Junto a la relación vertical de prestaciones (caciquismo), coexistió la horizontal del *compadrazgo*, puesto que «la difícil y necesaria convivencia laboral, que exige la ayuda mutua(...), se refuerza por medio de éste». Vertical y horizontalmente el caciquismo y el *compadrazgo* delimitaron las estrategias sociales del pequeño campesino andaluz oriental, dirigidas en el terreno matrimonial a una inexistente o excepcional relación fundada en la desigualdad entre caciques y clientes, y, lo que es más normal, hacia una relación entre iguales, endogámica y apoyada en el *compadrazgo*.

Los grandes pueblos de Andalucía occidental, casi pequeñas ciudades comparados con los penibéticos, presentan otra tipología. El *señorito* es una consecuencia del declive de la nobleza tradicional que, a lo largo del siglo XIX, va dejando su lugar a sus propios arrendatarios y administradores, quienes, herederos de un patrimonio territorial más o menos intacto, incrementado con las desamortizaciones, se constituyen en la nueva clase latifundista. Se ha escrito que «lo más notorio [en el siglo XIX] será la consolidación como terrateniente de las familias que desde siglos atrás venían siendo las grandes arrendatarias de las tierras señoriales. A ellos, y a los advenedizos, será a quienes el pueblo motejará como 'señoritos'». Cuanto más urbana y emuladora de las altas clases citadinas sea la clase de los *señoritos*, mayor tendencia tendrá a la exogamia generada en el cosmopolitismo; no así cuando permanezcan en el pueblo y en los hábitos de vida rurales. Se ha podido afirmar, v. gr., para el Aljarafe sevillano, que «la endogamia es muy alta dentro del grupo de *fuertes propietarios*»; situación similar la de estos «señoritos» a la de los pequeños campesinos antes mencionados, pues en ambos casos se inclinan no sólo hacia la endogamia sino también al «amejoramiento» del hijo nominado para conservar indiviso el patrimonio familiar. El *señoritisimo* occidental ha generado también caciquismo, mas de una manera menos marcada por el clientelismo, puesto que las relaciones patrono-cliente se han mantenido dentro de la confrontación bipolar, producto del latifundio, entre los sin tierra y los dueños de ésta; por tanto las sutiles redes del caciquismo, sustentado en su base por las prestaciones, penetraron menos la «lucha de clases» que en el lado oriental.

Estas aclaraciones nos ayudarán a comprender el mayor predominio de la estrategia matrimonial consuetudinaria (el «llevarse la novia») en el antiguo reino de Granada. Tras su estancia en Grazalema, pueblo fronterizo entre las dos Andalucías culturales, Pitt-Rivers sólo constató seis casos de «rapto». Nosotros cuando estudiamos un pueblo de la sierra almeriense de los Filabres pudimos comprobar, contrastando con lo anterior, que el «llevarse la novia» constituía el matrimonio normalizado entre los canteros de las explotaciones del mármol; coincidimos, por tanto, con quienes, polemizando con Pitt-Rivers, se niegan a ver en el matrimonio consuetudinario un «rapto» ocasional, ligado a un honor casi mitológico, y sí una estrategia matrimonial entre las clases jornaleras al menos de Andalucía oriental, carentes de bienes que intercambiar o conservar a través del parentesco. La economía monetarizada de hoy, ligada a los empleos más que a la tierra, y las migraciones a las urbes han hecho

retroceder las prácticas tradicionales de matrimonio consuetudinario, si bien con mayor lentitud en la Andalucía oriental que en la occidental.

Por parecidas razones de orden económico y social, en función de la conservación del patrimonio familiar y en evitación de casamientos desiguales, los célibes han sido más numerosos tradicionalmente entre las clases con tierra.

8. El ciclo vital

El ciclo vital se refiere a las etapas, socialmente establecidas, que van encauzando el desarrollo de la existencia individual, a menudo marcadas por ceremonias o festejos especiales. Hay acontecimientos que jalonan una serie de grados de edad: nacimiento, educación, matrimonio y, finalmente, la muerte. A ellos habría que añadir otros, como es el servicio militar (para los varones). Cada uno de esos grados o etapas cuenta con alguna clase de ritual, casi siempre religioso: el bautizo, la primera comunión, la boda, el entierro, la despedida de quintos que van a la mili. Momentos clave de la vida quedan así sellados simbólicamente y festivamente, mediante ritos dotados de un carácter iniciático o transicional. Con ocasión del acontecimiento vital y en torno a su ritualización, se transmite un saber, unas creencias, unas habilidades, se confieren unas competencias que preparan para asumir el nuevo estado.

El nacimiento de una nueva criatura lo celebran con el bautismo cristiano, que puede aplazarse hasta unas semanas más tarde. Al niño o niña le asignan unos padrinos, que son los que lo llevan a «cristianar» y, a veces, conservarán un compromiso personal de protección y ayuda con el apadrinado. En los últimos lustros, la institución de los padrinos tiende a extinguirse y son sustituidos por los propios padres. Al recién nacido se le impone el nombre de pila, recibe las aguas bautismales y la sal, «deja de ser moro» y queda inscrito en el registro parroquial. Al salir de la iglesia, la chiquillería de los alrededores da gritos reclamando de los padrinos, o de la comadre, unas monedas, que son lanzadas al aire. Convidan a toda la familia y a los amigos más íntimos.

A partir del «uso de razón», a los seis o siete años, en una segunda infancia, o bien al comienzo de la pubertad, es la edad para la primera comunión. Entonces se procura dar a los niños la formación cristiana que, evidentemente, no pudieron recibir antes del bautismo. En este momento se le plantea al preadolescente la exigencia de una responsabilidad, a la vez que se inicia en una formación moral. Los comulgantes van ataviados con trajes diversos, que coinciden en fingir alguna faceta significativa de la vida adulta. Después de la ceremonia, cada uno reparte estampas con su nombre, como recordatorio del «día más feliz de mi vida»; se hace al menos la fotografía de rigor; es obsequiado con regalos de familiares y amigos, con quienes compartirá una comida festiva, que cada día se parece más a un auténtico banquete.

Hasta que van entrando en la adolescencia, los grupos de niñas y de niños forman pandillas por separado y entablan amistades entre los del mismo sexo (a pesar de que

la reciente educación conjunta en las escuelas los ha reunido en los mismos espacios de estudio y juego). Más adelante, paulatinamente, se van formando pandillas mixtas para salir de paseo e ir de bares o a la discoteca, y van surgiendo emparejamientos.

Muchas barreras tradicionales en las relaciones entre jóvenes de distinto sexo han ido cayendo, aunque permanecen en pie la vigilancia o la presión familiar y cierto control social, mayor en las poblaciones donde la gente se conoce.

Desde mitad de los setenta, la mayoría de edad legal se anticipó a los 18 años, mientras, en contraste, se ha ido retrasando el momento de encontrar trabajo y de reunir las condiciones necesarias para casarse «como Dios manda». Esto ha creado un grupo de edad un tanto anómalo, cuyo límite en años resulta poco definible, pero cuyas características serían: sin trabajo fijo, con pareja, quizá con hijos también, viviendo a veces en la casa paterna, o con ayuda económica de la familia de él o de ella, sin poder asumir, por consiguiente, con plena independencia la condición de adulto.

El servicio militar, la *mili*, ha perdido en gran medida, por efecto de la sociedad más abierta de nuestros días, la función tradicional que se le atribuía, de «hacer de uno un hombre». En efecto, sacaba al mozo de la tutela familiar para llevarlo al ámbito de la disciplina del cuartel, la convivencia con congéneres de muy distintas procedencias, y la libertad de la calle y la ciudad en horas de permiso. Conocer el mundo, pero sobre todo aprender que en este mundo quien manda manda, constituye, sin duda, la lección más importante de este rito de paso. Para bastantes hombres del medio rural era, en otros tiempos, la única oportunidad de viajar, de ver otras cosas más allá del eterno paisaje local.

El noviazgo presenta una gran variabilidad de tipos y de duración, desde las formalidades más tradicionales, con la presentación en casa de los padres de la novia y la petición de mano, hasta unos modos de relación notablemente más autónomos y liberales que en el pasado. Ha perdido importancia el papel de las fiestas locales como oportunidad para «ponerse novios». En cambio, las discotecas han cobrado un auge enorme como santuarios privilegiados para el encuentro de las parejas, que se van conociendo, enamorando, entre el baile y la copa, con frecuencia en compañía de otras parejas. No es raro que de den relaciones íntimas, sobre todo en parejas con algún tiempo, cosa explicable en parte por las lejanas perspectivas del matrimonio, que se va posponiendo por unas u otras causas. La mayoría de la gente sigue prefiriendo la boda por la iglesia (por más que haya aumentado el número de matrimonios «por lo civil»), y se generaliza cada vez más el casarse en determinadas iglesias o santuarios especializados en dar mayor esplendor a la ceremonia. La costumbre es que la esposa ponga el ajuar y el marido la casa; pero en realidad prevalece el hacerlo a medias, de común acuerdo y con la colaboración de parientes y amigos, para lo que se ha impuesto la «lista de bodas» en algún establecimiento comercial. A todos ellos se les envían invitaciones impresas para el banquete, al que seguirá el baile quizá en una discoteca cercana.

Ante el hecho final de la muerte, ya hace tiempo administrada por asépticas empresas funerarias, perviven unos pocos ritos de la tradición. El más arraigado es el velatorio en casa del difunto, en ocasiones ampliado también en la casa de algún vecino. En muchos sitios, la ceremonia de dar el pésame, con fórmulas y gestos consagrados, a veces por separado hombres y mujeres. En algunos pueblos, sólo los hombres acompañan el féretro al cementerio. El funeral en la parroquia es preceptivo. No se observa ya en todos los casos el ponerse de luto y, cuando se hace, no es con el rigor de antaño. En el comer juntos, y en el beber, después del sepelio, quedan todavía vestigios de los antiguos banquetes funerarios.

9. La transmisión oral

Entendemos por transmisión oral todas aquellas formas literarias o paraliterarias e inclusive musicadas, que utilizan preferentemente para su supervivencia y extensión la oralidad; la transmisión oral se da por igual en todas las clases sociales, si bien hasta el presente las clases urbanas han querido hacer depositarias del grueso de la transmisión oral a las rurales, otorgándoles así el carácter de «tradición oral», excesivamente restrictivo y arcaizante en nuestra opinión. Los componentes más significativos de la transmisión oral andaluza, contemplada como una tradición, son el romancero, las leyendas y la canción andaluza.

El romancero

Sus orígenes históricos hay que retrotraerlos a las luchas fronterizas entre el reino nazarí granadino y el reino de Castilla. Es lo que se llama el romancero antiguo o tradicional. Para Manuel Alvar «la guerra de Granada empieza -en la poesía- con el asalto de Alhama». La trama de los romances de frontera está fundada en el ideal caballeresco, en el que los héroes combaten por ideales nobles, por intermedio del amor. En general, tal como afirma Carrasco Urgoiti, «los castellanos sienten la emoción estética que ofrece la belleza de Granada, y además saben que en la capital mora se despliega una vida de lujo y refinamiento superior al suyo». El ciclo que siguieron esos romances fue: transmisión oral en los primeros siglos, con progresivos añadidos y modificaciones de carácter novelesco; fijación literaria en pliegos de cordel; y finalmente, en la época contemporánea, pérdida de la memoria oral de los mismos. Entre los más afamados que inspiraron inclusive numerosas obras literarias en los siglos XVII y XVIII, hallamos el de los caballeros Zegrías y Abencerrajes, que aún hoy día constituyen un lugar común para los visitantes de Granada y sus cicerones, nuevos vulgarizadores de la tradición oral.

El segundo ciclo del romancero tradicional corresponde a la guerra de Granada y a los acontecimientos posteriores a su conquista, que dieron como fruto una segunda guerra, la de las Alpujarras, y la expulsión de los moriscos. Si bien de fondo permanece

la maurofilia literaria, en la forma se pasa de la épica a la lírica. Durán, al sistematizar el romancero agrupó este ciclo conforme a los personajes (Abenhumeya, Azarque, Zaide, Muza, etc.), contribuyendo a su fijación como arquetipos literarios de cualidades como el valor, los celos, la melancolía, la crueldad, etc.

En la transmisión de ambos ciclos de romances ocuparía un lugar esencial la transmisión oral, pero reflejada especularmente en la tradición escrita, especialmente a través de los *pliegos de cordel*. Tal sería el arraigo de estos pliegos en la sociedad barroca andaluza y en los siglos posteriores, que Caro Baroja se interrogó sobre el «andalucismo» de los mismos. Puesto que la literatura seguía siendo patrimonio de las clases económicamente suficientes para acceder a la compra del libro, aún caro, el pliego, acomodándose a un gasto mínimo, xilografías reutilizadas y mínimo de texto impreso, era barato y permitía el acceso a las grandes gestas romancísticas al pueblo llano. Ello obligaba a la simplificación textual.

Mas los romances siguieron su curso con nuevos acontecimientos romanceados, normalmente sucesos de amor, hechos truculentos, etc., capaces de mover a la pasión humana, a los gustos populares. La dicción del romance, habiendo sido común a todas las clases en el Siglo de Oro, fue progresivamente convirtiéndose en «literatura popular», refugiándose en la tradición oral popular y en el pliego de cordel, hasta llegar prácticamente hasta el día de hoy, en que subsiste un romancero fragmentario y casi siempre degradado en las zonas rurales. Entre los romances de tradición oral más extendidos por las dos Andalucías, podemos señalar: *¿Dónde vas, Alfonso XII?*, *Las tres cautivas*, *Me casó mi madre*, *Tamar*, *Gerineldo*, *La viudita del Conde Laurel*, *El corregidor y la molinera*, *San Antonio y los pájaros*, *Mambrú*, *El Pernalet*, etc. Actualmente, y al menos desde el reinado de Alfonso XIII y de la guerra de Cuba y la de Marruecos, la producción de romances está detenida, seguramente por la irrupción, al final de siglo pasado, de la novela por entregas, que acabaría por desplazar al romancero y al pliego de cordel, su transmisor escrito.

Las leyendas

Posiblemente el pueblo andaluz sea más dado a la elaboración y transmisión de leyendas que de cuentos fantásticos. A grosso modo la leyenda se halla anclada en la realidad histórica, posteriormente fantaseada. El cuento fantástico suele pertenecer a los grandes ciclos centroeuropeos, y como tal depende de arquetipos foráneos; en las recopilaciones andaluzas si acaso aparecen algunas adaptaciones; por ejemplo, la Cenicienta, en el área de la Vega de Granada, recibe el nombre de la Puerquecilla, o en otras Pulgarcito el de Periquillo. En términos generales, pues, la leyenda es un producto autóctono urdido en el territorio, mientras el cuento fantástico circula en el imaginario paneuropeo.

Las leyendas de tradición oral tienen su reflejo, como el romancero, en la literatura. Famosas fueron las creadas por literatos de la talla de Washington Irving en torno a la

Alhambra decadente, resignificada por la imaginación romántica, que se nutría de moros galanes o crueles, huríes, intrigas palatinas, harenes místéricos, etc. Pero también hubo una importante generación de literatos finiseculares indígenas, dados igualmente a recrear el universo de lo fantástico musulmán. En Granada, horizonte último del orientalismo ibérico, esos literatos ubicaron sus leyendas más que en la ciudad palaciega de la Alhambra o en la medina, en los arrabales del Albaicín. En este barrio, literatos como Fernández y González o Afán de Ribera, unidos por las tertulias del carmen de las «Tres Estrellas», generaron una literatura legendaria de tema generalmente morisco, e inclusive de bandolerismo etnicorreligioso monfí, cuyo fondo nacía igualmente de la exaltación de lo musulmán.

La tradición oral recogió parte de esta tradición literaria que a su vez se nutrió de lo oral. En el movimiento de vaivén, las leyendas que alcanzaron mayor notoriedad fueron aquellas que hacían referencia a tesoros abandonados por los moros; en las zonas donde la resistencia morisca se hizo más encarnizada, tras la fracasada rebelión de 1568, la pervivencia de tales tradiciones hasta un hoy muy reciente es un hecho. Pedro Antonio de Alarcón nos dejó alguna narración de su comarca natal, seguramente tomada de la tradición oral, que hace referencia a esos tesoros; y sin ir más lejos, cualquier encuesta siquiera superficial permite aflorar en el mundo rural andaluz leyendas que relacionan moro/oro/tesoro. Esa triple relación, unida a la nocturnidad en que suele discurrir la acción, permite ubicar en la negatividad diabólica a la vez que fascinadora el universo musulmán en relación con el pensamiento musulmán.

Otro grupo importante de leyendas nos remite a la fundación de pueblos medianos y ciudades. La cristianización posterior a la conquista del territorio exigía encontrar renovados argumentos para argüir la preeminencia y precedencia del cristianismo sobre el Islam. Los conquistadores habían de afianzarse en tradiciones devenidas en auténticas leyendas, sobre la presencia de los primeros cristianos en los momentos iniciales del cristianismo. El mito de la venida de Santiago a España, ideado por los mozárabes cordobeses en el siglo IX, que hubo de servir de catalizador ideológico del ideal reconquistador, tuvo su prolongación en el siglo XVII con el «descubrimiento» de la presencia de varios discípulos de Santiago en el sur peninsular. San Cecilio, San Hiscio, San Tesifón, San Mesifón y otros tantos habrían desembarcado en Almería, según algunos tratadistas, y en el estrecho de Gibraltar según otros. Tal como decía una crónica barroca «no ay puerto en España, o lugar marítimo, que no quiera en esta entrada de Santiago, atribuir a la humildad de sus arenas, la dicha de aver alojado en su ribera al S. Apóstol». La omnipresencia de los «falsos cronicones», debidos a prominentes hombres de la Iglesia como el jesuita toledano Román de la Higuera, permitió la impostura de los «libros plúmbeos» del Sacromonte granadino, que vendrían a demostrar la presencia de los santos varones apostólicos en la primera evangelización. Estas leyendas de fundación sirvieron durante mucho tiempo de sustrato y legitimación a ciudades como Adra, Berja, Pechina, Vejer o Granada. Incluso Cádiz reclamó para sí la presencia de un discípulo del apóstol, su primer obispo, llamado Basilio Granadino. La operación teológico-política barroca pretendió desplazar nada menos que el culto compostelano hacía el sur, y ello fue fuente fértil de leyendas

hagiográficas, hoy día irrelevantes, si bien de importancia histórica.

El tercer grupo de leyendas que nutrieron el imaginario andaluz tradicional y del que todavía podemos encontrar rastro fue el de los bandoleros. De gran tradición histórica, que podemos retrotraer a los míticos Viriato y Omar ibn Hafsun, el bandolerismo constituyó una opción social para el campesino pobre, el jornalero, el huído de la justicia o el disidente político. Célebres bandoleros fueron los Niños de Ecija, Diego Corrientes, José María, Vivillo o Pinales hasta llegar a las partidas del *maquis* republicano. Todos ellos tuvieron en común que nutrieron la figura del «buen bandolero», tormento de los ricos y benefactor de los pobres. El arquetipo del buen bandolero llega hasta el día de hoy, aplicado a personajes como *El Lute*. Las astucias, el sentido del honor y la justicia son virtudes que centran la leyenda de quien se «echa al monte».

La copla

El tercer gran apartado de la tradición oral del pueblo andaluz, y con seguridad el más importante, es la copla. La principal manifestación de ésta es el cante *jondo* o flamenco. Sus artífices con ser populares no han llegado a ser nunca absolutamente masivos. Hemos de pensar más bien en una especie de gueto dentro de la propia cultura popular, patrimonio en parte de la minoría gitana y de payos agitanados. La polémica sobre sus orígenes permanece: hay quienes piensan en su origen sefardí (Cansinos Assens), en su origen morisco (Blas Infante), o en su origen gitano (Manuel de Falla). Sin embargo, los «flamencólogos» de hoy tienden a pensar en una mezcla de orígenes, dependiendo de los «palos» o cantes.

Fuese como fuese, el cante flamenco alcanzó su definitiva formulación en el siglo XIX. Por su carácter individualista y minoritario, y paradójicamente emanado del elemento popular, se piensa que sus principales cantes *-soleá* y *seguiriya-* nacen de las reuniones familiares. Tal que decía Ricardo Molina: «Cuando he preguntado al afortunado conocedor calé de tal o cual cante sobre su procedencia, casi siempre respondió con el nombre de algún familiar, vivo o muerto: 'mi primo', 'mi tía', 'mi padre', 'mi abuela' —tal fue su invariable respuesta—». La transmisión, pues, fue oral y familiar. Luego en el siglo XIX, los cafés cantantes permitieron su acceso al público, mas siempre rodeado de marginalidad y bohemia. Entre 1847 y 1920 los cafés cantantes se extendieron por toda la baja Andalucía, siguiendo el modelo europeo vigente de aunar cafés y distracciones; en medio de otros muchos números, que iban desde las artes malabares hasta músicas de otro género, el flamenco fue alcanzando su formulación definitiva. Las Academias de baile tuvieron una existencia similar, y sirvieron de acicate fundamentalmente a la danza flamenca. Mas el refugio final del flamenco desde sus inicios habría de ser la juerga del grupo de iniciados; ahí reside el momento liminal, misterioso y elitista del cante flamenco nacido en los límites.

Al margen de los diversos «palos» del flamenco y por encima de todos ellos, se ha impuesto la «melisma», cadencia oriental formada por varias notas que «adornan», según la R.A.L, una vocal. El avance de la «melisma» presupone el retroceso de la «letra», progresivamente vuelta más secundaria, de modo que el análisis del contenido de las mismas poco trasluce para la comprensión elemental del flamenco. Es el cante jondo consecuentemente una estructura musicovocal con acompañamiento de instrumentos de cuerda y percusión, incluidas las palmas y el taconeo, que, podríamos afirmar sin temor a equivocarnos, utiliza el texto como pretexto melismático. Ese posiblemente sea el rasgo diferencial más importante del flamenco frente a otros cantos andaluces más populares pero menos emblemáticos de Andalucía. A. Larrea subrayaba, por ejemplo, cómo la canción popular andaluza que sirve normalmente para ser cantada a coro, y que no es flamenco lógicamente, utiliza versificación impar, frente a la castellana que normalmente es par, lo cual supone a su vez un trabajo específico sobre el texto, sobre el contenido, lo que, como decíamos, no hace el flamenco melismático. En un cante por consiguiente la transmisión oral consiste en la transmisión del melisma, y en otro en la transmisión de la letra musicalmente rimada. En uno no importa lo que se dice sino el *pathos* que se alcanza, mientras que en otro sí importa lo que la comunidad canta colectivamente.

10. La medicina popular y el curanderismo

Por toda Andalucía, la medicina popular no es un fenómeno propio del medio rural, sino crecientemente urbano; y afecta tanto a las personas con pocas letras como a las muy leídas. No se trata de una supervivencia sino de una realidad que ha cobrado auge en los últimos años.

La gente recurre, en primer lugar, a los remedios caseros, de los que dispone autónomamente en el hogar y que pueden incluir una dosis de automedicación con medicinas guardadas en el botiquín doméstico. A continuación, según el tipo de mal o dolencia, visita al médico de cabecera o acude a un curandero. Los hay especializados en muy diversos cometidos, para los que poseen la habilidad o virtud o gracia correspondiente. Entre las especialidades de los curanderos están: Componer huesos rotos o arreglar torceduras, quitar verrugas y culebrinas (herpes), curar del espanto, del mal de ojo, del aire, de los nervios, de la erisipela, la ictericia, la gastritis, el lumbago, etc.

Establecen el diagnóstico a simple vista o mediante tactos, o dan por válido lo que dice el enfermo. Las técnicas de curación dependen de la enfermedad: manipulaciones, ungüentos, infusiones de hierbas medicinales, emplastes, usos variados de elementos naturales. Algunos curanderos recetan a veces medicamentos de la farmacia. Otros emplean métodos mágicos o religiosos (rituales esotéricos, imposición de manos, rezo de alguna oración secreta).

La medicina popular y el curanderismo no se oponen como alternativa a la medicina oficial y la institución sanitaria, implantada hoy por doquier, sino que se puede decir que le precede y con frecuencia le sigue, como complementándola. Ambas coexisten; sus campos de intervención se intersectan, pero cada una conserva un ámbito peculiar de enfermedades en el que la otra no entra. Las personas aquejadas optan por un sistema u otro, o bien se sirven de los dos. Los curanderos tienen a su favor, a diferencia de la medicina científica, la plena integración en lo popular, en la vida, el lenguaje y las relaciones tradicionales.

Dentro de la tipología del curandero sobresalen los «santos», personajes dotados de un fuerte carisma, cuya fama, al igual que en el caso de los «santos» magrebíes, se proyecta hacia una comarca e incluso hacia toda la región. Las peregrinaciones populares hacia donde viven, o donde están enterrados, algunos «santos» célebres son importantes en el sur de la provincia de Jaén; de entre los más afamados destacan el Santo Custodio y el Santo Manuel.

11. La religión popular

La religión popular andaluza no es sino un conjunto de variantes del catolicismo popular, resultado de una prolongada sedimentación histórica de creencias y prácticas. Se halla polarizada en torno al ciclo vital individual y al ciclo anual de la comunidad local. Está fuertemente controlado por el clero, ya sea por los curas párrocos, ya por algunas congregaciones religiosas, por lo que hay una estrecha dependencia de la religión popular con respecto a la oficial, aunque ocasionalmente haya fricciones.

Para cada individuo y su familia, los momentos importantes de su existencia (mencionados al tratar del ciclo vital) quedan marcados con la transmisión de creencias y la realización de ritos sacramentales, envueltos en otras costumbres, tales como los del bautizo, la primera comunión, el matrimonio y el funeral. Dan ocasión al adoctrinamiento religioso mediante catequesis, cursillos, sermones.

La misa dominical representa el ritmo ordinario de participación de los feligreses en la parroquia, adquiriendo mayor solemnidad en fechas señaladas a lo largo del año (véase el calendario festivo). Las manifestaciones más visibles socialmente de religiosidad se dan en forma de procesiones, rogativas, romerías, así como en rosarios de la aurora, nacimientos navideños o escenificaciones de la pasión del Señor.

Es notoria la abundancia de devociones piadosas populares, de muy dispar incidencia, en las que el actor es ante todo el individuo, que busca relacionarse con Dios, con Jesucristo, con la Virgen o los santos, a través de ritos no litúrgicos, rezos, uso de devocionarios, estampas, medallas, hábitos, escapularios, rosarios, imágenes, lamparitas encendidas, agua bendita, pan bendito, ramos de olivo o palmas bendecidas, donación de exvotos, visitas a ermitas, santuarios o cementerios, triduos, novenas, rosarios, viacrucis, exposiciones del Santísimo o adoración nocturna,

penitencias corporales, ayunos y abstinencias, obras de caridad, ofrendas florales o vegetales, tocar o besar la imagen de un santo o sus reliquias, promesas, mandas, etc.

Esas prácticas no son las oficiales y obligatorias de la iglesia, sino voluntarias y, por esto mismo, sin duda entrañan mayor autenticidad en el sentimiento popular. Se conserva ahí un remoto sentido mesiánico, desplazado hacia alguna indigencia corporal o espiritual, a veces un caso difícil y desesperado, estrictamente personal o familiar. La figura del mesías mediador puede ser sustituida por la Virgen, o por un santo. Cuando la devoción es más espontáneamente popular, se relaciona más con necesidades apremiantes: salud, trabajo, buena suerte... Y cuando se da mayor «formación» religiosa, aparece mayor preocupación por la salvación del alma, el pecado, la gracia, las indulgencias, la buena muerte. Además, puede observarse una proliferación de santos «especializados» en sacar de algún tipo de apuro o dotados de alguna virtud especial (por ejemplo, san Pancracio; san Judas Tadeo, en Sevilla; el Señor del Cementerio y fray Leopoldo de Alpandeire, en Granada; santa Marta, santa Gema, san Blas, san Antonio, san Cristóbal...). No es raro encontrar una estampa suya en el bolso o la cartera del que «le tiene fe», e incluso en la tienda, el taxi o el bar.

Por último, hay que resaltar la fuerza fascinante que ejerce, como factor de la mentalidad y la religión popular, el símbolo maternal de la Virgen. Se ha dicho que Andalucía es la tierra de María Santísima. La figura de la Virgen María, madre de Jesús y madre del pueblo, que está presente en primer plano en casi todas las cofradías de semana santa (Virgen de los Dolores, de la Soledad, de la Esperanza, etc.), es también venerada como patrona o copatrona en buena parte de los pueblos y ciudades, bajo un sinnúmero de títulos. Este culto casi de latría a la Madre no ha variado, a pesar de los intentos posconciliares de renovación católica. Suscita tales fervores que, en los dos o tres últimos años, está resucitando el rosario de la aurora, en fechas señaladas y con masiva asistencia. Da la impresión de que para muchos la práctica religiosa queda anclada en este arquetipo materno, cuyas implicaciones socioculturales apenas vislumbramos.

12. El calendario festivo

Las fiestas aparecen muy directamente vinculadas a la religión popular: navidades, semana santa, cruces de mayo, cultos patronales... Y a la vez las ambienta el toque estético y el espíritu de lo andaluz. La fiesta pertenece al sistema de las categorías colectivas. De ahí su hondo arraigo y el renacimiento actual, que está conduciendo estos últimos años a una extendida labor de recuperación de fiestas tradicionales. No es que todas las fiestas sean explícitamente «religiosas», pues no lo son algunas ferias o romerías, ni las despedidas de quintos, ni las ceremonias cívicas conmemorativas, por ejemplo el Día de Andalucía; pero el calendario festivo gira en torno a un eje tradicional e indiscutiblemente católico.

Se puede distinguir el ciclo festivo oficial, de alcance general, alrededor de la navidad,

la semana santa y el verano; periodización al hilo del año litúrgico cristiano y coincidente con las épocas de vacación. Y luego un segundo ciclo, entreverado con el anterior, que presenta en casa sitio un carácter más peculiar, más autóctono a veces, o más arcaico. Me refiero a otra serie de celebraciones menores, en otro tiempo muy extendidas, que se han preservado en no pocas localidades, precisamente por la apropiación popular, aun cuando los nuevos tiempos les hayan restado importancia: En enero, san Antón y san Sebastián; en febrero, la Candelaria, san Blas y el jueves lardero; en marzo, san José; en abril, san Marcos; en mayo, las Cruces y san Isidro; el Corpus Christi; en junio, san Antonio de Padua, san Juan, san Pedro y san Pablo; en julio, la Virgen del Carmen y Santiago; en agosto, la Asunción de la Virgen y san Roque; en septiembre, la Natividad de la Virgen y san Miguel Arcángel; en octubre, la Virgen del Rosario y la del Pilar; en noviembre, los Fieles Difuntos; y en diciembre, la Inmaculada. La celebración, o no, y su mayor o menor realce dependen de cada localidad particular, que siempre da preeminencia a la fiesta patronal.

Haciendo un sucinto recorrido, el año comienza en plena *Navidad*, que reúne más que ninguna otra ocasión a toda la familia. Son característicos los nacimientos o belenes, la misa del gallo, los mantecados y polvorones, las uvas de nochevieja, la cabalgata de carrozas en la víspera de los Reyes Magos y los regalos a los niños ese día.

Como preludio de la cuaresma, pervive en algunos lugares el jueves lardero, con excursiones al campo, donde antiguamente se comía un puchero con carne de cerdo. Los *carnavales* constituyen otro tipo de festejo autoorganizado y absolutamente popular. Han pasado de la prohibición al resurgimiento bajo la tutela de los ayuntamientos democráticos. Hay casos destacados, como el de las comparsas de Cádiz, que despliegan un colorido y un ingenio asombrosos. En ellos se explaya la picardía popular, aunque generalmente dentro de un orden.

Por lo que toca a la *Semana Santa*, constituye sin duda, más allá de la majestuosidad que ostenta en Sevilla y otras capitales, el acontecimiento más sobresaliente de la religión popular en toda Andalucía. Destaca la formación de hermandades y cofradías, así como el aumento de la filiación a asociaciones cofradieras (incluyendo una incipiente presencia femenina entre los penitentes). Y es que esta celebración, con los desfiles procesionales que la caracterizan, pone en juego las imágenes y símbolos más impresionantes desde el punto de vista estético y más cargados de significación para la memoria religiosa popular y para la propia identidad étnica.

Esa paraliturgia procesional, que empieza el domingo de Ramos con la bendición de las palmas y continúa con procesiones (todos los días de la semana en las grandes ciudades), escenifica varios cuadros de la pasión, muerte y resurrección de Jesús, atrayendo muchedumbres de todo signo. Por más que la semana santa no tenga para todos sentido religioso, cada cual vive a su modo esta expresión viva de la cultura popular andaluza que moviliza, además, a miles de forasteros y turistas.

La fiesta y la liturgia del *Corpus Christi* (salvo casos como el de Granada, donde cumple además funciones típicamente patronales) conserva más que ninguna otra su aire tradicional, sin mutaciones apreciables, si exceptuamos pueblos de pocos habitantes, donde ya había decaído en los años sesenta. El símbolo supremo del cristianismo, recorre las calles adornadas con juncia y colgaduras, bajo una florida lluvia de pétalos... Pero la integración simbólica vivida emocionalmente corona al mismo tiempo el imperio de las jerarquías sociales y la desigualdad, codificadas en el mismo cortejo procesional.

Las *fiestas patronales* representan en cada pueblo o ciudad el principal mecanismo de integración simbólica de todos los sectores sociales. Las autoridades intervienen en la organización de la celebración, como tratando de controlar el poder simbólico o asociarse a él de alguna manera -por ejemplo, en los desfiles procesionales y otros actos-. Aunque haya conflicto entre la estructura sociopolítica y la estructura ritual, a su modo ésta deja traslucir a aquélla. No faltan los desfiles de gigantes y cabezudos, las atracciones feriales, los concursos y deportes, las corridas de toros, el cante, los bailes, los fuegos artificiales...

Los festejos locales conocen estos años un gran esplendor, donde se reafirman conjuntamente lo local y lo andaluz. Nuevos recintos feriales, casetas, colores blanco y verde, cante y baile por sevillanas constituyen algunos de los rasgos comunes más extendidos. Lo andaluz está en alza. Por ejemplo, no falta en ninguna fiesta el *traje de volantes* (de gitana, falda rociera, etc.), difundido por ciudades y pueblos de todas las provincias, hasta lugares donde hace unos años hubiera parecido una rareza. Ahora proliferan las tiendas de trajes típicos. Se nota una evolución del gusto musical, con un apego tal por las *sevillanas* que hoy se imponen no sólo en las casetas feriales sino en las tascas y discotecas.

Una modalidad frecuente en los cultos patronales, a veces de ámbito supralocal, es la romería a santuarios marianos, que se inscribe en la antigua costumbre de la peregrinación a lugares sagrados. Entre las advocaciones más populares se encuentran la de la Virgen de la Cabeza, la Fuensanta, la del Saliente, la de Araceli, la de las Angustias, la del Rocío... Más de una de las principales romerías con mayor irradiación aspira a convertirse en centro de culto para toda Andalucía. Pero tal vez sólo la del Rocío parece conseguirlo, seguramente debido a la existencia de un declarado proyecto político y cultural de superar los particularismos locales a través de un culto regional. En 1980 se cumplió el centenario de la fundación de la hermandad del Rocío, y desde entonces proliferan hermandades rocieras hasta por las provincias orientales. La «Blanca Paloma» atrae a Almonte (Huelva), el día de Pentecostés, a cientos de miles de peregrinos y ocasiona un gasto estimado en torno a los quince mil millones de pesetas.

Otro elemento unido a fiestas patronales, y presente en determinadas zonas, sobre todo en Andalucía oriental, son las representaciones de *moros y cristianos*. Encierran una gran riqueza semántica en lo tocante a la expresión de una de las características

más profundas de la identidad andaluza, marcada por la oposición a la cultura islámica, como horizonte respecto al cual se autodefine.

Hay que llamar la atención sobre el hecho singular de que para muchos emigrantes andaluces en Cataluña, Francia o Alemania sus verdaderas fiestas han seguido siendo las de sus respectivos pueblos de origen, adonde regresan con tal fin. (Este ha sido un motivo decisivo para el traslado al verano de muchísimas fiestas patronales.) No es raro que lleguen a desempeñar papeles importantes en la celebración. Es frecuente que se hayan producido reajustes en la jerarquía y la composición de las entidades organizadoras de fiestas, respondiendo a la decadencia de antiguos prohombres y, como es el caso repetido en tantos pueblos, para dar cabida a la nueva categoría social de emigrantes retornados o que han venido asiduamente a pasar su temporada vacacional coincidiendo con las fiestas. Esta costumbre denota que, para estas capas populares, el referente simbólico no está en Europa; reside en esas raíces tradicionales a las que se agarran, con tanto más fervor cuanto menos les ha satisfecho espiritualmente un entorno urbano e industrial que, pagándoles con dinero, les ha dejado sin alma.

A primeros de noviembre, en la festividad de Todos los Santos y de los *Fieles Difuntos*, pervive la costumbre de limpiar y adornar los cementerios y de visitar las sepulturas de los antepasados y allegados y rezar por ellos.

En suma, el ciclo festivo anual marca el ritmo de la vida, de la relación entre trabajo y descanso; pero además constituye un lenguaje donde se expresa no sólo la red de relaciones sociales y sus escalas de prestigio, sino sobre todo las creencias y valores con los que se trata de dar sentido a la vida. Toda fiesta viva es obra del pensamiento popular, que se sirve de imágenes sensibles extraídas de su propia experiencia, acumuladas y remodeladas a lo largo de la historia.

13. La etnicidad y el nacionalismo

No faltan quienes niegan la existencia de una cultura andaluza específicamente tal, desde consideraciones un tanto reduccionistas. En el extremo opuesto, encontramos una afirmación contundente de la identidad cultural andaluza, pero concibiéndola de un modo esencialista: Existiría, desde siempre, perdiéndose en los tiempos más remotos, una «esencia» de lo andaluz, permanente a través de los siglos, desde Tartesos hasta la actualidad, pasando por las sucesivas civilizaciones, romana, musulmana, castellana. Es lo que parece traslucirse en *El ideal andaluz*, de Blas Infante, donde afirma, por ejemplo: «La vida original, cuya continuidad perpetúa el genio de su antigua ascendencia, es alentada todavía por el pueblo andaluz... Su sangre ha podido enriquecerse con las frecuentes infusiones de sangre extraña, pero sus primitivas energías se han erguido siempre dominadoras» (Infante, 1915). A pesar de los objetivos progresistas que inspiran a su autor, no sobrepasa el molde ahistórico, según el cual habría pervivido esa esencia andaluza cuasi-eterna.

Más reciente es el intento que desarrolla, en algunos de sus escritos sobre la historia y cultura del pueblo andaluz, José Acosta, que nos propone una hipótesis interpretativa de Andalucía, muy sugerente, aunque con un maximalismo harto discutible. Sostiene que ha habido continuidades y rupturas en la evolución sociocultural de Andalucía. En primer lugar, grandes períodos de continuidad y progreso: Estos irían desde Tartesos, que constituye la más antigua civilización del occidente europeo, hasta la Bética romana y hasta Al-Ándalus. Durante estos tres períodos no se daría ninguna ruptura estructural profunda, sino una evolución cultural ascendente. Luego, dos épocas de ruptura y retroceso: La primera marcada, a partir del siglo XIII, por la implantación del feudalismo; y la segunda, en el siglo XIX, con la consolidación del capitalismo en la región. A pesar de todo (y aunque podamos relativizar el continuismo tartesio-bético-andalusí), ni siquiera estas rupturas aniquilaron el fondo étnico autóctono, sino que más bien ha habido como una «filtración del pasado», una transmisión subterránea, una supervivencia, que marca la *identidad* cultural del pueblo andaluz, hasta nuestros días.

A la hora de definir la etnicidad de Andalucía, ha habido notorios falseamientos, que han hipostasiado el tópico o le han conferido un espaldarazo «científico». La muestra más conspicua de estos planteamientos pseudocientíficos la encontramos en la frívola *Teoría de Andalucía* que pergeñó José Ortega y Gasset, en 1927, recogida en sus obras completas. En esta «teoría» orteguiana se eleva el tópico más vulgar nada menos que a categoría antropológica desde la que entender Andalucía. Afirma Ortega que Andalucía es «de todas las regiones españolas, la que posee una cultura más radicalmente suya», pero a continuación la define como una cultura de cortijeros, basada durante cuatro mil años en la «holgazanería». Una holgazanería -según él- que «ha hecho posible la deleitable y perenne vida andaluza. La famosa holgazanería del andaluz es precisamente la fórmula de su cultura» (Ortega, 1927). Lo peculiar del andaluz sería -para el preclaro filósofo- el «ideal vegetativo»; su característica principal, el «sentido vegetal de la existencia»: o sea, «la pereza como ideal y como estilo de cultura». En realidad, con este tipo de interpretaciones, lo que se fomenta es la legitimación del atraso y la marginación de Andalucía, achacándosela a la idiosincrasia indolente del pueblo, en lugar de analizar las causas históricas reales, que han intervenido.

Para el historiador Antonio Domínguez Ortiz, hay ciertas constantes que constituyen factores de continuidad en la historia de Andalucía y, por tanto, componentes de su identidad. La primera constante es el marco natural y geográfico, un marco ecológico muy peculiar: Sus sierras, sus campiñas, sus ríos, sus dos mares, su clima, configuran ya el medio ambiente, en relación con el cual se tiene que plantear y resolver necesariamente la cultura andaluza (sin caer en ningún reduccionismo geográfico). La segunda constante es su población, no identificando población con raza o identidad biológica, sino atendiendo a un poblamiento ininterrumpido compatible con numerosos trasiegos étnicos, a veces cuantiosos, que de alguna manera se han integrado en la población andaluza -como el vino en la solera que lo transforma-. En

este proceso no puede excluirse la transmisión de determinados rasgos de una etnicidad fundamental, persistente al tiempo que evolutiva. Pues «la identidad de un pueblo, como la de un río, es compatible con la movilidad y continua renovación de las partículas que lo componen» (Domínguez Ortiz, 1980). No hace falta la continuidad a nivel biológico de una supuesta raza humana, ni la perpetuación de unas instituciones sociales inmutables.

Sobre estas bases, podemos afirmar que la etnicidad andaluza existe realmente, con un perfil diferenciado, diacrónica y diatópicamente, con respecto a los pueblos circundantes. Se suelen dar diferentes listas con los rasgos más sobresalientes de esta cultura, pero resultan superficiales.

El primer descubrimiento consciente de la identidad andaluza se produce en el período 1868-1890; es decir, a partir de la revolución «gloriosa», que abrió las puertas a nuevas corrientes de pensamiento libre. Surgen los primeros etnólogos y folcloristas andaluces, estudiosos de la cultura popular. Con la restauración canovista, naufragó ese proyecto de los pioneros.

El nacionalismo andaluz contemporáneo, tanto en su vertiente más propiamente política como en la antropológica, representado por José María de los Santos, José Aumente, José Acosta e Isidoro Moreno, ha teorizado la existencia de una etnicidad andaluza, desde diversos puntos de vista: histórico, etnológico, lingüístico, sociológico y político.

Parten del movimiento regionalista de carácter político-cultural existente entre los años 1910-1936, que estuvo a punto de culminar, en época republicana, con un Estatuto de Autonomía. Su figura más señera fue Blas Infante, acompañado por otros intelectuales, como Juan Díaz del Moral, Alejandro Guichot y Sierra, y otros. Pretenden que el pueblo andaluz adquiriera conciencia de su identidad, si bien la diseñan como «esencia», como aspiración a un ideal andaluz, siguiendo más la senda del ensayismo que de la investigación. Con todo, ponen de relieve las injusticias de la realidad andaluza. Desarrollan una creciente, aunque ambigua, orientación política regionalista. Y a la postre, continúan desconectados de la gran burguesía y de la clase obrera. La identidad de Andalucía no alcanza a formularse teóricamente con coherencia, ni a implantarse en la conciencia y la práctica política de las mayorías andaluzas.

Tras el período de la dictadura, en el que Andalucía significó el soporte folclórico y estereotipado del españolismo franquista, se inicia, en torno a 1975, un joven movimiento nacionalista que teoriza renovadamente las bases de la nación andaluza, con un devenir histórico distinto de la nación española, y posteriormente, dada la insuficiencia de esa teoría, demasiado general, los rasgos de la etnicidad diferencial andaluza. Los estudios sobre etnicidad se han centrado sobre la identidad festiva y sobre la cultura del trabajo.

Al margen de las corrientes ideológico-nacionalistas, que han pasado por alto o mixtificado realidades como la presencia musulmana en Andalucía, el impacto de la contrarreforma del siglo XVII, las diferencias temporales en la repoblación de la Bética y la Penibética, o la importancia del movimiento anarquista, se ha producido una redefinición, en el mundo de las ciencias sociales andaluzas, del objeto de estudio.

Hoy día, sin necesidad de comulgar con el ideal nacionalista o con el concepto de etnicidad, muchos historiadores, antropólogos y lingüistas abordan la realidad andaluza en toda su complejidad, muchas veces enfrentada a la existencia de una sola Andalucía culturalmente homogénea.

Bibliografía

ABBAD, F. (y otros):

1971 *Classes dominantes et société rurale en Basse-Andalousie*. Madrid, Publicaciones Casa de Velázquez.

ACOSTA SÁNCHEZ, José:

1978 *Andalucía. Reconstrucción de una identidad y lucha contra el centralismo*. Barcelona, Anagrama.

AFÁN DE RIBERA, Antonio Joaquín:

1885 *Fiestas populares de Granada*. Granada, Albaida, 1987 (facsimil).

AGUILERA, Francisco E.:

1975 «Cambios en estrategia económica: ¿Secularización de los 'campesinos' o proceso de cambio de la comunidad?», *Ethnica*. (Barcelona), nº 9, 9-27.

ALCALÁ VENCESLADA, Antonio:

1980 *Vocabulario andaluz*. Madrid, Gredos.

ALVAR, Manuel:

1970 *El romancero: tradición y pervivencia*. Madrid, Planeta.

ALVAR, Manuel (y otros):

1961-1973 *Atlas lingüístico y etnográfico de Andalucía, I-VI*. Granada, Universidad/CSIC.

ÁLVAREZ CURIEL, Francisco:

1991 *Vocabulario popular andaluz*. Málaga, Arguval.

AUMENTE, José:

1978 *La 'cuestión nacional' andaluza y los intereses de clase*. Madrid, Mañana.

- BERNAL, Antonio Miguel:
1988 *Economía e historia de los latifundios*. Madrid, Espasa-Calpe.
- BERNALDO DE QUIRÓS, Constancio:
1912 *Bandolerismo y delincuencia subversiva en la baja Andalucía*. Madrid.
- BERNALDO DE QUIRÓS, Constancio (y otro):
1931 *El bandolerismo andaluz*. Madrid, Turner, 1978.
- BRANDES, Stanley H.:
1978 «Parodia y sociedad: una interpretación del drama folk andaluz», *Ethnica*. (Barcelona), nº 14, 21-36.
1980 *Metaphors of masculinity: Sex and status in andalusian folklore*. (*Publications of the American Folklore Society. New Series, Nr. 1*). Philadelphia, University Pennsylvania Press.
- BRENAN, Gerald:
1974 *Al sur de Granada*. Madrid, Siglo XXI, 1981 (6ª).
- BRIONES GÓMEZ, Rafael:
(1979) *La semaine sainte de Priego de Córdoba. Langage, fonctions psychosociologiques et dimension chrétienne d'un rituel populaire*. Paris, Université de Paris-Sorbonne.
- BRISSET MARTÍN, Demetrio E.:
1988 *Fiestas de moros y cristianos en Granada*. Granada, Diputación Provincial.
- BURGOS, Antonio:
1974 *La romería del Rocío*. León, Editorial Everest.
- CANSINOS ASSENZ, Rafael:
1936 *La copla andaluza*. Madrid, Demófilo, 1976.
- CARLONI, Alida:
1985 «La mujer en el corral de vecinos sevillano», *Homenaje a don Antonio Machado y Alvarez*. Sevilla, Ayuntamiento de Sevilla.
- CARO BAROJA, Julio:
1954 «Pueblos andaluces», *Clavileño*. (Madrid), nº 26, 63-75.
1957 *Los moriscos del Reino de Granada*. Madrid, Istmo, 1976 (2ª)
- CARRETERO MUNITA, Concepción:
1980 *Origen, evolución y morfología del baile por sevillanas*. Sevilla, Los

Palacios.

CASTÓN BOYER, Pedro (coord.):

1985 *La religión en Andalucía. Aproximación a la religiosidad popular*. Sevilla, Editoriales Andaluzas Unidas.

CAZORLA PÉREZ, José:

1965 *Evolución reciente de la población andaluza*. Granada, Escuela Social.

COBOS RUIZ DE ADANA, José (y F. Luque Romero):

1979 «El Carnaval en la provincia de Córdoba. Una aproximación antropológica», *Cabás*. (Córdoba), nº 0 (s.n.).

COHEN, Aron:

1987 *El Marquesado del Zenete. Tierra de minas. (1870-1925)*. Granada, Diputación Provincial, 1987.

CÓRDOBA, Pierre (y Jean-P. Étienvre):

1990 *La fiesta, la ceremonia, el rito*. Granada, Casa de Velázquez/Universidad.

DÍAZ DEL MORAL, Juan:

1928 *Historia de las agitaciones campesinas andaluzas. Córdoba. Antecedentes para una reforma agraria*. Madrid, Alianza, 1973.

DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio:

1976 *La identidad de Andalucía. Discurso en el acto de investidura como doctor honoris causa*. Granada, Universidad.

ESLAVA GALÁN, Juan:

1982 *La leyenda del lagarto de Malena*. Córdoba, Caja de Ahorros.

ESTUDIOS RURALES ANDALUCES, GRUPO:

1980 *Las agriculturas andaluzas*. Madrid, Ministerio de Agricultura.

FERNÁNDEZ SEVILLA, Julio:

1973 *Léxico de la agricultura. Aproximación al andaluz*. Granada, Publicaciones de la Universidad.

FRASER, Ronald:

1985 *Mijas. República, guerra, franquismo en un pueblo andaluz*. Barcelona, Antoni Bosch Editor.

FRIGOLÉ REIXACH, Joan:

1984 *'Llevarse la novia': Matrimonios consuetudinarios en Murcia y Andalucía*. Barcelona, Universidad Autónoma.

- GARRIDO ATIENZA, Miguel:
1889 *Antiguallas granadinas. Las fiestas del Corpus. (Edición facsímil con un estudio preliminar de José A. González Alcantud)*. Granada, Universidad, 1990.
- GILMORE, David D.:
1981 «Un antropólogo examina el regionalismo andaluz. Notas sobre una agrociedad andaluza», *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*. (Barcelona), nº 3-4, 25-46.
- GÓMEZ GARCÍA, Pedro:
1991 *Religión popular y mesianismo. Análisis de cultura andaluza*. Granada, Publicaciones de la Universidad.
- GONZÁLEZ ALCANTUD, José Antonio:
1990 *Canteros y caciques en la lucha por el mármol. Macael: Etnología e historia oral*. Almería, Instituto Estudios Almerienses.
- GREGORY, David D.:
1978 *La odisea andaluza: Una emigración hacia Europa*. Madrid, Tecnos.
- GUICHARD, Pierre:
1973 *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en occidente*. Barcelona, Barral, 1976.
- GUICHOT Y SIERRA, Alejandro:
1888 *Ensayo de recordatorio de las fiestas, espectáculos, principales funciones religiosas y seculares y costumbres de la vida pública que se verifican ... actualmente en Sevilla*. Sevilla, Impr. José M^a Ariza.
1922 *Noticia histórica del folklore. Orígenes en todos los países hasta 1890 y desarrollo en España hasta 1921*. Sevilla, Consejería de Cultura, 1984.
- HERAN, François:
1980 *Tierra y parentesco en el campo sevillano: la revolución agrícola del siglo XIX*. Madrid, Ministerio de Agricultura.
1990 *Le bourgeois de Séville. Terre et parenté en Andalousie*. París, PUF.
- INFANTE, Blas:
1915 *El ideal andaluz*. Madrid, Tucar, 1976.
- KAPLAN, Temma:
1977 *Orígenes sociales del anarquismo en Andalucía*. Barcelona, Grijalbo.
- LAMÍQUIZ, Vidal (coord.):
1982 *Sociolingüística andaluza [1]*. Sevilla, Publicaciones de la Universidad.

1983 *Sociolingüística andaluza 2: Material de encuestas para el estudio del habla urbana culta de Sevilla*. Sevilla, Publicaciones de la Universidad.

LARREA, Arcadio de:

1950 «Siglo y medio de marionetas. La tía Norica de Cádiz», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*. (Madrid), vol. VI, 538-620.

LEBLON, Bernard:

(1987) *Los gitanos de España (el precio y el valor de la diferencia)*. Barcelona, Gedisa, 1987.

LEÓN, Pedro de:

(1616) *Grandeza y miseria en Andalucía. Testimonio de una encrucijada histórica (1578-1616)*. Granada, Bibl. Teológica Granadina, 1981.

LIMÓN DELGADO, Antonio:

1981 *Costumbres populares andaluzas de nacimiento, matrimonio y muerte*. Sevilla, Diputación Provincial.

LLEO, Vicente:

1980 *Fiesta grande: El Corpus Christi en la historia de Sevilla*. Sevilla, Publicaciones del Ayuntamiento.

LUQUE BAENA, Enrique:

1974 *Estudio antropológico-social de un pueblo del Sur*. Madrid, Tecnos.

MACHADO Y ALVAREZ, Antonio:

1882-1883 *El folklore andaluz (1882-1883)*. Madrid, Ayuntamiento de Sevilla/Tres-Catorce-Dieciséis.

MACHADO Y ALVAREZ, Antonio (y Federico de Castro):

1872 *Cuentos, leyendas y costumbres populares*. Sevilla, Imprenta Gaditana.

MARTÍN MORENO, Antonio:

1985 *Historia de la música andaluza*. Sevilla, Editoriales Andaluzas Unidas.

MARTÍNEZ ALIER, Joan:

1968 *La estabilidad del latifundio*. París, El Ruedo Ibérico.

MAURICE, Jacques:

1990 *El anarquismo andaluz. Campesinos y sindicalistas (1868-1939)*. Barcelona, Crítica.

MIGNON, Christian:

1982 *Campos y campesinos de la Andalucía mediterránea*. Madrid, Ministerio

de Agricultura.

MINTZ, Jerome R.:

1982 *The anarchists of Casas Viejas*. Chicago-London, Univ. of Chicago Press.

MOLINA, Ricardo:

1985 *Misterios del flamenco (ensayo de una interpretación antropológica)*. Granada, Editoriales Andaluzas Unidas.

MOLINA GARCÍA, Pedro (y D. Provansal):

1989 *Campo de Níjar: Cortijeros y areneros*. Almería, Diputación Provincial.

MONTOTO, Santiago:

1976 *Cofradías sevillanas*. Sevilla, Universidad.

MONTOTO Y RAUTENSTRAUCH, Luis:

1882-1883 *Los corrales de vecinos. Costumbres populares andaluzas*. (Introducción de S. Rodríguez Becerra). Sevilla, Ayuntamiento, 1981.

MORENO NAVARRO, Isidoro:

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

1982 *La semana santa de Sevilla. Conformación, mixtificación y significaciones*. Sevilla, Publicaciones Ayuntamiento, 1986 (2ª).

NARBONA, Antonio (y Ramón Morillo-Velarde):

1987 *Las hablas andaluzas*. Córdoba, Cajasur.

NAVARRO ALCALÁ-ZAMORA, Pío:

1978 *Antropología social de un pueblo de la Alpujarra: Estructura y cambio social en Mecina*. Madrid, Universidad Complutense.

PÉREZ CASAS, Ángel:

1975 *Estudio etnológico de los gitanos de Granada. (Resumen de tesis doctoral)*. Granada, Universidad.

PERISTIANY, J. G. (coord.):

1966 *El concepto de honor en la sociedad mediterránea*. Barcelona, Labor, 1968.

(1987) *Dote y matrimonio en los países mediterráneos*. Madrid, CIS/Siglo XXI, 1987.

PINO ARTACHO, Juan del:

1978 *Sociología de la Alpujarra. Análisis de un cuestionario aplicado en 1894*. Málaga, Universidad de Málaga.

PIÑERO, Pedro M. (y Virtudes Atero):

1987 *Romancero de la tradición moderna*. Sevilla, Fundación Machado.

PITT-RIVERS, Julián A.:

1954 *Los hombres de la sierra*. Barcelona, Grijalbo, 1971.

1973 *Tres ensayos de antropología estructural: Contexto y modelo. La ley de la hospitalidad. Derecho de asilo y hospitalidad sexual en el Mediterráneo*. Barcelona, Anagrama.

1977 *Antropología del honor, o política de los sexos. Ensayos de antropología mediterránea*. Barcelona, Crítica, 1979.

RODRÍGUEZ ALMODÓVAR, Antonio:

1986 *Cuentos maravillosos*. Granada, Editoriales Andaluzas Unidas.

RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador:

1973 *Etnografía de la vivienda. El Aljarafe de Sevilla*. Sevilla, Universidad.

1982 *Exvotos de Andalucía*. Sevilla, Consejería de Cultura.

1985 *Las fiestas de Andalucía. Folclore*. Sevilla, Editoriales Andaluzas Unidas.

RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador (coord.):

1982 *Guía de fiestas populares de Andalucía*. Sevilla, Consejería de Cultura.

1989 *La religiosidad popular. I, Antropología e historia. II, Vida y muerte: la imaginación religiosa. III, Hermandades, romerías y santuarios*. Barcelona, Anthropos/Fundación Machado.

RODRÍGUEZ MARÍN, Francisco:

1882 *Cantos populares españoles*. Sevilla, 5 vols.

SAN ROMÁN, Teresa:

1976 *Vecinos gitanos*. Madrid, Akal.

SÁNCHEZ PICÓN, Antonio:

1983 *La minería del Levante almeriense, 1830-1930*. Almería, Cajal.

SANTOS LÓPEZ, José M^a de los:

1979 *Andalucía en la revolución nacionalista*. Granada, Aljibe.

SERMET, Jean:

1975 *Andalucía como hecho regional*. Granada, Universidad.

SUÁREZ JAPÓN, Juan Manuel:

1982 *El hábitat rural en la Sierra de Cádiz*. Cádiz, Diputación Provincial.

1989 *La casa salinera de la Bahía de Cádiz*. Sevilla, Fundación Machado.