DEMÓFILO

33/34

FUNDACIÓN MACHADO

NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE TRABAJOS

El cumplimiento de esta normativa es requisito indispensable para la aceptación de originales.

1. Los **artículos** se presentarán en **original y una copia en disco magnético o a través de correo electrónico, compuesto con procesador de texto compatible,** con una extensión máxima de 15 páginas a 1,3 espacios, letra de cuerpo 12, por una sola cara y formato DIN A-4.
2. El texto de cada trabajo irá precedido por una página con el nombre del autor, domicilio, teléfono y un breve **currículum vitae** (10 líneas) y un **resumen** (también 10 líneas). El trabajo irá encabezado por el título (mayúsculas, negrita y centrado), nombre (minúsculas) y apellidos (mayúsculas), seguido de la institución en que se trabaja.
3. Se cuidarán especialmente los **signos ortográficos,** evitando los **paréntesis** salvo para indicar las referencias bibliográficas, fechas y provincias o países. Las **mayúsculas se acentúan.**
4. Las **referencias bibliográficas** y de **citas textuales** irán contenidas en el texto entre paréntesis, indicando apellidos del autor, año y páginas. Así (White, 1972:127-129). Éstas se relacionarán inevitablemente en la Bibliografía.
5. Las **notas,** numeradas por orden de aparición en el texto y entre paréntesis, irán en hoja separada al final del trabajo. Éstas serán muy breves, tendrán carácter aclaratorio y en ningún caso servirán para introducir referencias bibliográficas.
6. La **Bibliografía** se incluirá en páginas aparte después de las notas, ordenada alfabéticamente a dos espacios, y ajustándose a las siguientes normas:
   6.1. **Libros:** apellidos (mayúsculas y minúsculas), inicial del nombre, dos puntos, título del libro en cursiva, editorial, lugar y año de edición. Ejemplo: Blanco White, J.: *Cartas de España*. Alianza Editorial. Madrid, 1972.
   6.2. **Artículos de revistas:** apellidos, inicial del nombre, dos puntos, título del artículo entrecomillado, nombre de la revista en cursiva, editor y lugar de edición, año, volumen o tomo, y página inicial y final del artículo. Ejemplo: Caro Baroja, J.: «Dos romerías de la provincia de Huelva». *RDTP,* CSIC. Madrid, 1957. vol. XIII, págs. 13-54.
   6.3. **Libros de varios autores:** se tratarán como los artículos de revista, indicando a continuación del título del trabajo, el del libro en cursiva y a continuación el apellido del coordinador, editor o primer autor entre paréntesis, todo ello precedido por la partícula En, y seguido de los demás datos del libro. Ejemplo: Pitt-Rivers, J.: «La gracia en Antropología». En *La religiosidad popular* (Álvarez, Buxó y Rodríguez, Coords.). Tomo I. Anthropos y Fundación Machado. Barcelona, 1989. págs. 117-122.
7. Los **gráficos** se presentarán en tinta negra sobre papel o fotocopias muy nítidas. Las **fotografías** serán de buena calidad y preferentemente en diapositivas en color o blanco y negro. En página aparte se incluirán los pies de foto y de gráficos.
8. Las **recensiones** no podrán exceder de tres páginas normalizadas. En ellas se hará constar al principio los siguientes datos y por este orden: autor (nombre en minúsculas y apellidos en mayúsculas), título en cursiva; editorial o institución; lugar, año y número de páginas (introducción y prólogo en romanos y texto en arábigos). También se hará figurar el número de ilustraciones. Al final aparecerá el nombre completo del autor de la recensión.
8. Los **originales** serán sometidos al Consejo de Redacción; éste comunicará en el plazo más breve posible su decisión.

40-1-2

98.12809

33/34

DEMÓFILO

Revista de Cultura Tradicional
de Andalucía

FUNDACIÓN MACHADO

2000
Primer semestre

La FUNDACIÓN MACHADO es una institución inscrita con el número 2 en el Registro de Fundaciones Privadas de carácter cultural y artístico de la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, con fecha 29 de julio de 1985. Tiene por objeto el estudio y promoción de la cultura tradicional andaluza y su relación con otras áreas culturales. Su denominación es un permanente homenaje al iniciador de los estudios científicos de cultura tradicional en Andalucía, Antonio Machado y Álvarez «Demófilo» (1846-1893), creador y director de la revista «El Folk-Lore Andaluz».

***Demófilo. Revista de Cultura Tradicional de Andalucía,** se publica trimestralmente y es continuación de «El Folk-Lore Andaluz, 2ª Época» (números 1 a 10).*

• Premio Olavidia a la Concordia, 1999

JUNTA DE ANDALUCIA
Consejería de Cultura

Este número ha contado con la colaboración
de la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía

Correspondencia, suscripciones e intercambios:
Demófilo. Fundación Machado. Jimios, 13.
Teléfono 954 22 87 98. Fax 954 21 52 11.
www.fundacionmachado.com
e-mail: fundmachado@svq.servicom.es
41001 - SEVILLA.

Distribución: Centro Andaluz del Libro, S.A.
Polígono La Chaparrilla, parcela 34-36. 41016 Sevilla.
Telf. 954 40 63 66. Fax 954 40 25 80.

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

Anagrama y nombre de la revista registrados.

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

Director

Salvador Rodríguez Becerra

Consejo de Redacción

Manuel Amezcua Martínez
Enrique Baltanás
Rafael Briones Gómez
Pedro A. Cantero Martín
Antonio José Pérez Castellano
Francisco Checa Olmos
Reynaldo Fernández Manzano
Francisco Luque Romero
Javier Marcos Arévalo
Francisco Núñez Roldán
Joaquín Rodríguez Mateos
Pedro Romero de Solís
Gerhard Steingress
Florencio Zoido Naranjo

Consejo Asesor

Carlos Álvarez Santaló
Virtudes Atero Burgos
Manuel Bernal Rodríguez
Piedad Bolaños Donoso
Demetrio Brisset
Jesús Cantero Martínez
Manuel Cepero Molina
Francisco Díaz Velázquez
Alberto Fernández Bañuls
Pilar Gómez Casero
Pedro Gómez García
Enrique Luque Baena
Pedro Molina García
José Ramón Moreno
Arsenio Moreno Mendoza
Pedro Peña Fernández
José María Pérez Orozco
Pedro M. Piñero Ramírez
Rogelio Reyes Cano
José Rodríguez de la Borbolla
Calixto Sánchez Marín
Pilar Sanchiz Ochoa
Juan Manuel Suárez Japón
Antonio Zoido Naranjo

Bibliotecario

Antonio José Pérez Castellano

Gerente

Manuel Babío Valls

Secretaria de Redacción

Carmen Medina San Román

Correspondientes

José Luis Buendía López
Manuel Gahete Jiménez
Enrique Gómez Martínez
Francisco Luque-Romero
Antonio Miguel Nogués Pedregal
José María Suárez Gallego
Juan Antonio del Río Cabrera

Demófilo. Revista de cultura tradicional de Andalucía, núm. 33/34 (2000)

Presentación 7

Artículos

Un siglo de cultura popular en Andalucía, *Pedro Gómez García* 11

La contradicción entre identidad cultural e identificación política, *Ignasi Terradas i Saborit* 31

El poder de los alcaldes en los pueblos: una aproximación desde la antropología social, *Félix Talego* 43

Dos versiones antagónicas de un pueblo andaluz: de Julian Pitt-Rivers a Ginés Serrán Pagán, *Oriol Prunés* 65

Conversaciones improbables con Ibn-Jaldum, *Roberto C. Abinzano* 85

Tradición y revitalización de la experiencia religiosa, *José Antonio Fernández de Rota* 111

Predicaciones populares: la primera misión giennense de Fray Diego José de Cádiz, *Manuel Urbano Ortega* 127

Creencias y ritos en torno a las ánimas: las ermitas, *Manuel Francisco Matarín Guil* 143

El trovo alpujarreño: la comunidad recreada, *Alberto del Campo Tejedor* 169

Una propuesta estretégica de relación entre anfitriones y huéspedes: el patrimonio y el turismo en un marco de desarrollo regional, *Antonio Miguel Nogués* 201

El folklore como empresa europea y proyecto nacional en el siglo XIX: cuarenta y ocho cartas inéditas de Antonio Machado y Álvarez a Giuseppe Pitré (más un artículo desconocido de *Demófilo*) 221

Comportamiento profesional y ética en el trabajo de campo, *José Antonio Martín Herrero* 297

Recensiones. 319

Noticias. 337

Los Autores. 367

Demófilo. Revista de cultura tradicional de Andalucía, núm. 33/34 (2000)

PRESENTACIÓN

La edición de números monográficos en los últimos años se ha manifestado como práctica muy útil y satisfactoria para nuestros lectores, suscriptores y usuarios, que han valorado la oportunidad, la profundidad en los temas tratados, la variedad en los puntos de vista y su carácter multidisciplinar y, finalmente, la importante documentación bibliográfica aportada; todo ello hace que pretendamos seguir en esta línea.

Este plan nos ha obligado, sin embargo, a retener ciertos artículos de gran interés surgidos de la libre iniciativa de los investigadores que, a pesar de conocer la trayectoria de la revista en los últimos tiempos, han querido publicarlos en Demófilo. Es por ello que hemos vuelto con este número al sistema misceláneo, al que volveremos ocasionalmente cuando tengamos suficiente material acorde con el nivel y los objetivos de la revista.

Asimismo es nuestro propósito incrementar la información cultural que se produce en Andalucía como resultado de las actividades culturales: semanas culturales, ciclos de conferencias, reuniones y simposios, museos, cursos de veranos y cuantas acciones produzcan las administraciones públicas, asociaciones culturales y defensa del patrimonio, etc.; para ello contamos con una infraestructura basada en los **Correspondientes** de la Fundación Machado, de cuya creación damos cuenta en la sección de noticias, y en la participación de todas aquellas personas interesadas en dar a conocer las actividades que tengan lugar en su localidad.

ARTÍCULOS

Demófilo. Revista de cultura tradicional de Andalucía, núm. 33/34 (2000)

UN SIGLO DE CULTURA POPULAR EN ANDALUCÍA

Pedro GÓMEZ GARCÍA
Universidad de Granada

Una retrospectiva sistemática sobre la llamada cultura popular nos evoca escuetamente el último siglo de las indagaciones antropológicas sobre Andalucía. Su balance es incierto. El mismo concepto de "cultura popular", polisémico y escurridizo, debe ser problematizado. No hay ninguna identidad cultural como alma del pueblo, ni debería quedar duda en la teoría para semejantes delirios étnicos. Ha sido un siglo de acelerada evolución cultural, a la que ineluctablemente pertenece cualquier forma que se considere popular. Todo es la cultura humana en evolución. Lo "popular" llega a serlo y deja de serlo. Y nunca es más que lo corriente, ordinario y normal, fenómeno bastante universal, si vamos más allá del pintoresquismo narcisita alentado por las fiebres románticas o nacionalistas. La explicación debe ser algo más que sistematizar el folckore en orden a su promoción turística.

* * *

Cuando hablamos de «cultura popular» creemos estar pensando en algo perfectamente claro, evidente. Al parecer, todos sabemos lo que es. ¿Quién puede dudar de ella en estos tiempos de resurgir de las identidades étnicamente fundadas? Basta con reunir alguna información histórica y etnológica, hacer memoria de años atrás y observar el desenvolvimiento de la vida social contemporánea, para conocerla y eventualmente apreciar los cambios producidos en ella en el decurso de los decenios.

De manera que evocar el último siglo de la cultura popular en Andalucía parecería ser en exclusiva una cuestión de información, observación y descripción de un objeto que estaría ahí nítidamente identificado o identificable. Y esto no es del todo falso, desde cierto punto de vista sociológico que sólo pretendiera consignar una serie de hechos y comportamientos que tópicamente son tenidos por «populares», sin entrar en otras disquisiciones teóricas que pudieran considerarse superfluas. Es dudoso, sin embargo, que una opción así satisfaga las exigencias de una ciencia del hombre, que nunca debe dar por bueno, válido o verdadero, sin más trámite, lo que la gente cree acerca de sus propias prácticas socioculturales.

Por eso, cuando hablamos de cultura popular, se hace necesario preguntarnos de qué estamos hablando, qué idea concebimos, a qué nos referimos, con un mínimo de precisión. Porque no es posible escapar a las implicaciones teóricas que, queramos o

no, están siempre presentes, por más que miremos hacia otra parte y decidamos rehusar su análisis. Ya de entrada, la noción de «cultura» es sumamente teórica; y la de «popular», sumamente ideológica. Si no nos empecinamos en hablar sin saber de qué hablamos, es imprescindible que empecemos por esbozar una clarificación de los significados que utilizamos, que subyacen al lenguaje empleado.

Me propongo, pues, primero, evocar la historia de las investigaciones sobre la cultura popular en Andalucía; segundo, explorar el concepto de cultura popular; luego, describir aunque sea muy fragmentaria y sintomáticamente la evolución de lo que pueda responder a esa denominación en nuestro entorno andaluz; y finalmente indicar cuál sería el planteamiento de una explicación antropológica de tal evolución cultural.

Cien años de pesquisas en torno a de la «cultura popular» en Andalucía

El movimiento romántico condujo, entre otras cosas, a la exaltación de las formas culturales atávicas, costumbres, rituales y tradiciones en trance de desaparecer, pero aún conservadas entre ciertas capas de la sociedad. De ahí el afán por las peculiaridades de cada región o zona, conocidas como «antigüedades populares»; afán frecuentemente marcado por el nacionalismo. Para sustituir la expresión «antigüedades populares», a mediados del siglo XIX, en Inglaterra, se acuñó el término *folk-lore*, que significa «saber del pueblo». Pronto se difundió a Francia, España y otros países. Toda Europa se dedicó, cada cual en su rodal, a la recopilación de sus antiguas tradiciones populares. Los folcloristas trabajaron por dar una base metódica al folclore entendido como disciplina. Se definía así: «El folklore recoge y compara los restos de antiguos pueblos, las supersticiones e historias que sobreviven, las ideas que viven en nuestros tiempos pero no son de nuestros tiempos» (A. Lang, citado en Bonte e Izard 1991: 297). Este proyecto erró en la demarcación arcaizante de su objeto y no pudo encontrar un método científico. La meta científica sería alcanzada, coetáneamente, por la etnología de los pueblos no europeos o antropología social, desarrollada a partir de H. Spencer, E. B. Tylor y L. Morgan. A medida que entra el siglo XX, las indagaciones folcloristas van cayendo en el descrédito, pese a su meritoria recogida de datos y pese a la fe ciega de los nacionalistas, que prosiguen su lunática cruzada esgrimiendo el «espíritu del pueblo» (*Volks Geist* particularista) contra el «espíritu humano» (*Esprit humain*, universal). Finalmente comienza a aplicarse a las sociedades europeas el minucioso método de la antropología, atendiendo a la totalidad del sistema sociocultural.

En Andalucía, con el precedente de los románticos viajeros del siglo XIX, artistas y literatos, fascinados por el presunto exotismo andaluz, se manifestó el interés por el estudio de lo que dio en llamarse «folk-lore andaluz» y se encauzó gracias a la labor de entusiastas estudiosos. Antonio Machado Núñez fue cofundador de la Sociedad Antropológica de Sevilla (1871) y la Sociedad El Folklore Andaluz (1882). Su hijo Antonio Machado Álvarez, alias Demófilo, es la figura más importante; publicó *Cuentos, leyendas y costumbres populares* (en 1872, en colaboración con Federico de Castro),

Colección de enigmas y adivinanzas en forma de diccionario (1880), *Colección de cantes flamencos recogidos y anotados* (1881), *Estudios sobre literatura popular* (1884), y dirigió la revista de la sociedad folclorista, *El Folklore Andaluz* (1882-1883).

Algo más joven, Alejandro Guichot Sierra fundó el *Boletín Folklórico Español* (1885) como órgano del movimiento folclórico, de efímera existencia. Entre sus publicaciones destacan: *Supersticiones populares andaluzas* (1883), *Ciencia de la mitología* (1903), *Antroposociología* (1911), un excelente tratado sistemático, y *Noticia histórica del folklore* (1922), una obra de síntesis histórica del movimiento folclorista en todo el mundo.

En Granada se dieron algunos pasos: Antonio Joaquín Afán de Rivera publica *Fiestas populares de Granada* (1885). Y Miguel Garrido Atienza escribió *Antiguallas granadinas. Las fiestas del Corpus* (1889).

Desde un punto de vista epistemológico, al correr la primera mitad del siglo XX, no sólo el folclore perdió crédito, sino que también la etnología y la antropología entraron en la crisis del particularismo histórico. Aquí, prácticamente se esfumaron como labor científica, justo cuando se debatía políticamente el andalucismo. El juicio sobre estos años es duro: El libro de Blas Infante, *El ideal andaluz* (1915), queda como monumento a la mixtificación y mitificación de la identidad cultural andaluza, que sólo tiene parangón con la *Teoría de Andalucía* (1927), de José Ortega y Gasset.

Infante discurría así: «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: 62). A pesar de que a su autor le inspiraran objetivos progresistas, su enfoque no sobrepasa un modelo ahistórico, antihistórico, según el cuál habría una esencia andaluza permanente y cuasieterna.

Ortega y Gasset elucubró otra manera de ensalzar la cultura andaluza. Para él, Andalucía era «de todas las regiones españolas, la que posee una cultura más radicalmente suya»; pero, en seguida pasaba a definirla 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: 116). Lo peculiar del andaluz –escribe– es el «ideal vegetativo»; su característica principal, el «sentido vegetal de la existencia», o sea, «la pereza como ideal y como estilo de cultura». Excuso los comentarios.

Es después de la Segunda Guerra mundial cuando se renovaron los métodos de la investigación científica de la cultura, con la introducción de nuevas estrategias nomotéticas, como el neoevolucionismo norteamericano y el estructuralismo francés, cuyo conocimiento tardará en llegar. Quienes sí empezaron a llegar por aquí a estudiar a los andaluces fueron algunos estudiosos y antropólogos extranjeros, equipados con dispares metodologías. Por ejemplo, Gerald Brenan, que escribirá *Al sur de Granada* (publicado en 1974). Julian Pitt-Rivers, con *Los hombres de la Sierra* (1954), *Antropología del*

honor, o política de los sexos (1977). David D. Gilmore, *El pueblo del llano. Clase y comunidad en la baja Andalucía* (1980). Stanley H. Brandes, *Metáforas de la masculinidad. Sexo y estatus en el folklore andaluz* (1980). John Corbin, *Relaciones de compromiso: amigos, familia y clase en Andalucía* (1984). Y Pierre Córdoba, de la francesa Casa de Velázquez, coordinador de la edición del coloquio internacional *La fiesta, la ceremonia, el rito* (1990).

A fines de los años sesenta, aparecen los primeros antropólogos sociales autóctonos, inicialmente a partir de un núcleo de estudiantes formados por José Alcina Franch, en la Universidad de Sevilla, aplicando la mirada de la antropología americanista a la cercana realidad sociocultural andaluza. Aludiré sólo a algún que otro libro significativo de los que se han ido publicando.

Isidoro Moreno Navarro, publica *Propiedad, clases sociales y hermandades en la Baja Andalucía* (1972), *La semana santa de Sevilla.* (1982), *Cofradías y hermandades andaluzas* (1985).

Salvador Rodríguez Becerra: *Etnografía de la vivienda. El Aljarafe de Sevilla* (1973), *Exvotos de Andalucía* (1982), *Las fiestas de Andalucía* (1985). Ha organizado congresos sobre la religiosidad popular y, desde la Fundación Machado, de Sevilla, dirige la revista *El Folklore Andaluz*, segunda época (desde 1987), que cambió su cabecera por la de *Demófilo* (en 1993).

Antonio Limón Delgado, con *Costumbres populares andaluzas de nacimiento, matrimonio y muerte* (1981), *La artesanía rural. Reflexiones sobre el cambio cultural* (1982), *Andalucía, ¿tradición o cambio?* (1988).

Antonio Mandly Robles y otros publicaron *Costa del Sol. Retrato de unos colonizados* (1977).

Realizan investigaciones de campo pioneras, para sus tesis doctorales: Enrique Luque Baena, *Estudio antropológico-social de un pueblo del Sur* (1974); Pío Navarro Alcalá-Zamora, *Mecina. La cambiante estructura social de un pueblo de la Alpujarra* (1979).

A comienzos de los años ochenta, se creó un grupo en Granada, en torno a la revista *Gazeta de Antropología*: Pedro Gómez, *Religión popular y mesianismo. Análisis de cultura andaluza* (1991). José A. González Alcantud, *Canteros y caciques en la lucha por el mármol. Macael. Etnología e historia oral* (1990); dirige además, desde su fundación, el Centro de Investigaciones Etnológicas «Ángel Ganivet» y la revista *Fundamentos de Antropología*. Demetrio E. Brisset Martín *Fiestas de moros y cristianos en Granada* (1988). Rafael Briones Gómez, *Prieguenses y nazarenos. Ritual e identidad social y cultural* (1999). En Granada tiene también su sede el Centro Andaluz de Documentación Musical, de la Junta de Andalucía.

En Almería, está Ángel Pérez Casas: *Estudio etnológico de los gitanos de Granada* (1975), y *Gitanos andaluces* (1979). En la universidad, Pedro Molina García, que

publica, en tándem con Danielle Provansal, *Campo de Níjar. Cortijeros y areneros* (1989). Y luego Francisco Checa: *Labradores, pastores y mineros en el Marquesado del Zenete* (1995). En Córdoba, José Cobos Ruiz de Adana y Francisco Luque Romero: *Exvotos de Córdoba* (1990).

En lo que acabo de exponer, me circunscribo sólo a representantes destacados de la penúltima generación, que en su gran mayoría son actualmente profesores en universidades andaluzas, aunque sin duda quedan por nombrar otros muchos. No entro en el análisis de las orientaciones metodológicas, que dan cabida al materialismo histórico, el funcionalismo, el estructuralismo, la descripción etnográfica, el análisis de la identidad cultural o etnicidad.

A lo largo de los años ochenta y noventa se inicia y afianza la institucionalización de los estudios de antropología social y cultural en la universidad. Se produce una eflorescencia de investigaciones, tesis doctorales, publicación de artículos y libros, congresos y jornadas, convocatorias de subvención a proyectos de investigación etnológicos, por parte de la Consejería de Cultura de la Junta. El balance de todo esto queda por hacer.

Pero ya es momento de volver centrar la atención en la pregunta por la llamada cultura popular, mirando al través de tantas investigaciones, utilizando la experiencia propia, la observación y la crítica teórica.

Los significados de la expresión «cultura popular»

La cultura popular constituye una idea falsamente evidente, a la que se le desdibujan los contornos tan pronto como tratamos de acotar su campo. No está claro quién constituye ese sujeto pueblo, autor y actor de determinadas maneras culturales que, se sobreentiende, le corresponderían intrínsecamente. ¿Qué entender, entonces, por *cultura popular*?

No discuto ahora el concepto de cultura, para cuya definición me remito a cualquier manual de antropología social y cultural. Tomo la expresión «cultura popular» tal como se usa, en un sentido muy próximo al del folclore de los folcloristas. El calificativo «popular» parece demarcar un sector de la cultura más general, un conjunto de formas o contenidos fácilmente discernibles por la presencia de algún atributo, que les confiere el carácter popular. Pues bien, de entrada, me parece erróneo estereotipar la «cultura popular» identificándola con un breve catálogo de rasgos emblemáticos y diferenciales (presuntamente originales u originarios de una población). Tan sumaria antología de rasgos nunca da cuenta del conjunto total y real del sistema cultural. Examinemos los principales usos concretos de la expresión, para ver cómo el carácter de «popular» se cifra en atributos muy dispares:

A. Popular equivale a *tradicional*, opuesto a lo nuevo y *moderno*; cultura que se ha transmitido desde los antepasados, por la vía de abuelos, padres, hijos; que se

repite cíclicamente y así se transmite de generación en generación.

B. Popular se asimila a *oral*, transmitido oralmente, frente a las creaciones culturales que requieren la *escritura* para su transmisión.

C. Popular viene a designar un actuar o pensar *inculto*, propio de clases bajas e iletradas, o ideado para ellas, en oposición al proceder *culto*, de las personas cultivadas, ilustradas y de buena posición.

D. Popular alude a lo *espontáneo*, vernáculo o carismático, contrapuesto a lo *institucionalizado* o controlado por el poder político, eclesiástico, económico. Esto es, una práctica cultural autónoma frente a otra heterónoma y presumiblemente impuesta desde fuera.

E. Popular se circunscribe a lo *rural*, la cultura típica del medio agrícola y ganadero (al que hay que agregar el sector de la pesca litoral), contradistinto del mundo *urbano* de las ciudades con sus clases medias acomodadas.

F. Popular se equipara a lo *proletario*, sea la clase trabajadora, o los pobres y marginados, en contradicción con lo *burgués*, con la clase socialmente dominante, o con una visión interclasista que amalgama a todos los estratos sociales.

G. Popular se redefine hoy como lo *étnico*, la cultura propia y exclusiva, por ventura originaria, de un «pueblo», «etnia», quizá «raza», quizá «nación», en sustitución de la civilización general o lo *humano* universal.

Todas estas aproximaciones resultan susceptibles de poderosas objeciones, que las dejan muy maltrechas para su uso en una argumentación racionalmente consistente:

A) La identificación con lo tradicional: Ya se ha escrito bastante sobre la tradición como invención, y no siempre invención antigua sino, en ciertos casos, de ayer por la tarde, o de cuando los del pueblo aparecieron en determinado programa televisivo de Canal Sur.

B) La identificación con la oralidad, olvida que, en nuestra historia, desde hace siglos, lo oral y lo escrito se retroalimentan recíprocamente, y no cabe una cultura oral originaria ni independiente de la literatura escrita.

C) La identificación con la incultura (entiéndase, la falta de estudios) olvida que todas las formas cultas e incultas pertenecen por igual a la cultura, al sistema cultural. Es sabido que no siempre hay mayor complejidad y refinamiento en quienes se reputan cultos.

D) La identificación con lo espontáneo choca con el hecho de que frecuentemente las presuntas actividades autónomas populares están patrocinadas, promovidas, controladas y en ocasiones hasta financiadas por instituciones como la iglesia (parroquias, órdenes religiosas), el estado (ayuntamientos, diputaciones, junta), y el mercado (casas comerciales, multinacionales).

E) La identificación con lo rural pasa por alto dos cosas: que en las ciudades hay grandes barrios obreros, que quedarían excluidos de la consideración de «populares»; y, por otro lado, que el proceso de urbanización ha ido llegando al campo y borrando toda diferencia cultural cualitativa de villas, pueblos y aldeas.

F) La identificación con la clase proletaria idealiza una «cultura obrera» o «de clase» que, en realidad, no es ajena a la cultura dominante, sino una parte y un producto central del sistema clasista, generador de explotación, pobreza e ignorancia. Por lo demás, los conceptos de clase social, casta, minoría o mayoría social son más exactos que el de pueblo, para designar los estratos sociales oprimidos.

G) La identificación con lo étnico identitario debe afrontar la crítica de la que es justiciable el concepto de «etnia», máxime cuando se refiere a contextos de sociedades complejas, donde su pertinencia antropológica es nula y donde su hermeneusis filosófica (romántica y heideggeriana) no logra ocultar el mito reaccionario de una tartufa manipulación política.

¿Qué considerar, entonces, cultura popular? Cualquier delimitación claramente recortada resulta demasiado arbitraria. No porque no haya en absoluto comportamientos a los que se les aplique de hecho, incluso acumulativamente, el sello de tradicional, oral, inculto, espontáneo, rural, proletario y étnico, sino porque semejante gazpacho será siempre un cúmulo de falsedades e incongruencias, apenas ocultas bajo la pátina prestada de lo rancio, lo raro, lo auténtico, lo retrógrado.

Desde un punto de vista riguroso, para «pueblo» no cabe otra significación empírica que la de la población: una población localizable en el espacio, es decir, en un territorio delimitado. Se trata básicamente de un concepto demográfico, social, político. En todos los casos, se trata de las personas individuales que habitan un territorio marcado por fronteras geográficas y estatales, seleccionadas para determinados fines teóricos o prácticos. La relación de permanencia de tales personas en tal territorio puede tener etiologías sin duda contingentes, pero es nítido su habitar actual allí. El pueblo lo constituye la población, la gente, en cuanto pobladores, habitantes, políticamente ciudadanos en el sistema democrático. Mientras que la relación de los pobladores con los rasgos culturales, compartidos en mayor o menor grado, presenta una contingencia intrínseca, una no necesidad biológica en cuanto población de la especie humana. Los rasgos culturales, en la medida en que son asumidos opcional o forzosamente por cada individuo, configuran identidades individuales irreductibles a una identidad colectiva étnica, uniforme y tipificable. En el pueblo hay gente tradicional y moderna, analfabeta y letrada, inculta y cultivada, carismática y burocrática, rural y urbana, proletaria y burguesa, y con una notoria pluralidad cultural. De tal modo que, en última instancia, de la cultura de una población, sobre todo en una sociedad compleja, sólo se puede hablar legítimamente en términos estadísticos, variables a lo largo del tiempo, y jamás como un patrón homogéneo. Cualquier invocación de «la cultura del pueblo» (en singular y como singular), sea su formulación mítica, metafísica, teológica o político-ideológica, debe

denunciarse como espuria, porque su presunto modelo homogenizador, estereotipado, fijista, esencial, carece epistemológicamente de toda posibilidad de contrastación. En otras palabras, la prueba de los hechos avala el más radical escepticismo con respecto al «alma del pueblo», al «espíritu nacional», al «ser-ahí del pueblo», al «hecho diferencial», a la «etnicidad»... Si caemos en la cuenta, ¿qué son todas estas denominaciones, con tanta solera, sino trasuntos o sinónimos de la idea de «cultura popular», mitificada? Esos alma, espíritu, cultura, existencia, abordados con el enfoque diferencialista, se traducen entre sí. Se piensan como aquello originario que da vida al pueblo, o sea, el modo de vida particular de un pueblo, en cuanto propio y privativo, como una esencia que le hace ser tal pueblo peculiar; se presume que el cuerpo social sólo es y está vivo en cuanto posee esa alma y está poseído por ella. Sin embargo, tan bello cuento siempre entrañará –no lo dudemos– una maquinación nada ingenua para privilegiar a algún subconjunto de la población real, de la humanidad global.

El concepto más objetivo de pueblo, de orden territorial, demográfico y político, es capaz de abarcar en principio toda la diversidad genética y cultural, toda ella propia de la especie humana. En cualquier demarcación concreta, de orden territorial, demográfico o político, la «cultura popular», cuyo significado desmitificado y más tangible sólo puede ser estadístico, no sería más que la *cultura mayoritaria* en un territorio, en una población, en un sistema político. Esto es, cabe llamar populares a los rasgos y estructuras culturales que se popularizan, que son compartidos por gran número o por el mayor número de individuos. En definitiva, en una sociedad, acaba siendo popular lo que se populariza entre la gente, sea antiguo o moderno, oral o escrito, bruto o refinado, autogestionado o promovido por el poder. Lo cual implica, además, que, con el paso del tiempo, elementos y sistemas llegan a ser «populares» y en determinadas condiciones dejan de serlo. Cuando se califica de cultura popular a ciertos rasgos o tradiciones procedentes del pasado («antiguallas», como las denominara Garrido Atienza), debe tenerse en cuenta que, en realidad, no son sino formas culturales que fueron normales en otra época. Y si reservamos un sentido efectivo como «populares» para los rasgos culturales que cunden estadísticamente en nuestra sociedad, es decir, para los rasgos popularizados hoy, entonces estamos llamando cultura popular sencillamente a la cultura normal en esta época. En consecuencia, la cultura popular bien entendida no es otra que un modo de enfocar la *cultura normal* de una sociedad y parte suya, en una época dada.

La evolución de la llamada «cultura popular» en el último siglo

Estima Marvin Harris, no recuerdo en cuál de sus libros, que el conjunto de elementos o rasgos diferenciales componentes del patrón cultural universal ascienden a una cantidad del orden del trillón. En este plano, sería vano todo intento de inventariar aquí todos los recintos y realizaciones la cultura en Andalucía y, más aún, proseguir el curso de su evolución centenaria. Es evidente que hemos de situarnos en otro nivel, donde se puedan observar y manejar unidades socioculturales notablemente más gruesas; e incluso ahí, adoptar en la descripción un estilo o técnica forzosamente impresionista,

lo que la caracterizará como una lectura sintomática de la evolución habida, con vistas a un cierto diagnóstico global.

Las subdivisiones que convencionalmente se asocian a la denominada «cultura popular» y llevan el calificativo recorren desde la infraestructura a la superestructura social: arquitectura popular, artesanía popular, gastronomía o cocina popular, medicina popular o curanderismo, indumentaria popular, costumbres populares, asociaciones populares, música, canción y baile popular, habla popular, refranero popular, cuento popular, poesía popular, religión popular, fiestas populares... Todas estas parcelas, o bien constituyen antiguallas, es decir, se llama popular a lo arcaico, residual y obsoleto, normal en tiempos pretéritos, o bien se refieren a lo que es corriente y vigente en la actualidad: los modos ordinarios conforme a los cuales habitamos, comemos, bebemos, nos vestimos, nos transportamos, nos divertimos, nos relacionamos económicamente, familiarmente, socialmente, políticamente, ideológicamente; en suma, cómo pensamos, sentimos y actuamos.

Al indagar y observar todos esos modos, máxime al hacerlo para un período secular y desde la mirada distante que aconseja la antropología, lo que más resaltan son los cambios operados, el carácter evolutivo del acontecer cultural, de la variable popularización de rasgos y estructuras antroposociales. Y no como algo accidental, que dejaría intacta no sé qué esencia de la cultura, sino como lo verdaderamente real, que altera su núcleo duro, que constituye y explica tanto las continuidades como las innovaciones. Si la evolución estuvo siempre presente, su creciente aceleración la ha puesto aún más en evidencia: evolución tecnológica, evolución de los hábitos sociales y políticos, evolución de la moda, evolución del gusto en todas sus facetas y de las ideas referidas a cualquier aspecto de la vida.

El siglo cultural, cuyos límites son vacilantes, cabe decir que comenzó con la restauración monárquica de Cánovas (en 1875) o con la famosa generación del 98, y se despliega, a grandes trazos, al ritmo de las transformaciones políticas que se suceden en España: dictadura de Primo de Rivera, Segunda República, dictadura de Franco, restauración de la monarquía democrática, para culminar con otra vuelta finisecular de la derecha al poder. No entro en la disputa acerca de si se da una correspondencia entre el signo político de cada período y el –digamos– progreso cultural, aunque sin duda esto se podría dilucidar y matizar en análisis más pormenorizados. No obstante, creo que la correspondencia nunca es exacta. En líneas generales, el movimiento evolutivo (sin olvidar que no hay que confundir «evolución» con «progreso») no se detiene, aunque suele crear más diversificación cultural en períodos de mayor libertad. Además, obedece a las pautas más amplias de la evolución europea y occidental a la que pertenecemos. Sólo las sedicentes culturas identitarias sueñan con sustraerse a la evolución, o deliran pensando desarrollarse autárquicamente.

La evolución cultural ha sido análoga en toda Andalucía y en toda España, formando parte de un mismo proceso. De manera que las diferencias son relativas. Siendo estrictos, no se puede hablar de una cultura propiamente andaluza: pues no hay un sistema cultural específicamente andaluz –como tampoco lo hay catalán, ni vasco, ni gallego–.

Sin duda, existen ciertos elementos y subsistemas peculiares, como pueden ser, por ejemplo, la arquitectura califal, el baile por sevillanas, la lengua catalana, el matrimonio monogámico o la liturgia católica, pero un subsistema parcial no constituye un sistema cultural diferente. Más aún, buen número de diferencias constatables han sido producidas precisamente por el lugar que se asignó a cada región en tal o cual contexto histórico: Así, a partir de 1959, por indicaciones del Fondo Monetario Internacional, se planificó y legisló que en España hubiera tres grandes polos de desarrollo y que Andalucía aportara a ellos mano de obra (emigrantes) y capital (inversión de ahorros de los andaluces).

Está justificado aseverar que el modelo sociocultural no presenta diferencias sistemáticamente significativas entre las formas culturales de Andalucía y las de cualquier otra parte de España. Las diferencias observables por doquier, que con toda evidencia las hay, no representan sino variables del mismo modelo; se estructuran en torno a los mismos ejes y toda su diversidad viene a expresar la unidad del sistema al que pertenecen. Es fácil que, desde un enfoque *emic* (subjetivo), la conciencia y el sentimiento de identidad se cieguen para ver esto; pero, desde un punto de vista *etic* (más objetivo), lo cierto es que cada vez resulta mayor el parecido real y más artificiosas las diferencias.

Durante el siglo, encontramos una infinidad de características que no eran populares y han llegado a serlo extensamente. Por citar unas cuantas cosas, entre lo más cotidiano: la radio, el cinematógrafo, el teléfono, los antibióticos, el bolígrafo, la televisión, el coche, la playa, el hipermercado, las relaciones prematrimoniales, la ducha, la olla a presión, el uso doméstico de gas butano, los pantalones vaqueros, las misas en lengua común, la libertad de opinión y asociación, los ordenadores, los discos compactos, el teléfono móvil..., una lista que se haría insoportable. ¿Quién dudará de la popularidad efectiva, en la cultura de los andaluces, de la canción anglosajona, el cine norteamericano, la pizza, las empresas multinacionales, o el sistema operativo Windows 98? En retrospectiva, el hecho es que, en todos los órdenes de la vida social e individual se han asumido, de manera generalizada, más innovaciones de las que se habían introducido en los quinientos años precedentes.

Aquellas facetas de la vida sociocultural que aún conservan como una etiqueta especial de ser «populares», atendiendo a circunstancias como las consignadas más arriba al exponer los significados de «popular», se encuentran, no obstante, plenamente integradas en el sistema cultural a secas. Entre las distintas manifestaciones de la «cultura popular» que hemos estudiado en el grupo de investigación *Laboratorio de Antropología Cultural* (de donde han salido ya cuatro libros colectivos, aparte los libros y artículos personales), voy a hacer referencia telegráfica a tres temas: la religión, las fiestas, la medicina.

La religión popular, que en cuanto tal acostumbra a contraponerse a la religión oficial de la Iglesia institucional, en realidad se encuentra casi en todas sus manifestaciones promocionada y controlada por el clero y las órdenes y congregaciones religiosas. Forma un todo perfectamente articulado, en un complejo pero único sistema sociorreligioso de creencias y prácticas simbólicas (Gómez García 1991).

Las fiestas populares, en gran proporción patronales, de la misma manera que las de ámbito supralocal, por ejemplo, la peregrinación al santuario de la Virgen de la Cabeza, la romería a la Virgen del Rocío, y tantas otras celebraciones rituales que han sobrevivido, han tenido que acomodarse a los imperativos y circuitos del mercado, y a los juegos de poder de instituciones eclesiásticas y políticas, sin por ello dejar de presentar una alta popularidad participativa (Gómez García 1992).

La medicina popular, cuya vertiente más «tradicional» es la representada por los curanderos y santos curadores, otrora perseguidos por la guardia civil, y denostados por los curas y los médicos, se integra, no oficialmente pero sí de facto, en el sistema médico real que sirve al cuidado de la salud pública en nuestra región, dominado por la biomedicina científica y oficial de la Seguridad Social, de hecho más popular aún que el curanderismo (Gómez García 1997).

Así, pues, lo popular no es un sector de la cultura, sino todo lo que se populariza y va configurando la caracterización del el sistema social, la cultura normal siempre en evolución.

Desde esta perspectiva, una de las mutaciones más importantes operadas en la cultura popular andaluza es, tras los años del hambre subsiguientes a la guerra civil (1936-1939), haber logrado que, desde 1960, nadie pase hambre. Esto tan elemental constituye un progreso sin precedentes, después de siglos durante los cuales eran endémicas o recurrentes las hambrunas.

La evolución va impulsada por las sucesivas oleadas de la revolución industrial, que finalmente se implanta y estabiliza en nuestro país, aunque inicialmente en una órbita periférica. Todas las fiebres del siglo dejan sentir aquí sus síntomas y no hay invento y demencia ante cuya transmisión resulte inmune la sociedad española y andaluza.

La limitación de la población, mediante la regulación de la natalidad, ha ido incorporando los modelos y medios de control comercializados en las sociedades desarrolladas.

Cabe proseguir una relación de transformaciones significativas que atraviesan toda la centuria y se consolidan y aceleran en la segunda mitad del siglo, en el marco de la posguerra mundial:

La industrialización expandida al sector primario y a los servicios, con una proliferación de artefactos de todo orden, cada vez más dependiente de los avances en la microelectrónica, la cibernética y la automatización, pero a la vez sustentada sobre energías no renovables y contaminantes.

La modernización de las infraestructuras productivas, de transporte y comunicación, junto a la consiguiente urbanización de todos los núcleos poblacionales. El mundo rural contaba con la iglesia, el ayuntamiento y el mercadillo, luego ha llegado la pavimentación y el alcantarillado, el agua corriente, la electricidad, la radio, la escuela, la farmacia, la televisión, el teléfono, el vídeo, la prensa, las redes comerciales.

La vida cotidiana de la gente normal ha sufrido enormes metamorfosis. De la hornilla de leña o carbón, a la cocina de butano o eléctrica, junto con la batidora, la picadora, la cafetera italiana, la olla a presión y ultrarrápida, el horno microondas. De la despensa o la fresquera, al frigorífico y el congelador. Del lavadero público, o de la pila de lavar y la estregadera, a la lavadora eléctrica y la secadora. Del estropajo y el lebrillo, al fregadero y al lavavajillas de consumo económico. Del colchón de farfolla o de lana, al multielástico. De la ropa cosida en casa, o por alguna parienta, o por la modista del barrio, a llevar prendas de serie, manufacturadas por alguna multinacional quizá en Taiwan o Hong-Kong. De la banda de música escuchada una vez al año, con motivo de las fiestas patronales, al gramófono, el magnetófono y a la cadena musical en la salita para oír el compacto preferido a placer. Del libro tal vez heredado, leído una y otra vez, a una abundancia que hace acumular más libros de los que uno es capaz de leer. Del matrimonio indisoluble que, en caso de fracaso, aherrojaba hasta la muerte o forzaba a situarse fuera de la ley, a la posibilidad legal de separación y divorcio.

No hay hoy nada más popular que trasladarse en vehículo particular; el coche o la moto como símbolo de la independencia individual. La masa popular muestra comportamientos que hubieran parecido estrafalarios o increíbles a sus bisabuelos: fumar las mujeres y los muchachitos, o drogarse, sentarse durante horas ante un televisor, ir al cine o a la discoteca, vivir en apartamentos o pisos tan reducidos, comprar la comida, bebida, ropa y no se sabe cuántos inventos en un hipermercado, apasionarse hasta el fanatismo por los deportes y el fútbol, sacar dinero de un cajero automático, tomar el sol tumbados en la playa, respirar por las calles el humo sucio que expelen los tubos de escape, incrementar año a año la producción doméstica de basura, etcétera. Y es que el «nivel de vida» ha experimentado un despegue sin precedentes, a pesar de los visibles desequilibrios sociales que persisten.

Los avances arrastran el contrapeso de enormes problemas. Es preocupante la dependencia del sistema tecnoeconómico, en un altísimo porcentaje, de la energía derivada del petróleo, del que no hay yacimientos aquí. Y la hipoteca con respecto a la energía nuclear, no rentable, cuyos desechos radiactivos almacenados aquí podrán inspirar el terror popular durante bastantes siglos.

El turismo que, hace un siglo, era esporádico y elitista se ha convertido en un turismo internacional de masas, la principal industria de Andalucía, lo que nos enorgullece; pero nos puede condenar a ser una comunidad de servicios y de sirvientes orgullosos de los nuevos «señoritos» (otro estereotipo muy tradicional).

Destaca, incuestionablemente, la democratización del sistema político, después de haber pasado por el trauma de la guerra civil y un largo régimen autoritario. La práctica política ha asimilado ciertos principios democráticos y la mecánica electoral, y se han normalizado los sindicatos y los partidos políticos. Es decisiva también, en todos los aspectos, la incorporación de España a la Unión Europea.

En las relaciones sociolaborales, no ha encontrado solución el paro de un tercio de la población activa, de tal forma que el alto índice de desempleo, tanto a principio

como a final del siglo constituye uno de los rasgos más vergonzosos de la cultura popular andaluza. Recientemente también se han popularizado los llamados contratos basura, el trabajo temporal y precario, fórmula posmoderna del problema jornalero de siempre.

Afortunadamente ha habido una liberalización de las costumbres y una liberación de la tutela eclesiástica. Las relaciones interpersonales y sexuales se han quitado una enorme losa opresiva y se da creciente pluralismo y tolerancia. Si echamos la vista atrás, es notoria también la mayor nivelación social de los géneros femenino y masculino.

A partir de los años sesenta, por milagro del concilio ecuménico Vaticano II, el catolicismo ultramontano dominante en España dio paso a una cierta renovación eclesial y admitió la libertad religiosa. El pontificado del último veintenario, no obstante, ha rehecho una jerarquía eclesiástica que algunos teólogos juzgan anticonciliar, inadaptada al nuevo contexto de la sociedad española normal. Ninguno de los gobiernos democráticos han tenido la mínima política religiosa que cabía esperar, sino que, apoyando un dualismo desfasado, se han congratulado con el auge, entre espiritualista y pintoresco o folclórico, de la mal llamada religiosidad popular. Como ocurrió en tiempos de Primo de Rivera y en los años del nacionalcatolicismo de posguerra, han florecido las cofradías, las procesiones y las romerías, cuyo común denominador reside en su orientación teológica reaccionaria. A lo que cabe añadir un sacramentalismo de ostentación (bautizos, primeras comuniones y bodas), reflejo del incrementado poder adquisitivo.

El sistema educativo ha dado varios saltos adelante, con la escolarización infantil, la prolongación de la enseñanza obligatoria, la popularización de las universidades. El avance ha sido fundamental. Pero es necesario reflexionar por qué en las generaciones más jóvenes hay indicios alarmantes de que el aumento en la cantidad de información transmitida no compensa el escaso sentido cívico y el déficit de formación en valores sociales y humanos que a menudo se percibe. A todas luces se da una quiebra en la transmisión cultural, cuando una parte de la gente joven adopta (quizá como un sarampión) la estética, el adorno personal, la gestualidad y las fantasías de la canalla nacional o de importación, cuya imaginería circula por los seriales basura de la tele y a través de otros espectáculos y epifanías de prestigio.

Por otro lado, en todas las instituciones, sin excepción, ha de consignarse un incremento gigantesco de la burocracia, que está muy lejos de haber respondido a una regulación más justa o más eficaz de las funciones que les competen. La informatización ha acentuado aún más esta tendencia.

Para explicar la evolución de la llamada «cultura popular»

En términos históricos, lo que los románticos, folcloristas y nacionalistas acuñaron como «cultura popular» se refiere a cierto número de componentes culturales, gestados y conformados en el proceso de la conquista castellana de Andalucía, occidental y oriental. Fraguó en el siglo XVII, bajo el férreo control de la Iglesia y el Estado.

Durante los siglos XVIII y XIX, esas formas, en el fondo reforzadoras del antiguo régimen, protagonizadas por las clases bajas y medias, se vieron sometidas al acoso reformador de los ilustrados y liberales, y padecieron la tutela y represión del orden establecido. A lo largo del siglo XX, la modernización las margina cada vez más, sustituyéndolas por otras formas, los restos de su herencia caen en manos del mercado. La mayor parte de lo que pueda pervivir representa fragmentos residuales, a veces en poder de minorías, puede que nada populares.

El resultado de las transformaciones del siglo XX, en lo que, desde ciertos enfoques, se ha considerado cultura popular, desemboca en la disolución de las propiedades o atributos que supuestamente la constituían. En efecto, quizá más que en ninguna otra época se ha quebrado la tradición, o sea, la transmisión intergeneracional; la impronta de los progenitores palidece frente a la de los colegas de la escuela y la calle, y la intrusión de los medios masivos. La oralidad convivencial es suplantada por la neoalfabetización ágrafa de la televisión, la radio y los discos, cuya audición ocupa en gran medida el tiempo doméstico. La supuesta incultura ancestral, compatible con la buena educación y la sabiduría de la vida, ha cedido el puesto a nuevas formas de barbarie saturadas de información tecnológica. La espontaneidad creativa autónoma es un ideal piagetiano que sólo dura hasta que se comprueba cómo coloniza nuestra existencia el dominio del mercado, las grandes firmas con su publicidad, y las administraciones del Estado. En cuanto a la idílica ruralidad, la distancia entre los pueblos y las ciudades se ha borrado. En Andalucía, todo aparece urbanizado, en mayor o menor grado, desde las capitales de provincia al pueblecito más humilde, por lo que respecta a los modelos cotidianos de vida y consumo. En fin, la conciencia del proletariado se disipó hace ya tiempo, mientras que la conciencia étnica aún permanece como último bastión del oscurantismo, que impide cobrar conciencia de humanidad y relativizar todas las demás pertenencias.

Se trata de restituir la llamada cultura popular al sistema de la cultura general, normal, y de insertar ésta en el conjunto de los sistemas adaptativos propios de la especie humana; sistemas que evolucionan conforme a las necesidades y azares de la historia.

Las transformaciones que nos afectan son las que afectan a la humanidad entera, en un proceso de mundialización mucho más complejo que el de la globalización económica, en el que las interacciones están sometidas a unos mismos resortes y estructuras generales. Ningún sistema social puede sustraerse a la evolución: a las condiciones del entorno práctico; al influjo de lo imaginario sobre la realidad antroposocial; a las fluctuaciones, inestabilidades, bifurcaciones, resonancias, propias de todo sistema; a las mutaciones y selección natural y cultural a las que está sometida toda transmisión; a los desequilibrios, conflictos y tensiones que pueden hacer saltar todo el tinglado; a las posibilidades del ser humano de intervenir en el curso de los acontecimientos para la organización de un mundo habitable, interdependiente, desde la escala local a la planetaria. En último término, todos los logros culturales son patrimonio del género humano, y se difundirán y combinarán cada vez más por todas las poblaciones. La

verdadera heterogeneidad cultural es la que se da entre un individuo y otro: las diferencias verdaderamente reales residen en el plano de las individualidades.

En el proceso evolutivo, hay una relación funcional entre los caracteres culturales que se transmiten de modo dominante y el sistema de producción. Así, los factores y estructuras culturales de signo vernáculo y convivencial, cuya organización es controlada directamente por los usufructuarios, corresponden a la existencia de modos productivos de autosubsistencia. En cambio, cuando la práctica totalidad de la producción va destinada al mercado –y depende de él–, las realizaciones culturales en general (y entre ellas las que se quieran llamar populares) cambian de naturaleza, pierden su autonomía, y sólo resisten a su extinción transformándose en mercancía. Desaparecen los ámbitos independientes del poder económico y político, que a su vez tejen redes cada día más amplias. Hasta las creaciones tenidas por lo más genuinamente popular resultan inviables sin el mecenazgo o patrocinio de organizaciones públicas o privadas. Pasan a ser, para la mayoría de la gente, bien un objeto de consumo, bien un espectáculo, pagándose por lo uno y por lo otro, por lo que uno mismo ya no produce ni gestiona.

Por lo demás, las diferencias sociales más relevantes existentes entre países, regiones, estratos sociales, que a veces se han aducido como causa del retraso o subdesarrollo, es necesario enfocarlas más bien como efectos del desarrollo occidental, y sus expolios, tal como se ha llevado a cabo durante el último medio milenio. A no ser que suscribamos la especiosa tesis de que la «holgazanería», como fórmula de la cultura andaluza, ha sido la causa del subdesarrollo de Andalucía.

El problema real de la cultura está pasando, cada vez más, a ser el de una civilización mundial, el de una cultura del hombre, una política del hombre, una economía para el hombre, armonizables además con las condiciones ecológicas de la Tierra. Existe una relación más inmediata de lo que pensamos entre el modo de vida cotidiano, popular –si quieren– y los grandes problemas mundiales. Lo que afecta a la vida cotidiana está pasando a depender cada día más de las condiciones globales del planeta y de la sostenibilidad del sistema tecnoecológico, tecnoeconómico y sociopolítico que se organice. Los ecosistemas dependen de la biosfera, que depende de ellos. El futuro de los sistemas culturales particulares depende de la creación de las condiciones generales de una civilización mundial, que a su vez depende de los logros culturales particulares que sean universalizables. En último análisis, convergen en una misma problemática los intereses vitales de las culturas tradicionales y los de la civilización humana en ciernes. Los problemas de la superpoblación y las migraciones, la escasez de alimentos y de agua dulce, la contaminación, el efecto invernadero y el cambio climático, el agotamiento de los recursos energéticos y minerales, la desertificación, el peligro de catástrofes atómicas, son ya algo popular y van a seguir siéndolo. Las respuestas culturales, los nuevos patrones de organización y pensamiento que es necesario crear, deberán ser compatibles con las adaptaciones locales tanto como con la universalidad concreta.

Ya termino. A la vista de toda la evolución evocada, cabe afirmar que la llamada cultura popular, tal como aún pervivía hace un siglo, ha ido agonizando a lo largo de

la centuria. Concebida al modo romántico, la «cultura popular» ha muerto, y sólo subsiste como embalsamada gracias a la taxidermia de los etnicistas, acaso exhibida como el cuerpo incorrupto de algún santo, popular por supuesto. Sus reliquias son capitalizadas y puestas en valor por tirios y troyanos, y ofrecidas como espectáculo exótico o mercancía a la entusiasta clientela del lugar y a visitantes de toda laya, turistas crédulos y devotos peregrinos. Lo popular se ha convertido, tal vez pervertido, en reclamo comercial y bandera política. Si a principios de siglo se hallaba bajo la férula de los caciques y el clero, y daba pábulo a las ensoñaciones de los nacionalistas, hoy está, casi en su totalidad, en manos del mercado nacional e internacional, y bajo el mecenazgo o la tolerancia represiva del poder político en sus diferentes niveles, cualquiera que sea su signo. Se ha consumado un proceso de politización y mercantilización que levantan acta de su inexistencia como algo distinto. Esto significa que, si la noción de cultura popular, base de la «identidad étnica», se ha disuelto, entonces toda teorización del nacionalismo étnico se ha quedado sin fundamento.

Si todavía nos empeñáramos en mitificar y folclorizar la denominada «cultura popular», de ella cabe decir que el proceso secular culmina hoy en las políticas de su puesta en valor como atracción turística, abarcando cada vez un escenario mayor. La idealización suprema estriba en una Andalucía convertida toda entera en parque temático –en Isla Mágica– de sí misma, acaso para reforzar la identidad de los nativos y, entrópicamente, para disfrute de los forasteros, mientras éstos gocen viniendo por aquí a dejar sus divisas y sus aburrimientos.

Bibliografía

Acosta Sánchez, José: *Andalucía. Reconstrucción de una identidad y la lucha contra el centralismo.* Barcelona, Anagrama, 1978.

—— *Historia y cultura del pueblo andaluz.* Barcelona, Anagrama, 1979.

Afán de Rivera, Antonio Joaquín: *Fiestas populares de Granada.* 1885. Granada, Albaida, 1987.

Al-Axan, Enmanuel: *Hacia un nuevo ideal andaluz* (sin pie de imprenta).

Bonte, Pierre (y Michael Izard) (coord.): *Diccionario de etnología y antropología.* 1991. Madrid, Akal, 1996.

Brandes, Stanley H.: *Metáforas de la masculinidad. Sexo y estatus en el folklore andaluz.* 1980. Madrid, Taurus, 1991.

Brenan, Gerald: *Al sur de Granada.* Madrid, Siglo XXI, 1974.

Briones Gómez, Rafael: *Prieguenses y nazarenos. Ritual e identidad social y cultural.* Madrid, Ministerio de Educación y Cultura, 1999.

Brisset Martín, Demetrio E.: *Fiestas de moros y cristianos en Granada.* Granada, Diputación Provincial, 1988.

Checa Olmos, Francisco: *Labradores, pastores y mineros en el Marquesado del Zenete. Una monografía antropológica sobre Lanteira (Granada), 1890-1960.* Granada, Universidad de Granada / Fundación Machado, 1995.

Cobos Ruiz de Adana (y Francisco Luque Baena): *Exvotos de Córdoba.* Córdoba, Diputación Provincial / Fundación Machado, 1990.

Corbin, John R. (y Mary P. Corbin): *Compromising relations. Kith, kin and class in Andalusia.* Londres, Gower, 1984.

—— *Urbane though. Culture and class in an andalusian city.* London, Gower, 1985.

Córdoba Montoya, Pierre (y Jean-P. Étienvre): *La fiesta, la ceremonia, el rito.* Granada, Universidad de Granada / Casa de Velázquez, 1990.

Domínguez Ortiz, Antonio: «Introducción general», *Historia de Andalucía, I.* Barcelona, Cupsa-Planeta, 10-13, 1980.

Garrido Atienza, Miguel: *Antiguallas granadinas. Las fiestas del Corpus.* (Edición facsímil de 1889 con un estudio preliminar de José A. González Alcantud). Granada, Universidad de Granada, 1990.

Gilmore, David D.: *The people of the plain. Class and community in Lower Andalusia.* New York, Columbia University Press, 1980.

Gómez García, Pedro: *Religión popular y mesianismo. Análisis de cultura andaluza.* Granada, Universidad de Granada, 1991.

Gómez García, Pedro (coord.): *Fiestas y religión en la cultura popular andaluza.* Granada, Universidad de Granada, 1992.

—— *El curanderismo entre nosotros.* Granada, Universidad de Granada, 1997.

González Alcantud, José Antonio: *Canteros y caciques en la lucha por el mármol. Macael. Etnología e historia oral.* Almería, Instituto de Estudios Almerienses, 1990.

—— *Agresión y rito. Y otros ensayos de antropología andaluza.* Granada, Diputación Provincial, 1993.

Gran Enciclopedia de Andalucía. Sevilla, Promociones Culturales Andaluzas, 1979.

Gras, Christian: *Regiones y autonomías en Europa occidental desde 1918. Carácter étnico, regionalismo y subnacionalismo.* Granada, Instituto de Desarrollo Regional., 1979.

Infante, Blas: *El ideal andaluz*, 1915. Madrid, Tucar, 1976.

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

—— *La artesanía rural. Reflexiones sobre el cambio cultural.* Madrid, Editora Nacional, 1982.

—— *Andalucía, ¿tradición o cambio?* Sevilla, Algaida, 1988.

Luque Baena, Enrique: *Estudio antropológico-social de un pueblo del Sur*. Madrid, Tecnos, 1974.

—— *Del conocimiento antropológico*. Madrid, Siglo XXI / CIS, 1985.

—— *Antropología política. Ensayos críticos*. Barcelona, Ariel, 1996.

Mandly Robles, Antonio (y otros): *Costa del Sol. Retrato de unos colonizados*. Madrid, Campo Abierto, 1977.

Molina García, Pedro (y Danielle Povansal): *Campo de Níjar. Cortijeros y areneros*. Almería, Diputación Provincial, 1989.

—— *Etnología de Andalucía oriental*. Barcelona, Anthropos, 1991.

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

—— «Sobre 'lo andaluz' y la identidad andaluza», *Hacia una Andalucía libre*, Sevilla, Edicusa, 1980, págs. 212 y ss.

—— «Primer descubrimiento consciente de la identidad andaluza (1868-1890)», *Historia de Andalucía, VIII*. Barcelona, Cupsa-Planeta, 1981, págs. 233-251.

—— «La nueva búsqueda de la identidad (1910-1936)», *Historia de Andalucía, VIII*. Barcelona, Cupsa-Planeta, 1981, págs. 253-273.

—— «Hacia una generalización de la conciencia de identidad (1936-1981)», *Historia de Andalucía, VIII*. Barcelona, Cupsa-Planeta, 1981, págs. 275-298.

—— «Rechazo de la dependencia y afirmación de la identidad: las bases del nacionalismo andaluz», *I Jornadas de estudios socioeconómicos de las Comunidades Autónomas*, Sevilla, tomo III. 1981, 87 y ss.

—— *La semana santa de Sevilla. Conformación, mixtificación y significaciones*. Sevilla, Ayuntamiento, 1982.

—— *Cofradías y hermandades andaluzas*. Sevilla, Editoriales Andaluzas Unidas, 1985.

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

Ortega Gasset, José: «Teoría de Andalucía», *Obras completas*. Tomo VI. Madrid, Revista de Occidente, 1952, págs. 111 y ss. (Un anticipo de esta teoría había sido el artículo «Para un libro no escrito», *Obras completas*. Tomo III, 1927.

Pérez Casas, Ángel: *Estudio etnológico de los gitanos de Granada*. Resumen de tesis doctoral. Granada, Universidad de Granada, 1975.

—— *Gitanos andaluces*. París, Arthaud, 1979.

Pitt-Rivers, Julian A.: *Los hombres de la Sierra*. 1954. Barcelona, Grijalbo, 1971.

—— *Antropología del honor, o política de los sexos*. Barcelona, Crítica, 1977.

Riaza, Fernando: *Crítica de la identidad andaluza*. Granada, Instituto de Desarrollo Regional, 1982.

Rodríguez Becerra, Salvador: *Etnografía de la vivienda. El Aljarafe de Sevilla*. Sevilla, Universidad, 1973.

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

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

Demófilo. Revista de cultura tradicional de Andalucía, núm. 33/34 (2000)

LA CONTRADICCIÓN ENTRE IDENTIDAD CULTURAL E IDENTIFICACIÓN POLÍTICA

Ignasi TERRADAS I SABORIT
Universitat de Barcelona

Voy a partir de una conclusión, o casi de un corolario, que se da en bastantes autores que han tratado los fenómenos de identidad. Louis Assier-Andrieu lo ha expresado de la siguiente manera para la experiencia catalana : « Si existe una representación que parezca, en el caso catalán, dominar a todas las demás, es aquella que coloca a la cultura libre de toda sujeción... Existe una soberanía catalana capaz de oponer la autenticidad superior de cualquier elemento de su cultura a la agencia contingente de una sociedad política... La cultura se halla comprometida con una crítica dinámica a todo lo arbitrario y artificial, y reivindica un espacio propio para sus resonancias, el mismo que le asiste en su renovación» (Assier-Andrieu, 1997). Teniendo, pues, en cuenta este tipo de conclusiones, nos parece que se puede establecer, no sólo una oposición entre determinados medios políticos y algunos fenómenos culturales, sino que, más precisamente, podemos pensar en una contradicción entre identificación política e identidad cultural. Aclaremos primero estos términos.

* * *

El contexto que debe ayudarnos a comprender la relación contradictoria entre ambos términos, es, a su vez, una oposición que también puede ofrecer contradicciones. Nos referimos a la que se da entre la experiencia de vida de cada persona y la historia compleja de la sociedad en la que vive. Porque a menudo una reduce a la otra, y esto repercute de manera confusa, aunque activa, en los fenómenos de identidad.

No compartimos, pues, reduccionismos individualistas o colectivistas de los fenómenos de identidad, y tampoco reduccionismos esencialistas (absolutos ante cualquier contingencia), o relativistas (absolutamente contingentes). Nos interesan las identidades que pueden ser vividas, no los estigmas o entelequias, sean del tipo «identidades asesinas» o «cívicas».

¿Qué es la identidad cultural? Es aquel reconocimiento humano de la vida, que se caracteriza principalmente por atender a la memoria de lo vivido, a sus repercusiones afectivas, y a los sentimientos y derechos de arraigo y vinculación que dicha memoria solicita.

La identidad cultural nunca es netamente individual o colectiva. Se halla a medio camino de la memoria de las significaciones personales y de la memoria de los cronotopos

comunes. Se construye en el ir y venir entre ambas partes. Siempre posee arraigos y vinculaciones, sentimientos y derechos, pero no necesariamente unificados o fijados en un sólo lugar o en un modo de vida particular.

En cuanto a la expresión de la identidad cultural, siendo más o menos compartida, es casi siempre más implícita que explícita. Por esta razón, se podría pensar que la identidad cultural es cosa de sentimientos que pueden o no pueden comprenderse, y que arraigan en subjetividades y fenómenos de «psicología de masas». Pero , de hecho, así nos acercamos a la identificación política, la cual utiliza la identidad para identificar. Y este es un proceder ajeno a la identidad como algo vivido. Es su alienación: reducción y conversión abstracta de una memoria de vida en un signo de pertenencia o estigma político.

Por otra parte, la identidad cultural nunca es puramente individual –ya no sería ni identidad ni cultural– ni tampoco puramente sentimental. Al contrario, también conlleva razonamientos, voluntades explícitas, experiencias que se tienen por referentes sumamente objetivos, tratos formales y pautas morales.

Es precisamente esta doble naturaleza de la identidad cultural –que resulta ser así un fenómeno complejo de vida– la responsable de que la identidad se sienta herida, tanto cuando es reducida a «sentimiento patriótico», como cuando lo es a un «interés económico o político». Y gran parte del malestar de la gente en relación con la identidad procede precisamente de estos forzamientos contra su naturalidad.

Ciertamente, que hay gente que sólo ama sus intereses económicos o políticos, y gente que sólo se interesa por sus sentimientos. Entonces, evidentemente, no se crea ninguna identidad cultural. A lo sumo, algunos simulacros. Y aunque podamos hablar de identidades «de clase», « de élite», «de empresa», «de arte», etc., nos movemos en realidad en el terreno de las identificaciones para usar a las personas.

En nuestra sociedad, la identificación actúa de manera triunfalista, sometiendo y distorsionando la identidad. El discurso identificador, el poder del lenguaje del poder, es arrollador. Cada vez que la identidad cultural desea expresarse, resulta consumida y transformada por la identificación.

Hemos de ser conscientes de que el lenguaje de la identificación domina la Política, el Derecho, la Economía, la Antropología... Que es aceptado como correcto –sustituyendo simplemente unas identificaciones por otras– frente a los mismos Derechos Humanos. La paradoja más notable es cuando la identidad cultural, herida, se ve obligada a pedir socorro con el discurso de las identificaciones.

Más específicamente, la identificación aparece en el Derecho como la única forma de comprender (traducir) la identidad. Todo parece haber comenzado con el Derecho romano. Luego, se difunde al derecho civil, al administrativo, al penal, al constitucional... Es el trato humano según los censos de población, los registros civiles, los carnets de «identidad» (que sólo son de identificación) , la ficción jurídica «de identidad» entre

donador y heredero, las identificaciones registrales , las identificaciones procesales penales... La identificación legal no va más allá del ipsismo corporal de la persona y de sus signos de pertenencia administrativa o política. Sin embargo, a partir de la identificación legal se produce la identificación más poderosa de la identidad, moldeándola a su antojo. Y no hay que olvidar la enorme influencia de la legalidad de la identificación sobre la identidad que busca legitimarse.

La vida de la identidad cultural queda congelada y mutilada por las fijaciones de la identificación. Que quede claro que no estamos criticando la identificación per se (en cualquier ciencia, por ejemplo, sería un disparate), sino la consumación y destrucción de la identidad, como fenómeno de cultura humana, por la identificación.

Cuando una persona se presenta con su identidad cultural a una oficina de identificación, padece una alienación. La identificación política hiere o sublima –consume– la identidad vivida, pero no ayuda a realizarla como tal.

Cuanto más alienada resulte una identidad cultural, la identificación política la representará con más «derecho». Por este motivo, por ejemplo, la identidad étnica resulta más molesta para un gobierno que abusa de la identificación, que la «identidad» según una inclinación sexual, un negocio o una enfermedad. Simplemente porque, entre otras cosas, la identidad étnica desafía la identificación que reduce las personas a meros instrumentos productivos, mientras que las otras «identidades», o son inofensivas, o promueven dicha alienación.

La identificación es un acto clasificatorio realizado fuera del desarrollo de la vida. La identificación no comprende que la identidad se construye con recuerdos y esperanzas, y que es creativa.

Mediante el chantaje de tener que adquirir un derecho (ciudadanía, propiedad, escolaridad, trabajo...) la identidad cede a la identificación. Un derecho de incorporación sirve para des-corporificar una identidad.

Pero han existido culturas con respeto –admiración incluso– para con la identidad. Es el caso paradigmático de la identidad personal y cultural manifestada en el Kula del archipiélago Massim (Malinowski, 1922; Leach y Leach, 1983; Munn, 1986, Weiner, 1988 y 1992) Han existido encuentros –existen a nivel personal en todo el mundo– en los que la persona se hace valer con su identidad, no por su identificación.

Las prácticas de identificación paralizan la creatividad de la identidad. Así, torpemente, los gobiernos que abusan de la identificación, crean más estigmas estáticos que si respetaran la identidad, siempre dinámica, y a la búsqueda de complejidad. La identidad cambia tanto como la vida, que *es,* mientras que la identificación queda estancada.

En la mayoria de los países abusados de identificaciones, las identidades son desconocidas. La gente pierde el tiempo jugando –peligrosamente– con las identificaciones. Por ejemplo, las identidades culturales catalanas sufren sin cesar de los arrebatos

identificatorios en nombre de lo catalán o de lo español. La «cultura catalana», o la «española» para los catalanes, devienen así el caldo de cultivo de la identificación y la contra-identificación, algo que resulta, evidentemente, indisociable de la política, y sólo de la política (lo digo sin menosprecio de otras políticas). Algo, también, ajeno a la memoria que hace la identidad, extraño al fluir de la vida, lejano de la comunicación real –compleja– entre las personas...

En la actualidad, la lengua se ha convertido en un instrumento de identificación muy apreciado en las batallas políticas. Evidentemente que la identidad, en su necesidad expresiva, acude a la lengua como a la que más. La lengua, además, es la que muestra mejor la forma externa de la identidad cultural. Pero como objeto de identificación, la misma lengua puede volverse contra la identidad, puede convertirse en una caricatura de la identidad. Especialmente, esto sucede, cuando el uso de la lengua se halla sometido al juego de la identificación política.

En este sentido, la literatura, la que se erige en un poder de «amor y cultivo del lenguaje», produce una de las alienaciones más severas de la identidad y del propio arte de la literatura. Se convierte en un automatismo de identificación. Y se consume a sí misma, encerrada en simulacros formales, y en gestos y muecas que se transmiten con un mimetismo vacío. Entonces, el lenguaje no habla, sino que se copia.

La identificación se complace con la apariencia exterior de las cosas, incluído el lenguaje. Es lo que criticaba Falla al considerar el lenguaje del compositor en relación con la música tradicional andaluza: «...es necesario partir de las fuentes naturales vivas y utilizar las sonoridades y el ritmo en su sustancia, pero no por lo que aparentan al exterior. Para la música popular de Andalucía, por ejemplo, es necesario ir muy al fondo para no caricaturizarla». (1988 (1925),119). Lo mismo ocurre con la literatura: obsesionada con la identificación, se copia a sí misma como aval para ser identificada, y así pierde identidad. Es lo que se nota en Andalucía con los socorridos formularios literarios flamencos, taurinos, lorquianos, machadianos, etc. Como decía Falla, así sólo se contribuye a la caricaturización de Andalucía.

Lo mismo sucede en Cataluña, con sus correspondientes formularios literarios del intimismo burgués, de la «escatología popular», del cosmopolitismo sólo parisino o neoyorquino, de las «fórmulas a la Josep Pla», etc. Son identificaciones para inseguridades políticas, no son expresiones culturales con identidad.

El lenguaje de la identificación política ha perdido el uso de la palabra: sólo expresa la consigna para poder ser identificado. Es cuestión de afiliarse con una familia del poder, que siempre identifica. Así se establece un círculo vicioso: significarse en la identificación y adquirir el poder para identificar como «crítica literaria» y simultáneamente como «corrección democrática», «nacionalista», «cívica», etc.

Hablar catalán o castellano en el juego de la identificación política: crear la ficción de que la lengua es una ley. Sólo es una ley cuando identifica y clasifica con una fuerza legal, que ampara el Estado. Entonces se habla catalán o castellano, igual que se obe-

dece o desobedece a una ley. Esta es la situación que han creado los gobiernos de España y Cataluña (oposiciones incluídas). Nada que ver con la identidad que se crea con cultura, naturalmente.

La lengua como ley. He aquí el producto genuino de la identificación política. Hay que promulgarla o derogarla. Las élites literarias juegan con esa ficción legal y política, para adquirir un poder análogo al poder político. La identidad vivida resulta maniatada, consumada, en beneficio de la ley de la identificación. Los intelectuales juegan a políticos, y a veces se convierten en políticos de la identificación sagaz. Fradera (1999) nos cuenta cómo la literatura catalana de élite (lo mismo puede decirse de la española) ha creado la identificación patriótica como consigna de su valor social.

Hay pocas excepciones, siempre incomprendidas, como la de Jacint Verdaguer, cuya identificación patriótica le transportaba hacia identidades culturales «populares», demasiado vivas y humildes, para una sociedad que precisaba de héroes acordes con los ideales burgueses. La patria de los poetas y escritores catalanes se alejaba de un pueblo, para el que la patria ni tan sólo era una costumbre.

Un efecto concomitante a la preponderancia identificatoria en el uso de la lengua, es su burocratización. Es decir, que las burocracias (administrativas, empresariales, bancarias, ministeriales, universitarias, etc.), todas ellas contribuyen a establecer el objetivo identificatorio como preeminente en el uso del lenguaje. Así, al «hable en cristiano», hay que añadir el «hable en empresario», «en contribuyente», «en demócrata», «en nacionalista», etc.

El antropólogo no se encuentra con la identidad cultural de una manera tan explícita como con las consignas simples de la propaganda de identificación. Lo más frecuente es la separación de la identidad vivida y la identificación política. En las adhesiones nacionalistas se trata de aparentar la congruencia externa de ambos mundos (familia y nación, empresa y nación, iglesia y nación, nación y estado, etc.). Pero ello se realiza siempre a un nivel conceptual abstracto, o con algunas frases hechas del «carácter nacional». No surge un sentido al entrelazar estas abstracciones con la memoria de lo vivido, salvo en el caso de militantes políticos con una memoria de roles sin fisuras.

Uno de los choques más dramáticos entre la identificación política y la identidad cultural, es el ocurrido –en un proceso histórico de larga duración– entre el reconocimiento jurídico y político del arraigo y la vinculación, y su reconocimiento cultural. Es decir, básicamente, el derecho de propiedad enfrentado a las costumbres personales e intersubjetivas de arraigo y vinculación.

La identidad cultiva el paisaje como percepción y recuerdo de vida –esta es la consistencia del hecho cultural, el cultivo de la vida–. Mientras, la identificación trata de limitar las expansiones de la sociabilidad y de la memoria de lo vivido, porque su criterio está contenido en el registro de la propiedad. La memoria registral es ajena a la libertad de la vida y a sus recuerdos. El «registro» de la identidad no cabe en una propiedad, por grande que sea. Esa ilusión se propaga, como la de que una nación política satisface

también toda una vida con identidad. Eso es la publicidad del poder que sólo identifica.

Cuando el derecho de propiedad es la fuente y la prueba principal de un arraigo, estamos ante la alienación del arraigo vivido.

Aquí proponemos contrastar la poetización de la propiedad privada, con la queja poética del desarraigo que produce, precisamente, la propiedad privada.

Rosalía de Castro se nos revela extraordinariamente sensible a la alienación de la identidad, causada por la identificación civil de la propiedad en la Galicia del siglo XIX. Su queja se levanta con la de los emigrantes, que amando su tierra, la deben abandonar, por no haber alcanzado, con éxito económico, la propiedad privada.

Rosalía siente que la identificación según los «bienes raíces» hiere la identidad vivida. Que los arraigados por la posesión de bienes raíces, desarraigan a los arraigados en el amor a la tierra, a su pueblo, a sus costumbres...

Rosalía opone explicitamente los poderes de identificación a la fuerza de la identidad, la que se hace con tiempo y paisaje vividos, colectiva y personalmente. Para ella, el derecho según bienes raíces en Galicia ha significado una ofensa grosera al derecho a la identidad gallega. También lo ha sido la emigración de motivación capitalista: la búsqueda de fortuna en las colonias de ultramar, que Rosalía interpreta como una infidelidad al país. En definitiva, nos traza un emotivo paralelismo entre la codicia capitalista y el egoísmo propietario por un lado, y la infidelidad al país y el olvido del amor, por otro.

Ya en el primero de sus *Cantares gallegos* (1995) (1861), el cual apareció primero bajo el título «Adiós, que me voy», Rosalía manifestó la intensa contradicción entre el arraigo vivido y el arraigo según la posesión de bienes raíces, armándose entonces el arraigo como «cultura» del propietario.

El arraigo vivido nos habla de la tierra con una vinculación con muchos detalles del paisaje, sin dar cuenta de su condición privada o pública, registral o derrelicta. Nos habla del huerto y de las higueras que uno ha faenado pero sin informar acerca de su pertenencia según el Derecho. A la mitad del poema aparece el motivo de los adioses a estos lugares tan vividos y sentidos con tanta vinculación: «Mais son prob'e, (pobre) mal pecado, / a miña terra n'é miña, / qu'hastra lle dan de prestado/ a beira por que camiña/ ó que naceu desdichado». Y en la primera versión, Rosalía había añadido: «.../ mais canto esa terra cría/ todo...todo é dos señores» (1995: 198-9).

El pobre no tiene derecho al arraigo, el cual, sin embargo, existe para él con toda la fuerza de la identidad vivida. El poder de existir en el paisaje pertenece únicamente a los señores. Pero éstos no poseen la libertad para vivir con identidad en todo lo que hace el país: el aire, la tierra, el mar, las aguas, todo lo que crece o fluye libremente, y que más poesía despierta. Es la identidad gallega que se expresa con los diminutivos que Rosalía usa en su poesía, porque los escucha en el habla del pueblo (Freixeiro, 1996). Es la Galicia dos aires y airiños da miña terra, dos arboriños que prantei, das auguiñas

que ó vento enrisa, das beiriñas mansas, dos camiñinos antr'o millo, das campaniñas trimbadoras dá igrexiña dó lugar, dos campiños frolidos, da miña casiña, meu lar, das figueiriñas que prantey, da fontiña do cabañar, da mimosa gaitiña, das herbiñas do camposanto, da hortiña que tanto amei, das memoriñas cariñosas, da noitiña de San Xoán, d'orballiño fresco, da terriña que nos criou... (Freixeiro, 1996: 127...).

Esta identidad cultural gallega no puede amordazarse con la identificación según el derecho de propiedad.

Asimismo, Rosalía (1982: XXIV) se hace intérprete del sentir de los incomprendidos –sobre todo de las mujeres– en su amor a la tierra, que Rosalía no entiende desgajado de la propia fidelidad en el amor. Con una aplicación por igual del espíritu de nostalgia, la infidelidad al amor y la infidelidad al país se funden en una sola cosa.

Rosalía habla con un énfasis especial de la «viudas de los vivos», de las mujeres abandonadas con promesas de matrimonio o de retorno al hogar. La seducción del colonialismo y el despotismo propietario pierden a los hombres, y la nostalgia, la tristeza, permanece en las mujeres, como el intérprete más fiel de un paisaje tierno y húmedo.

Así, Rosalía expresa su identidad gallega, hecha de migajas de vida y de sentimientos de arraigo. Una identidad que también es la vivencia, en femenino, de todo un período histórico.

Rosalía esgrime su condición de mujer como virtud adicional de la poetisa para comprender a los incomprendidos. En ningún momento, esta «identidad de género» resulta incompatible con la «identidad étnica» gallega. Todo lo contrario, una sensibilidad acerca a la otra: «a miña natural disposición (que n'en valde son muller) á sentir como propias as penas alleas» (1982: XXV).

Es así como Rosalía se coloca del lado de quienes más sufren (¡sófrese tanto n'esta querida terra galega!). Quiere hacer comprender, en particular, el sufrimiento de las mujeres. Es el sufrimiento causado por hechos sociales. No es un sufrimiento subjetivo, singular en su originalidad. Señala dos grandes causas del sufrimiento social en Galicia, el «Rey» y la «emigración». Es decir, un Antiguo Régimen renovado y el colonialismo febril. Estas son las causas históricas : « A emigrazon y ó Rey arrebatanlles de contino, o amante, o hirman, o seu home, sosten d'a familia de cote numerosa, e asi, abandonadas, chorando ó seu desamparo, pasan a amarga vida antr'as incertidumbres d' a esperanza, á negrura d'a soidade y as angustias d'un-ha perene miseria» (1982: XXVII). La emigración atropella sin reparos: «os seus homes, vans'indo todos, uns por que ll'os levan, y outros por que o exempro, as necesidades, as veces un-ha cobiza (codicia), anque disculpabre, cega, fannos fuxir, d'o lar querido, d'aquela á quen amaron...» (1982: XXVII).

Rosalía había mantenido conversaciones con estas mujeres, «viudas de vivos y de muertos». Ellas le descubrieron los grandes sentimientos de la vinculación y el arraigo fieles. De hecho, Galicia, en aquel siglo XIX, como país y pueblo, cobra la cultura de la identidad a través de sus vidas.

Para Rosalía, el apego al país crece poco a poco, con la vida. No concibe un flechazo en el amor más fuerte y fiel. El propio país es amado con una frecuentación delicada. Los detalles, su percepción en diminutivo gallego, casi siempre recurrentes, no cansan, reconfortan. Su memoria no debe surgir involuntariamente, a la manera proustiana, sino que aflora muy conscientemente ante la desgracia histórica de la emigración.

La identidad que nos ofrece Rosalía dista de las identificaciones pintorescas a lo Valle-Inclán. No poetiza el caciquismo, aunque sea para caricaturizarlo en algún esperpento. Su identidad herida requiere otra expresión.

El lirismo de Rosalía se complace con los Bós amores (1982 (1880), 37), «Qu'estes son soyo os que duran/ N'esta vida de pasa¨xen». Sin inquietarse, crecen cotidianamente y con naturalidad, como las flores, que sin necesidad de transportarse, nos transportan.

Rosalía poetiza estos amores, que concibe por igual en sus afectos con las personas y con la tierra. No son estridencias románticas, sino leves murmullos, «que n'inda vir se sinten, nin se ve cand'entraren».

Para Rosalía, pertenecer a Galicia no es algo totalmente dado de antemano, a la manera herderiana, ni tampoco adquirido civicamente, a la manera renanniana. Es algo que hay que merecer y que se escoge amar. Es un trabajo con la tierra y con el pueblo, un cultivo incesante, ofrecido, recibido y compartido. Por esto es, propiamente, una identidad cultural.

Con todo, la identidad cultural gallega, por boca de Rosalía, se acerca a las tesis de Renan, por cuanto no puede manifestarse ni comprenderse fuera de la historia.

La identidad gallega de Rosalía se sintió gravemente herida, mientras escribía y publicaba sus *Follas novas*. Toda la esperanza revolucionaria de los años 50 y 60 sucumbía, abatida, por la represión y la corrupción. Desde entonces se iba afianzando una política propicia a las ilusiones de la bajeza, que deprimía a Rosalía. En Galicia significa el fortalecimiento de los privilegios de los señores, el servilismo burgués y el empobrecimiento. Galicia se convertirá en un país prototípico de la funesta alianza denunciada por Joaquín Costa, la de la oligarquía y el caciquismo. Sólo un Valle-Inclán conseguirá recrear estéticamente esta sociedad –escribiendo en español–, y así generará un producto específico, el esperpento, tragicomedia del efecto grotesco de cierta sociedad humana.

Mientras que, en Galicia, el propietarismo y la codicia capitalista son denunciados por Rosalía como enemigos de la identidad, en Cataluña, son festejados como identificadores de una nación. Gran parte de la «sensibilidad poética» catalana tomará las identificaciones de la Economía política capitalista como signos de una «identidad nacional». Esta identificación interesada, travestida de identidad cultural, producirá una caricatura grotesca, la cual será explotada por la identificación españolista («heroica y sin negocios»).

Siguiendo a las élites literarias catalanas –con excepciones notabilísimas como la de Jacint Verdaguer– de fines del siglo XIX y comienzos del XX, podría parecer que

Cataluña ha sido amada solamente por los propietarios y los empresarios, o por éstos, mucho más que por los demás (creencia renovada en la actualidad).

En Cataluña se ha producido una gran confusión entre el elogio de la propiedad y el del país vivido. Ninguna poetisa crítica ha alzado su voz, como Rosalía, contra esa confusión. Al contrario, los poetas catalanes han cantado el espíritu de la propiedad, una especie de canto hecho ante notario (a la Josep Pla), como símbolo excelente de una identidad para «todos» los catalanes. Con ello se ha construído la ideología del pairalisme (Cf. Llobera 1997).

Así, pues, una identificación jurídica, propia del derecho romano modernizado, ha resultado ser un valor máximo para exaltar estéticamente a Cataluña. El exclusivismo conservador ha animado la sensibilidad de innumerables escritores y poetas por encima de otras consideraciones. Fradera (1999) nos recuerda cómo entre los siglos XIX y XX, el regionalismo y el nacionalismo «catalanes» se oponen a la Política en su concepción democrática y de sufragio universal.

Joan Maragall, no obstante haber sido el poeta más sensible y crítico de la represión conservadora, también ha rendido un culto paradigmático al poder excluyente de la propiedad . Y ha versificado la propiedad privada de una casa, de la siguiente manera: «Alçant aquestes parets heu pres entre sos caires/ el que era abans de tots: l'espai, l'ambient, la llum;». Nada evoca mejor la apropiación privada de un espacio naturalmente público. Los elementos naturales, el paisaje libre, sufrirán el sometimiento al derecho de propiedad, como la represión de un nomadismo: « mai més lliure un aucell (pájaro) travessarà aquests aires/ ni una llar errabonda hi aixecarà (levantará) el seu fum (humo)». La identificación política propietaria deviene derecho, y único derecho de vida humana, de una vida encerrada en la propiedad, pero que será la acreedora de todas las demás vidas: «Ja és teu, amo, això. Sia! I per molts anys l'esposa/ hi regni coronada del riure d'un infant,/ i es tanqui aquesta porta deixant la pau inclosa,/ i s'obri com uns braços als tristos que hi vindran».(1960 (1910), 166).

Debido al enorme culto rendido al propietarismo y al capitalismo, el nacionalismo político «catalán» ha quedado mucho más alienado de la identidad cultural catalana que otros nacionalismos más tolerantes con los «no propietarios» y los «no capitalistas».

Los símbolos y las consignas de la identificación política consumen y destruyen la cultura vivida. Y si esta identificación política aliena la identidad cultural, consumiéndola, si el «no capitalista» y el «no propietario» quedan entonces menos *identificados,* cabría preguntarse si tiene sentido calificar de catalán o de español al nacionalista político que no conoce otra cosa que la identificación.

Para terminar, reflexionemos sobre un caso complejo de identidad cultural vivida, e identificación política sufrida. Albert Camus. Tal como se nos revela, especialmente, en *Le premier homme* (1994).

La historia de Argelia hizo que Camus se sintiera arrojado en medio de un pueblo *cercano y separado* (de ahora en adelante los subrayados son palabras de Camus). Ese

mismo pueblo, formaba parte de toda una identidad que Camus reputaba natural del país, pero que resultaba desgarrada por la identificación política. Esta era producida por lo que se ha venido a llamar una historia colonial.

La colonización produjo en Camus una identidad deforme, que se prolongó con varias resonancias a lo largo de su vida. Fué la identidad torturada por una identificación.

La identidad de un argelino, como Camus, era una especie de chantaje. No podía renunciar a su tiempo vivido y a su geografía afectiva. Pero la identificación de la Historia política convertía a esa identidad, casi en pura utopía. La historia no le proporcionaba otra identidad que la de unas identificaciones políticas muy simples: colonizadores y colonizados, extranjeros y autóctonos. Camus luchó contra estas identificaciones, y defendió una identidad humana y cultural –construida literariamente– hasta la desesperación. *El Extranjero* no pudo solicitar otro cómplice de su vida que el sol, puesto que la equidad, la justicia más verdadera que la Historia, faltaba.

La joven vida de Camus se había desarrollado frente al mundo. Y el mundo de las realidades políticas no tenía el poder de dar plenitud a esa vida. La victoria de los fines políticos lo impedía. Es por esto, que Camus siempre opuso al orgullo de vencer, el orgullo de vivir. De este modo aprendió y enseñó la cultura de la identidad vivida.

La estima que Camus (1959) concedió a las ruinas de Tipasa, le permitió celebrar un triunfo de la vida natural sobre la Historia política. Así, con la fuerza de las impresiones de la identidad vivida en intimidad con la naturaleza, Camus se oponía, una y otra vez, a las torturas de la identificación. Tipasa era la metáfora conmovedora de la cultura de la vida, capaz de sobreponerse al dolor que la historia infligía. La vegetación y la erosión se apoderaban de las piedras de la historia, y las modelaban, devolviéndolas a la verdadera vida. Así, se forjaba una oportunidad para la cultura de la identidad, y en lugares muy precisos, Tipasa, Djèmila, Oran...

Camus quería liberar a Argelia de la Historia política, de su impostura y maldición, para que pudiera ser un país inocente, «como aquel mar inmenso que se le mostraba cuando no era más que un niño» (1994: 257).

Pero Camus se veía identificado como culpable (como en *El Extranjero*), en un país que él vivía con una identidad inocente. Por causa de esta identificación histórica, la identidad de Camus, el argelino, se tornaría oscura y trágica. Una identidad que debería esconderse, que sólo podría vivirse como una noche interior (1994: 258 y s.). Ya que la identidad que vivía Camus era un crecimiento ilegítimo, pero dotado de toda la fuerza del nacimiento natural. Camus desafiaba las políticas de identificación, y prefería vivir con «unas raíces oscuras y entremezcladas» (1994: 258 y s.). Su identidad era, en realidad, clandestina.

No es por casualidad que la identidad que quiere liberarse de la identificación, busque refugiarse en la naturaleza. En Camus no es una evasión de lo social, es su reconocimiento en una vida más natural.

La reivindicación camusiana de un país en el que «la vida sería siempre salvaje y brillante» (1994: 261), nunca queda reducida a fórmula literaria, puesto que siempre se erige ante una política y una historia muy concretas y denunciadas.

La situación resulta muy difícil para Camus. La historia de la descolonización le pedirá otro imposible a la vida: desarraigarse. Se encontrará como aquel viticultor, que había arrancado todas las cepas junto con sus raíces, porque se le había dicho que había hecho mal en arraigarse en aquellos campos magrebíes. Camus guardará la anécdota en su memoria como ejemplo de mandato absurdo hecho a la vida, a la cultura de la vida (1994: 290). Pero la Historia política chantajea y convierte muchos arraigos en ilegitimidades, como los de los propietarios rurales gallegos o los de los colonizadores de Argelia. La identidad vivida queda finalmente sólo como una queja, por igual, ante la colonización, la descolonización, el desarrollo, la «sociedad civil», el nacionalismo, el mercado...

La contradicción entre las fuerzas de la identificación política, y las de la identidad de una cultura, propicia al desarrollo de la vida, se hizo más intolerable aún con ocasión de la Primera Guerra Mundial. Para Camus, esa guerra no fué otra cosa que una inmensa carnicería de «sucesivas oleadas de árabes y franceses» (1994: 70). Lo único que nacía de ella, «cada día, eran centenares de huérfanos... árabes y franceses» (1994: 70). Camus fué uno de ellos.

Albert Camus acusaba a «la guerra y a la pobreza» (1994: 67) por haber transformado la identidad de su padre en «un recuerdo impalpable, como las cenizas de un ala de mariposa quemada en el incendio de un bosque» (1994: 73, 314). Ese era el trágico resultado de la identificación realizada por la violencia del Estado de masas, la identificación del ser humano como carne de cañón. Camille Saint Saëns exclamaba una queja análoga contra esa guerra: «¿Quién descubrirá la verdad, quién resolverá el problema?. Quizás hubiera sido la obra de uno de estos jóvenes, cuyas vidas han sido segadas por esta guerra, como si de espigas maduras se tratara...» (1922: 140).

La Historia política hacía de Albert Camus un hijo ilegítimo en un país y un huérfano en otro. El tiempo histórico generaba un absurdo para la identidad que precisaba de tiempo y de historia vividas, no solamente sufridas. Camus se vió forzado a dirigir su esperanza hacia una descolonización –una deconstrucción– utópica de Argelia. Era la única forma de recuperar la lógica de la vida que la Historia política había hecho absurda. «Dadles la tierra como quien da lo sagrado a quienes son sagrados. Entonces, volveré a ser pobre, arrastrado hasta al peor exilio, en algún rincón perdido del mundo, entonces, sonreiré y moriré satisfecho, sabiendo que finalmente se han reunido bajo el sol que me vió nacer, la tierra que he amado tanto, y aquellos y aquella que he reverenciado» (1994: 320).

Pero el sacrificio de tantas identidades sólo ha servido para Argelia, como para tantos otros países, para la victoria de violentas identificaciones.

La violencia y expeditividad de las identificaciones no se conjugan nada bien con la amenidad y la duración, necesarias, para hacer vidas con identidad personal y colectiva.

Las políticas de identificación, por más sagaces y seductoras que sean, nunca podrán satisfacer la identidad. La camelarán, la enervarán, la destruirán, la caricaturizarán, pero no la harán vivir.

Bibliografía

Assier-Andrieu, L.: «Frontières, culture, nation. La Catalogne comme souveraineté culturelle». *Revue Européenne des Migrations Internationales,* 1997.

Camus, A.: *Noces, suivi de l'été.* Paris: Gallimard, 1959.

—— *Le premier homme.* París: Gallimard, 1994.

Castro, R.: *Follas Novas. Habana: La propaganda literaria.* (Rep. facs. R.A.G.), 1980 (1982).

Castro, R. de: *Cantares Gallegos.* Vigo: Galaxia, 1995 (1861).

Falla, M. de: *Escritos sobre música y músicos.* Madrid: Austral, 1988.

Fradera, J. Mª: «La "pàtria" com a objecte de literatura» (en prensa).

Freixeiro Mato, X. R.: *Os diminutivos en galego.* Vigo: A nosa terra, 1996-

Leach, J.W. y Leach, E.: *The Kula. New Perspectives on Massim Exchange.* Cambridge: Cambridge U.P., 1983.

Llobera, J. R.: «Aspects of Catalan Kinship, Identity, and Nationalism». *Journal of the Anthropological Society of Oxford.* Vol. XXVIII. Nº 3, 1997.

Malinowski, B.: *Argonautus of the Western Pacific.* Londres; Routledge & Kegan Paul, 1922.

Maragall, J.: «En una casa nova». *Obres Completes,* 1910. Barcelona: Selecta, 1960.

Munn, N.D.: *The Fame of Gawa.* Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

Saint Saëns, C.: *Divagations sérieuses.* París: Flammarion, 1922.

Weiner, A. B.: *The Trobianders of Papua New Guinea.* Orlando: Holt, Rinehart & Winston, 1988.

—— *Inalienable Possessions.* Berkeley: University of California Press, 1992.

Demófilo. Revista de cultura tradicional de Andalucía, núm. 33/34 (2000)

EL PODER DE LOS ALCALDES EN LOS PUEBLOS: UNA APROXIMACIÓN DESDE LA ANTROPOLOGÍA SOCIAL

Félix TALEGO VÁZQUEZ
Universidad de Sevilla
Grupo de Investigación GEISA

El artículo propone un acercamiento a la problemática actual de la política local andaluza, centrándose especialmente en los municipios rurales de economía agraria, en los que el problema del desempleo es estructural y tienen gran influencia sobre los mismos las ayudas estatales al desempleo (Empleo Comunitario, Subsidio de Desempleo) y las reformas posteriores al mismo, que no cambian lo fundamental. Se analizan los resortes de poder de las corporaciones municipales, particularmente de los alcaldes, acrecentados notablemente con la llegada periódica de fondos públicos para la realización de obras que mitiguen los efectos del desempleo. Se demuestra que el poder, el protagonismo y el prestigio subsecuente de las alcaldías es notablemente superior en la democracia que durante la dictadura, en la que los alcaldes eran poco más que inferiores jerárquicos de los gobernadores civiles. Lo significativo es que ese proceso ha tenido lugar sin que aumenten objetivamente las atribuciones formales de las corporaciones locales, sino la posibilidad de la discrecionalidad en la gestión de los recursos, especialmente de los recursos destinados al desempleo.

* * *

Para analizar las diversas redes de poder que confluyen en cualquier localidad, que pueden tener una base local o desbordar ampliamente los límites de ésta, es necesario conocer también el papel de los Ayuntamientos, lo cual podría ser tenido en principio como una afirmación aparentemente obvia y un propósito estéril, pero que no lo son tanto si partimos de la base de que la autonomía real de esta institución en el entramado institucional no es algo fácilmente deducible; además, los efectos de poder pueden ser de distinto signo y complejos y, en cualquier caso nada evidentes y no aprehensibles en las definiciones sencillas y al uso con que se contenta el ciudadano de la calle.

El conocimiento que se tiene de lo que sea un ayuntamiento, incluso por no pocos especialistas que se han ocupado del estudio del poder en ámbitos locales, es lo que puede llamarse con toda propiedad un conocimiento reificado, que no es en realidad sino un desconocimiento de aquello que se da por sabido y se pretende obvio. Es necesario interrogarse más detenidamente sobre los ayuntamientos, la posición que ocupan en el entramado gigantesco y complejo de las administraciones del Estado; el tipo de relaciones, formales e informales, que entabla con esas otras instancias administrativas y

políticas, las competencias de que goza; si tales competencias son propias y ejercidas con total autonomía o, por el contrario, son competencias cedidas por otras administraciones y gestionadas por los ayuntamientos conforme a unos criterios preestablecidos y rígidos que les vienen impuestos desde esas otras administraciones; tampoco sabemos muy bien de dónde proceden los dineros que manejan y qué margen de discrecionalidad pueden permitirse en su utilización.

Todas estas interrogantes nos remiten a una fundamental: ¿Puede considerarse a un Ayuntamiento o, más específicamente, a un Ayuntamiento de una ciudad pequeña, como una institución en sí misma o, por el contrario, debe considerársele simplemente como un escalón administrativo más de la estructura general del Estado, que sería, en tal caso, la institución que habría que considerar como tal? Esta disyuntiva puede ser formulada en otros términos para que se haga más inteligible: ¿Es correcto afirmar que los ayuntamientos comparten las competencias en lo que se refiere a la reglamentación de la vida de las gentes con el Estado o, más bien, hay que afirmar que es el Estado quien detenta el poder, que lo distribuye por los diversos organismos administrativos según un plan, fruto, en parte, de la tradición jurídica y, en parte, del trazado que se haga por los gobiernos estatales? Y, por último, si ninguno de los dos extremos son ciertos, es decir, si los ayuntamientos compaginan una cierta actividad burocrática preestablecida por las disposiciones generales del Estado con un margen de discrecionalidad significativo en el manejo de ciertos recursos, ¿hasta dónde, o en que esferas, actúa lo burocrático y hasta dónde la gestión y la negociación política con vistas a la elección arbitraria entre fines alternativos –que sería lo específicamente político– por parte de los cargos municipales?; ¿Hasta qué punto es trascendente que estén al frente de un Ayuntamiento unas u otras personas o partidos? ¿Son muy distintos los Ayuntamientos pequeños del régimen democrático a cómo lo eran en el régimen franquista? Por otra parte, necesario es reconocer que todo el poder que se ejerce sobre una localidad no emana del Ayuntamiento, sino que hay otras instancias administrativas con competencias muy específicas sobre los vecinos, y aún hay otras instancias de poder que inciden sobre la localidad y que actúan con independencia sustancial de las instancias burocráticas y políticas formales.

Este planteamiento inicial del problema del ejercicio de la autoridad en un ámbito territorial concreto, sin haber entrado en otras consideraciones, ya nos avisa del peligro del uso irreflexionado del concepto «poder local» para referirnos al conjunto de las relaciones de poder que inciden sobre un territorio específico. Muchos de estos análisis parecen sugerir que la localidad constituye una unidad en sí misma y que quienes en ella ejercen posiciones de poder lo hacen como si de mandarines o reyes de taifas se tratara. Los estudios de este tipo parecen dar la razón a la crítica a que se ve sometida, por generalización inadecuada, la antropología social en general, a la que suele acusarse de ser incapaz de abordar con la suficiente seriedad las problemáticas tal y como se concretan en el nivel microsocial, por encontrarse atrapada en un enfoque «localista», incapaz de explicar la posición que ocupa lo local en lo general, lo micro en lo macro. Ocurre esto en un tiempo, además, en que la interdependencia económica y la centra-

lización política son realidades definitorias fundamentales que inciden en los fenómenos más puntuales.

En definitiva, procuramos conocer los tipos de competencias –o los niveles competenciales, como gustan decir los políticos profesionales– de que gozan en el período democrático actual los ayuntamientos de los pequeños municipios andaluces, procurando resaltar los cambios habidos respecto al período político franquista y, sobre todo, para enmarcar las facultades políticas de esas corporaciones municipales en el entramado general de competencias del Estado. Buscamos, en último término, poder caracterizar de la forma más precisa posible el poder –ya sea potencial o efectivo– que pueden llegar a tener los equipos de gobierno municipal sobre unos y otros vecinos.

Existen ciertos riesgos metodológicos en los estudios locales o microsociológicos, por lo que quienes los realicemos hemos de ser conscientes de que, para que la labor tenga sentido y sea fructífera, una preocupación prioritaria debe ser, necesariamente, la de ubicar lo más certeramente posible lo local en lo global. Deben procurar desentrañarse las complejas relaciones entre vectores y dinámicas a nivel macro y procesos y elementos específicos a nivel micro. Más radicalmente aun, los estudios microsociológicos sólo tienen sentido si quien los emprende lo hace para responder a problemas generales sustantivos para las Ciencias Sociales. Nadie estará dispuesto hoy a defender que sus investigaciones no se inscriben justamente en esta lógica, pero nadie debería estar tan demasiado seguro de estar a salvo de que, al final, no termine «perdiéndose en la aldea». Se trata de tener presente la distinción metodológica que hiciera Geertz entre «estudiar la aldea» y «estudiar en la aldea» (Geertz, 1992: 32-34), que, en definitiva, no es sino una propuesta que se inscribe en la ya antigua corriente crítica respecto a los denominados «estudios de comunidad» (ver, entre otros, Moreno, 1972; y varios de los trabajos presentados por Jesús Contreras; Ignacio Terrades, Joan Frigolé e Isidoro Moreno en A. Jiménez (1975).

Estos planteamientos generales de orden metodológico deben tenerse en cuenta, sea cual sea la temática que se pretenda abordar, pues lo local no es un marco de análisis adecuado para ninguno de los subsistemas o niveles del sistema cultural (económico, social, político e ideológico-simbólico). Pero, quizás, la dificultad de conectar lo local con lo extralocal sea aún mayor cuando de lo que se trata es de estudiar aspectos políticos e identificatorios, porque determinadas construcciones simbólicas, o determinadas formas de ejercicio del poder, buscan, precisamente, resaltar y abultar, deformándolos, los límites locales, ocultando o minusvalorando la tremenda permeabilidad o inconsistencia de esos límites: por ejemplo, mientras que un agricultor no tiene por qué ocultar que los productos cultivados por él son consumidos a miles de kilómetros y por gentes desconocidas, o mientras que un empleado de banca no tiene tampoco interés en ocultar que obedece órdenes de personas que ni siquiera conocen el pueblo donde trabaja, un alcalde puede estar interesado en soslayar u ocultar que la libranza del dinero para la construcción de una barriada de viviendas fue decidida en otra instancia político-administrativa superior al ayuntamiento que regenta. Y qué duda cabe también que la mayoría

de las fiestas y acciones simbólicas que tienen pujanza en las diferentes localidades tienen por límites justamente los de la localidad y tienden, por ello, a reforzar la imagen de que «mi aldea es el ombligo del mundo». Todo ello puede arrastrar fácilmente al investigador a considerar que, en lo político y en lo identitario, el ámbito local tiene un carácter autónomo.

No está de más, por tanto, intentar una caracterización de los ayuntamientos de los municipios rurales como instancias administrativas y políticas, pues sólo la clarificación de sus facultades y adecuación a la trama político-administrativa general permitirá comprender después el papel de los alcaldes, su margen de discrecionalidad, la mayor o menor adecuación de la imagen que de las corporaciones municipales se tiene respecto a su función real, etc. Para conocer el proceder político de quienes detentan estos cargos, no basta con saber que los detentan, ni saber que pretenderían seguir detentándolos siempre, convencidos como están de que lo hacen mejor de lo que lo podrían hacer sus contrincantes y que lo hacen «por el bien común». Hay que saber qué resortes les está permitido manejar desde un Ayuntamiento y saber en qué sentido los manejan.

Responsabilidades exclusivas de las corporaciones locales

Las interrogantes fundamentales que se nos plantean son las siguientes:

a) Cometidos que quedan reservados a la gestión de los ayuntamientos en relación con los cometidos que quedan bajo competencia de otras administraciones; cual es la trascendencia política de los cometidos municipales respecto a los que no lo son.

b) Tan importante como conocer las competencias municipales es saber si tales competencias –o cuales de ellas– son hechas en los ayuntamientos como resultado de una delegación directa de facultades que corresponden en realidad a otras instancias, o si, por el contrario, los ayuntamientos disponen de autonomía para ejecutar tales competencias y pueden ejecutarlas conforme a los criterios que en su seno se establezcan.

c) Conviene saber, relacionado con la cuestión anterior, cual es la procedencia de los recursos financieros de que disponen este tipo de ayuntamientos, que son, como podrá comprenderse, el recurso fundamental con el que cuentan para incidir en la realidad: en qué proporción los fondos con que cuentan son recaudados por ellos mismos conforme a disposiciones tributarias planeadas desde dentro, y en qué proporción provienen de otras instancias exteriores dependientes del Estado. En este último caso, conviene tener presente, a su vez, si los fondos son entregados a los ayuntamientos y para que se disponga de ellos según lo que acuerde cada equipo de gobierno municipal, o si, por el contrario, se trata de dineros que han de ser necesariamente invertidos según criterios fijados por las administraciones que entregan los fondos.

Si podemos responder a estas interrogantes, estaremos en condiciones de comprender hasta dónde puede y hasta dónde no puede llegar el poder político de las personas que detentan los cargos municipales. Conviene comenzar por recordar algo que constituye uno de los elementos nucleares del ordenamiento jurídico del Estado español, como lo refleja la Constitución vigente en su artículo primero, cuando afirma que «La soberanía nacional reside en el pueblo español, del que emanan los poderes del Estado», o como lo recuerda la propia Ley de Bases de Régimen Local aprobada en 1985 en su artículo segundo (1).

Estos principios recogidos en las leyes significan, en lo sustancial, que el poder emana de una entidad abstracta como es «el pueblo español» (2) y es depositado en un organismo institucional como es el Estado español, lo que significa que ese poder que capitaliza el Estado incide sobre el territorio definido como español y sobre las gentes censadas como tales. Por tanto, y en virtud de una real o supuesta «voluntad popular», son las instituciones centrales del Estado las que tienen potestad (son las que efectivamente tienen el poder) para distribuir las competencias a través de las distintas administraciones, incluidas los ayuntamientos o «Entidades locales», como son llamadas. Los ayuntamientos son, por tanto, desde el punto de vista jurídico y del ordenamiento político, entidades que son llenadas de contenido según lo disponen las instancias superiores del Estado, pues son éstas las que determinarán sus competencias.

Es cierto que la propia Constitución y algunas otras leyes menores, como lo hace, por ejemplo, esta de Bases del Régimen Local en el mismo preámbulo, establecen lo que se llama «el principio de competencia», según el cual ninguna de las entidades político-administrativas (Municipios, Diputaciones, Comunidades autónomas, Administración central, etc.) está supeditada o depende en su desenvolvimiento de las demás, sino que, por el contrario, supuestamente, la relación entre ellas se fundamenta en la negociación. Es éste, ciertamente, un principio de teoría política con el que se quiere justificar un alejamiento de las rigideces jerárquicas del régimen dictatorial. Pero, antes bien, este principio no parece que sea mucho más que un supuesto teórico justificatorio, o que, si acaso, como luego veremos, deja algún grado mayor de maniobra para la negociación entre administraciones, sin que ello suponga romper con la dependencia interadministrativa y su conformación jerárquica. Desde luego, si lo que tomamos en consideración es la relación entre las Entidades municipales y las demás administraciones, que es lo que nos interesa, resulta evidente, por poco que profundicemos, que la relación de dependencia ha seguido existiendo con muy pocas variaciones, fundamentalmente porque los Ayuntamientos no cuentan con potestad legislativa sobre ninguna materia y tampoco gozan de autonomía financiera caso de que pretendan extender su acción más allá del cuidado de los servicios urbanos más estrictos.

Es por esto mismo que, en el preámbulo de la Ley vigente de 1985 sobre Entidades municipales, está supeditación de los ayuntamientos a los principios de ordenación general del Estado queda justificada por la existencia de un mercado nacional, por el avance tecnológico y por la relativización de las distancias que han provocado las

comunicaciones, presentando todos estos cambios como el producto de un desarrollo tecnológico poco menos que natural, cuando sabemos que la mayor o menor interrelación entre los territorios, la consolidación de los mercados «nacionales», etc., son el resultado, fundamentalmente, de un conjunto acumulativo de decisiones estatales y del bloque hegemónico de la burguesía, motivadas, entre otras razones, precisamente, para eliminar los «particularismos políticos» dentro de las fronteras. Pero sea por lo que fuere, el legislador constata la importancia de las relaciones humanas más allá de los límites municipales y concluye:

«La autonomía local no puede definirse de forma unidimensional desde el puro objetivismo localista o regionalista, sino que requiere ser situada en el marco del ordenamiento integral del Estado».

Se deduce de lo expuesto que no sería acertado considerar a los ayuntamientos como instituciones independientes o autónomas que retienen algunas competencias distintas a las del Estado y, mucho menos, que rivalizan con él por administrar la vida de los ciudadanos o súbditos, sino que, por el contrario, forman parte de esa institución política fundamental que es el Estado, como ente que capitaliza el poder de regular y administrar la vida de los ciudadanos definidos como españoles (3). Si esto es así, cabe esperar que las atribuciones de que gocen serán tales que, en cualquier caso, no puedan poner en peligro ni actuar contra el principio unificador del Estado. Serán, por tanto, atribuciones de carácter menor, útiles poco más que para regular algunas cuestiones menores de orden municipal y en un ámbito fundamentalmente administrativo. Así mismo, cabe suponer que en el orden tributario y financiero, los ayuntamientos serán competentes sólo en la recaudación de tributos menores y poco sustanciosos, reservándose otras instancias superiores del Estado (expresión que intenta evitarse en el lenguaje jurídico del régimen democrático) la recaudación de los tributos principales, de aquellos que permitirían una mayor autonomía financiera.

Veamos, por ejemplo, cuales son las atribuciones competenciales que quedan reservadas a los ayuntamientos menores de cinco mil habitantes, según quedan reflejadas en el artículo 26.1 de la Ley de Bases de Régimen local de 1985:

«Alumbrado público, cementerio, recogida de residuos, limpieza viaria, abastecimiento domiciliario de agua potable, alcantarillado, acceso a los núcleos de población, pavimentación de las vías públicas y control de alimentos y bebidas».

En el artículo 27, además, se dispone:

«1. La Administración del Estado, de las Comunidades Autónomas y otras Entidades locales podrán delegar en los municipios el ejercicio de competencias que afecten a sus intereses propios, siempre que con ello se mejore la eficacia de la gestión pública y se alcance una mayor participación ciudadana. La disposición o el acuerdo de delegación debe determinar el alcance, contenido, condiciones y duración de ésta, así como el control que se reserve la Administración delegante y los medios, personales, materiales y económicos que ésta transfiera.

2. En todo caso, la Administración delegante podrá, para dirigir y controlar el ejercicio de los servicios delegados, emanar instrucciones técnicas de carácter general y recabar, en cualquier momento, información sobre la gestión municipal...»

Por último, con el artículo 28 cierra la Ley las posibilidades competenciales de estos pequeños ayuntamientos:

«Los municipios pueden realizar actividades complementarias de las propias de otras Administraciones públicas y, en particular, las relativas a la educación, la cultura, la promoción de la mujer, la vivienda, la sanidad y la protección del medio ambiente.»

Lo primero que cabe destacar de estas disposiciones es que las competencias atribuidas como propias y específicas a estos ayuntamientos, con ser relevantes para los vecinos, no interfieren para nada en la regulación y el control de los asuntos de orden económico, social, judicial, educativo y cultural fundamentales en una sociedad compleja como la nuestra, en la que aspectos vitales para cada uno de nosotros dependen directamente de las actuaciones de las administraciones públicas. Un Ayuntamiento de estas características puede, según lo permite la Ley, limitarse a la gestión de estas restringidas competencias específicas y tendrá cumplido el cometido que le está encomendado en el ordenamiento jurídico. Sin embargo, y esto es muy interesante, puede ampliar la esfera de su actuación mediante acuerdos con otras administraciones, según lo dispone el artículo 27, o bien puede, voluntariamente, complementar la actuación de otras administraciones en materias tan importantes como educación, vivienda, sanidad, etc. Resulta, por tanto, que, aunque sus competencias específicas y obligatorias son poco sustanciales, por iniciativa y a voluntad de los mismos pueden emprender acciones extraordinarias y que lleguen mucho más allá de los servicios cotidianos que les están encomendados; o sea, que pueden mantener su actuación en el terreno de lo más discreto o, por el contrario, extenderla hasta ámbitos más importantes y muy notorios para los vecinos, de forma que su intervención adquiera una enorme trascendencia política en el municipio.

Pero, como podrá comprenderse, no sólo es importante conocer hasta dónde puede llegar un Ayuntamiento en sus actuaciones en el territorio municipal, sino que tan importante como eso es conocer los recursos con los que cuenta, ya que puede ocurrir que sus recursos sean tan limitados que den lugar a que, aunque la Ley lo permita, sean inabordables en la práctica muchas actuaciones por impedimentos de orden financiero. Sería arduo, e innecesario, hacer un repaso minucioso de cada uno de estos ingresos municipales tal y como quedan establecidos en la Ley 39/1988 (4), pues, además, la potencialidad fiscal de la mayoría de ellos es muy variable, dependiendo de las características de los municipios, de la extensión y riqueza de sus términos, del tipo de actividades que en ellos tengan lugar, etc. Para los objetivos que nos hemos propuesto, basta con que apreciemos algunos de los principios generales que rigen los procedimientos fiscales de los ayuntamientos.

El hecho políticamente más notorio es que las normas que regulan esta política fiscal son en extremo rígidas y les son dadas a los ayuntamientos por las instancias

superiores del Estado, según lo que disponen estas leyes que venimos comentando, de forma que a éstos sólo les queda su fiel cumplimiento. En cada uno de los tipos de ingresos posibles, el Estado dispone los márgenes estrictos, especialmente los que refieren al máximo imponible en cada tipo de tributo (véanse, por ejemplo, los artículos 24 y 31 de la citada Ley). Esta supeditación en el terreno financiero a la norma que les viene dada a los Ayuntamientos es, por ejemplo, muy evidente en lo que refiere a los impuestos municipales. Los impuestos municipales están relacionados en el artículo 60.1 de la Ley de 1988 (5): 1. a) Impuesto sobre bienes inmuebles; b) impuesto sobre actividades económicas; c) Impuesto sobre vehículos de tracción mecánica. 2. Asimismo, los Ayuntamientos podrán establecer y exigir el Impuesto sobre construcciones, Instalaciones y Obras y el Impuesto sobre el Incremento del Valor de los Terrenos de Naturaleza Urbana.

Estos impuestos constituyen en la mayoría de los municipios la vía de ingresos regulares más importantes, pero, precisamente, es en la gestión de los mismos donde de forma más concluyente actúa la predeterminación de la Ley, fijando, por ejemplo, los tipos de tarifas y los incrementos máximos posibles (art. 96); o la propia gestión, revisión y modificación de los catastros de bienes rústicos y urbanos, que queda bajo la competencia del Centro de Gestión Catastral y Cooperación Tributaria (art. 78), un organismo estatal independiente de los ayuntamientos. En general, se comprueba repasando la Ley que, con este tipo de tributos que van a parar a las arcas municipales, los Ayuntamientos difícilmente pueden, incluso, autofinanciar los servicios rutinarios y obligatorios que deben prestar y por los cuales reciben los diferentes tributos, de forma que es lo normal que, aun para este tipo de menesteres regulares, los Ayuntamientos tengan que recurrir a financiación exterior, para lo que disponen del Fondo Nacional de Cooperación Municipal, que es dotado por los Presupuestos Generales del Estado y que distribuye el dinero por todos los Ayuntamientos según unos criterios generales (número de habitantes, etc) decididos por los Ministerios de Economía y Hacienda y de Administración Territorial, previo informe de la Comisión Nacional de Administración Local. Estos ingresos permiten o, por lo menos, contribuyen grandemente a financiar los servicios rutinarios municipales, pero no permiten emprender otro tipo de acciones extraordinarias y voluntarias, que son aquellas que, como señalamos, posibilitarían cobrar mayor trascendencia política a los Ayuntamientos.

Se confirma, como ya presuponíamos en función de los principios políticos que residenciaban la soberanía y el monopolio legislativo en las instancias superiores del Estado (art. 1 de la Constitución y artículo 2 de la Ley de Bases de Régimen Local), que la autonomía efectiva de actuación de los Ayuntamientos es bastante limitada: con sus ingresos regulares, en la generalidad de los casos, alcanzan escasamente a cubrir las competencias específicas que les son encomendadas en la legislación. Aunque veremos ahora cómo con carácter extraordinario, puedan llegar muchos más fondos a los Ayuntamientos, permitiéndoles emprender esas actuaciones importantes (del tipo de las que se prometen como reclamo en las elecciones locales) que llaman la atención de los vecinos-votantes. No obstante, comprobaremos que no es irrelevante que las actuaciones que

tienen más calado político deban ser acometidas con fondos extraordinarios y procedentes de otras administraciones.

Bases para el ejercicio de la discrecionalidad política en la gestión municipal: hacia nuevas formas de clientelismo

A los Ayuntamientos llegan lo que se conoce como «subvenciones finalistas», es decir fondos concedidos por otras administraciones conforme a criterios decididos ad hoc o, al menos, no preestablecidos ni rígidos. Así lo dispone, aunque expresado en otros términos, el artículo 40.1 de la Ley 39/1988 (sustituye al art. 395 de la Ley 781/1986).

«Las subvenciones de toda índole que obtengan las entidades locales con destino a sus obras y servicios no podrán ser aplicadas a atenciones distintas de aquéllas para las que fueron otorgadas, salvo, en su caso, los sobrantes no reintegrables cuya utilización no estuviese prevista en la concesión.»

En estas «subvenciones finalistas» las condiciones de la concesión detallan los destinos en los que deben ser invertidos. Normalmente, estas subvenciones son el resultado de contactos y gestiones previas llevadas a cabo por los Alcaldes u otros miembros de los equipos de gobierno municipal con otras instancias administrativas (Diputaciones, Consejerías, Ministerios) en las que solicitan y argumentan (mediante entrega de informes, memorándumes, etc) la necesidad de subvenciones para éstos o aquéllos fines específicos del ámbito municipal. Su carácter discrecional y aleatorio hace que la consecución de las mismas para éstos o aquéllos Ayuntamientos dependa, claro está, de determinadas necesidades perentorias o carencias que pueda haber en unos y otros lugares, pero también, como no, de la habilidad negociadora y de las relaciones políticas más o menos favorables que pueda haber entre los representantes municipales y las personas que detenten los cargos políticos y/o burocráticos en los que se deciden las subvenciones.

En esta cuestión, tan importante para los Ayuntamientos en su nueva fase dentro del régimen democrático, los éxitos políticos que puedan obtener unos y otros representantes locales no dependen ya de las relaciones políticas puramente burocráticas o de cumplimiento de disposiciones preestablecidas, sino que, por el contrario, todo depende de las relaciones políticas que suelen ser llamadas diplomáticas o de negociación. Y efectivamente, los propios legisladores, tan obsesionados siempre por que todo quede comprendido y previsto en las leyes, para que nada escape al control y la predicción, han querido reflejar ya en el mismo preámbulo de la Ley de Bases de Régimen Local la importancia concedida en el nuevo ordenamiento institucional al principio negociador, que se corresponde, formalmente, con el «principio de competencia» entre Administraciones al que aludimos al principio. Según se dice, en el nuevo ordenamiento jurídico del régimen democrático, no hay relaciones de supeditación y jerárquicas entre unas y otras administraciones, sino relaciones «de competencia», que se resolverán, por tanto,

merced a contactos y negociaciones potestativas entre las administraciones. Esta «base negocial» es desarrollada en los artículos 55 a 62 de la citada Ley de Bases.

Este marco general de competencias y relaciones entre las corporaciones municipales y otras instancias de la Administración determina que los alcaldes se vean en la necesidad de acudir a esas otras instancias administrativas para conseguir los fondos necesarios con los que poder realizar obras y servicios extraordinarios en el municipio, tan importantes para llamar la atención de los vecinos y conservar el crédito político que les permitirá ser reelegidos. El elemento fundamental con el que cuentan en la negociación son, precisamente, el *apoyo electoral*. Ha de tenerse en cuenta que los Alcaldes y, en general, los equipos de gobierno municipal, en el marco político que instaura el régimen democrático, no son sólo cargos ordenados y autorizados por la Administración para el ejercicio de la autoridad que emana del Estado en determinadas esferas, como ocurría de hecho en el régimen franquista, (los Alcaldes eran elegidos directamente por los Gobernadores Civiles sin ningún concurso popular) sino que, por el hecho de ser elegidos por un porcentaje considerable de los vecinos, gozan de otra fuente de poder, de otra autoridad de naturaleza distinta a la que les viene dada desde el Estado: son representantes del pueblo, o, por lo menos, de un número considerable de los vecinos, que con su acción de votarlos manifiesta, en alguna medida, que confían en ellos para que dirijan la política municipal.

Este *apoyo popular* de que están investidos todos los Alcaldes puede ser considerado como un capital político emanado de un colectivo social y es distinto, por lo tanto, al capital político que viene dado a los Alcaldes por el desempeño del cargo. Se trata de una confianza, de un *apoyo* que puede ser muy variable e incierto, pero también bien sólido y estable, como se demuestra en múltiples casos. En general, rige una regla –no escrita– que permite a unos y otros establecer, con algún grado de garantía o, por lo menos con una garantía que la convención da por buena, hasta que punto ese *apoyo* es precario o sólido: el ejercicio mínimo de *apoyo* a un Alcalde o equipo municipal es el representado en la ceremonia de la votación cuando un porcentaje significativo (el que después será llamado, convencionalmente, *la mayoría*) de los votantes potenciales prefieren a un candidato sobre los otros. Este criterio mínimo de *apoyo* o representatividad es, paradójicamente, el que el Estado da por suficiente para investir al *candidato mayoritario* en el cargo.

Después de eso, y en función de las circunstancias políticas y el juego de intereses, se toman en consideración otros factores, entre los cuales, pueden destacarse los siguientes: la mayor o menor diferencia de votos obtenidos respecto a los siguientes candidatos; las ventajas diferenciales de candidatos del mismo partido en circunscripciones electorales de características similares. En este sentido, es muy valorado y se toma como prueba de *apoyo* sólido, de *tirón político solvente,* el que una persona o grupo de personas obtengan *abultadas mayorías* en comarcas donde sus compañeros de partido no *arrastran votos*. Otra circunstancia que acredita capital político solvente (carisma) es el número de veces en que un mismo candidato o grupo político ha sido

reelegido en el cargo. Finalmente, una prueba que se toma como demostración contundente de que el capital político del que goza el representante (persona o grupo) es poco menos que inquebrantable es aquélla en que logra movilizar mediante cualquier tipo de protesta (mientras más radical mejor) a un número considerable de las personas (mientras más mejor) de las potencialmente movilizables. Los representantes que capitalizan las movilizaciones obtienen como resultado de las mismas un plus de credibilidad política (Bourdieu, 1988: 158-172).

Son estos los principales criterios que, según las reglas del juego que establece el régimen democrático, son tomados como pruebas válidas para «medir» la solvencia política, tanto de partidos como de líderes. En el ámbito de la política municipal se comprueba con frecuencia que los votantes dan su apoyo más a determinadas personas que a determinadas siglas, pues no de otra manera puede explicarse el fenómeno, relativamente común, de los Alcaldes que ganan unas elecciones como miembros de la candidatura de algún partido y conservan el apoyo del mismo electorado en la siguiente consulta electoral, aun habiendo cambiado de siglas. Esta es, sin duda, una de las consecuencias que se derivan de un rasgo cultural muy extendido en Andalucía, especialmente en las capas populares, como es el fuerte antropocentrismo, caracterizado por I. Moreno (1986b: 270-278; 1993: 138-146) como «...la tendencia a ponerlo todo a escala humana, la evitación al máximo posible de las relaciones puramente funcionales o basadas exclusivamente en el desempeño de papeles sociales...el esfuerzo por convertir cualquier relación anónima en una relación personalizada» (1993: 138).

Precisamente, ese capital (*apoyo popular)*, medido convencionalmente según este tipo de criterios que brevemente hemos enumerado, es el resorte fundamental con que cuentan los Alcaldes para, ahora sí, negociar en los despachos provinciales, autonómicos o del Estado de las dos burocracias de que se componen nuestros regímenes democráticos, la de los partidos y la del Estado. Aquellos alcaldes que pueden demostrar que gozan de un apoyo sólido, que está más allá de las siglas, deben ser conscientes que ello les da una posición ventajosa respecto a sus propios homólogos de cara a la negociación. Si a ello se une que son Alcaldes en comarcas de gran interés político para los planteamientos generales del partido al que pertenecen, es lo más probable que estén en condiciones de recibir un trato de favor desde tales partidos y desde la misma Administración si sus partidos son los que la ocupan. Esto ocurre así porque si se sienten subvalorados o perjudicados, pueden amenazar con *irse con sus votos a otra parte* (a otro partido, a los independientes). Hay también, ciertamente, hábiles negociadores políticos, que merced a las relaciones personales que logran establecer y a la imagen de sí mismos que propagan en los círculos de su interés consiguen mantener una posición relativamente cómoda en las negociaciones.

Pero hay también otro tipo de relaciones entre Alcalde y cargos superiores que puede resultar ventajosa para los primeros: nos referimos a aquellas situaciones en que los Alcaldes pertenecen a otras formaciones políticas distintas a la mayoritaria en el gobierno y que pueden demostrar un apoyo sólido por parte de sus votantes, manifestable,

eventualmente, en acciones de protesta para apoyar determinadas demandas. Estos Alcaldes pueden mostrar una posición fuerte en las negociaciones por conseguir subvenciones, recursos, etc, puesto que, ante las negativas, les cabe siempre la amenaza de la movilización de sus votantes, con todo lo que ello supone de eco en la prensa y, en general, de desacreditación de la labor de gobierno del partido mayoritario. Este tipo de relación más beligerante que mantienen muchos alcaldes con las instancias superiores de la Administración puede reportarles importantes subvenciones finalistas para diversos destinos en sus pueblo, logros que ya quisieran para sí muchos Alcaldes pertenecientes al mismo partido en el gobierno que, por impericia negociadora, por pertenecer a comarcas donde se presupone que el partido gobernante tiene el voto garantizado, o por resultar ellos fácilmente sustituibles, no logran arrancar para sus pueblos, comparativamente, los mismos beneficios.

Los ayuntamientos se convierten en los principales patronos de los pueblos

Las inversiones que de forma extraordinaria llegan a los municipios pequeños pueden ser agrupadas en dos grandes apartados: por una parte, las subvenciones finalistas para su inversión en los más variados proyectos de obras o de servicios, como son, por ejemplo, la construcción o ampliación de colegios, centros de adultos y pago de profesores, piscinas municipales, polideportivos, parques, gabinetes de servicios sociales y pago de los técnicos apropiados, servicios médicos o educacionales complementarios, etc. Por otra parte, les concede subvenciones con destino a las obras del Plan de Empleo Rural (PER). En los Ayuntamientos andaluces y extremeños cuyas economías son fundamentalmente agrarias y cuyos vecinos padecen en alta proporción el desempleo agrícola, las subvenciones con destino al PER cobran una importancia económica y política fundamental. Antes del PER, y desde mitad de los años setenta hasta 1984, el lugar del PER lo ocupó el Empleo Comunitario, un sistema ideado también para «mitigar» (más bien habría que decir regular y controlar) los efectos del desempleo agrícola y de características parecidas al del PER. Algunas de las subvenciones que hemos agrupado en el apartado anterior, especialmente aquellas que implican labores de construcción, como las que provienen de las Diputaciones a través de los Planes de Obras y Servicios, pueden ser llevadas a cabo mediante el sistema de trabajo característico que rige en las obras del PER, al que ahora haremos referencia.

En este amplio abanico de actividades corresponde a los Ayuntamientos su gestión conforme a unas normas, pero en las que se les permite siempre una cierta discrecionalidad, que comienza por la decisión de pedirlas o no y puede llegar mucho más lejos. Suelen constituir en conjunto los argumentos centrales de los que se alimenta, en gran medida, la política electoral en los ámbitos municipales: unas y otras candidaturas a los gobiernos municipales rivalizan en sus programas y en sus mítines electorales por garantizar la consecución de estos o aquellos servicios, tales instalaciones deportivas, culturales, para la tercera edad, tantos millones para financiar el PER y adecentar con ello calles, plazas y jardines a la par que se «mitiga» el desempleo agrícola, etc.

Sin embargo, la importancia que adquieren las obras del Plan de Empleo Rural, como antes las del Empleo Comunitario, desborda ampliamente la trascendencia que puedan tener los demás fondos extraordinarios, por más cuantiosos que sean, por varias razones que brevemente vamos a exponer. Comenzaremos por hacer referencia al Empleo Comunitario, por haber sido la medida primera y la que, verdaderamente, supuso a lo largo de la década de los setenta y los primeros ochenta un cambio radical en el papel de los Ayuntamientos rurales en la vida política local andaluza.

El Empleo Comunitario entra en vigor con la Orden de 24 de septiembre de 1971, que viene a completar la ley 41/70 de 22 de diciembre de 1970 sobre Seguridad Social Agraria y al Decreto de 23 de julio de 1971. Hasta ese momento no existían prestaciones de ningún tipo para los desempleados del sector agrícola. La Ley, en esencia, determinaba «...la ocupación de trabajadores agrícolas en situaciones de paro para la realización de obras y servicios públicos, conforme a planes previamente establecidos, en una localidad o circunscripción territorial y mediante la concesión de ayudas económicas a dichos trabajadores» (Fernández-Cavada Labat, 1990; Palenzuela, 1990; Moreno 1988: 96-106; Talego, 1996). Los Ayuntamientos tenían una labor muy importante que realizar para la puesta en práctica del sistema, pues a ellos correspondía promover obras de «utilidad pública» que necesitasen la incorporación del mayor número posible de obreros sin cualificar y pocos materiales. Los trabajadores contratados para estas obras serían los obreros agrícolas desempleados, que percibirían por su trabajo una retribución equivalente al salario mínimo interprofesional.

La aplicación de la medida, prevista en principio como estacional, se fue haciendo cada vez más sistemática y extendiéndose a todo el medio rural andaluz, a lo que contribuyó sin duda la expansión de los sindicatos de clase jornaleros durante la segunda mitad de los años setenta (Palanzuela, 1992; Talego, 1996). La regularización del Empleo Comunitario trajo consigo, en lo que ahora nos interesa, que los Ayuntamientos se viesen comprometidos muy a fondo en la gestión de las subvenciones y en el trabajo que generaban: en los despachos de los Ayuntamientos se elaboraban los proyectos de obras a financiar mediante las Subvenciones del Empleo Comunitario, se negociaba con los proveedores de materiales de construcción y se elaboraban las listas de los parados agrícolas que debían trabajar en las obras, en solitario o de acuerdo con los sindicatos locales, dependiendo de la fuerza de éstos en cada localidad y de la adscripción partidista de cada gobierno municipal. La importancia que para los ayuntamientos con amplia proporción de desempleados agrícolas tuvo la gestión de estos recursos comenzamos a vislumbrarla cuando comprobamos que era la primera vez que manejaban un volumen tal de recursos económicos y, lo que es más importante, que tenían un papel tan protagónico en la creación de empleo (precario, pero empleo al fin y al cabo; necesario para las maltrechas economías domésticas jornaleras). Los Ayuntamientos, ya en tiempos del Empleo Comunitario (hasta 1984) pasaron a ser en muchos pueblos, gracias a esta medida, los principales empleadores y los principales demandantes de materiales y servicios relacionados con la construcción.

Es por eso mismo por lo que durante la segunda mitad de los años setenta se hicieran cada vez más frecuentes las manifestaciones y concentraciones masivas de los desempleados locales (la amplia mayoría de la población en muchos casos) a las puertas de los Ayuntamientos, demandando más fondos para el Empleo Comunitario o el mejor y más justo reparto del trabajo en las obras subvencionadas a través de esta medida (6), y se comprende también que cuando se celebraron las primeras elecciones según el ordenamiento del régimen democrático, en el año 1979, el cargo de Alcalde fuera considerado en todas partes como un objetivo político de primera importancia para cualquier grupo con aspiraciones políticas, puesto que los Alcaldes eran, ya en 1979, los primeros empleadores en la mayoría de los municipios agrarios andaluces. Desde todos los discursos de los grupos que se proclamaban «democráticos» se postulaba la importancia estratégica fundamental de conseguir el gobierno municipal «para poder democratizar la institución, ...llevar a cabo una gestión transparente y participativa del Empleo Comunitario, etc».

Efectivamente, el Estado había conseguido con el Empleo Comunitario «...desviar la lucha de clases evitando el enfrentamiento directo entre trabajadores y patronos, reconduciéndolo hacia una confrontación entre jornaleros y ayuntamientos o gobiernos civiles» (Moreno, 1988: 99-106). Y éste es un fenómeno que se consolida, en gran medida, con independencia de los objetivos que animaban la lucha de los jornaleros, pues en la práctica, cada vez fueron dependiendo más del Estado (a través de los Ayuntamientos) y menos de los terratenientes.

Finalmente, en 1984, el Gobierno del PSOE decidió sustituir el Empleo Comunitario por el Subsidio de Desempleo (7), decisión con la que pretendió, fundamentalmente, como hemos argumentado en nuestro trabajo (Talego, 1996), acabar con algunos «efectos perversos» que había favorecido la normativa que se sustituía, sobre todo en lo referente a la dinámica de movilizaciones casi permanente de parados que había provocado. Como el tiempo se ha encargado de demostrar, la nueva medida, que se ha revelado tremendamente eficaz, procuró cambiar lo necesario para que todo siguiera igual.

La normativa del Subsidio pone en marcha tres medidas que, de forma complementaria, buscan incidir sobre el colectivo de desempleados agrícolas: el Subsidio de Desempleo propiamente dicho, el Plan de Empleo Rural (PER) y el Programa de Formación Ocupacional Rural (FOR). En el primer caso se trata de prestaciones asistenciales; en el segundo de trabajo eventual retribuido y en el tercero de capacitación profesional, dirigido principalmente a la juventud rural. Nos interesa ahora sólo comentar algunas de las características que definen al PER, pues es en la gestión de esta medida donde tienen los Ayuntamientos un papel protagónico (8) y de mayor alcance para buena parte del vecindario: con este sistema el gobierno buscó, y lo ha conseguido, que los Ayuntamientos continuaran teniendo un papel muy importante en todo lo referente a la gestión del desempleo agrícola, pero, ahora, sin tener que soportar la presión constante y erosionadora que suponían las manifestaciones organizadas por los sindicatos con implantación en el campo.

Los objetivos formales que se propone el PER son dos: mejorar la infraestructura de los núcleos de población y del medio rural en general y favorecer la ocupación de los trabajadores agrícolas desempleados. Así por ejemplo, la Orden de 21 de febrero de 1985, que establece las bases de colaboración entre el Instituto Nacional de Empleo y las Corporaciones locales para la realización de obras y servicios por trabajadores desempleados dispone que «el porcentaje mínimo de trabajadores desempleados a ocupar en la realización de la obra o servicio sea del 75% en los casos de ejecución por administración directa y del 50% de las nuevas contrataciones en el caso de adjudicación a una empresa». Se dispone, así mismo, que las obras que disfrutarán de subvención serán seleccionadas conforme a una serie de criterios y los dos primeros son los siguientes: a) Los de interés general y social; b) Los que en su realización permitan y apoyen la creación permanente del mayor número de puestos de trabajo.

El Instituto Nacional de Empleo (INEM) es, según establece la legislación, el organismo encargado de seleccionar a los desempleados para trabajar en las obras del PER, pero la debilidad de su cobertura rural y, hemos de suponer nosotros, el interés de que los Ayuntamientos mantengan un papel importante en este terreno, ha hecho que, en la mayoría de los casos, sean los propios Ayuntamientos los que elaboren los listados de desempleados y elijan a los beneficiados con el PER, lista que luego es corroborada en la oficina del INEM. Esto da lugar a la posibilidad de elegir ajustadamente y conforme a los criterios primigenios a los desempleados, puesto que en los pueblos «todo el mundo se conoce». Pero, por lo mismo, deja abierta la posibilidad de que los Ayuntamientos introduzcan en la selección de los desempleados otros criterios además de los que establece la ley o, incluso, al margen y en sustitución de los que establece la ley.

Se comprueba, por tanto, como el PER es el trasunto reformado de lo que había sido el Empleo Comunitario. La diferencia fundamental del PER respecto a la medida anterior es que los trabajadores cobran lo que esté estipulado en el convenio de la construcción vigente y, sobre todo, que pasa a tener un carácter complementario con el S.D. Antes, «trabajar en las calles» (así se llama popularmente a ser empleado tanto en el Empleo Comunitario como ahora en el PER), era la única vía para acceder a las ayudas del Estado y ahora es una vía más, que no por ello deja de ser muy necesaria para los desempleados.

Con la perspectiva que permite contemplar estos fenómenos desde mitad de los años noventa, son fácilmente deducibles las consecuencias políticas más trascendentes que han traído consigo estas medidas de «ayuda al desempleo»: en primer lugar se constata el cambio sustancial que ha protagonizado el Estado en su intervención en las relaciones sociales y políticas en el campo. Su papel básico de apoyo a los intereses de la grandes capitalistas no se ha modificado, por supuesto (9), pero han variado las formas y los instrumentos. Tradicionalmente, su presencia fue poco significativa o marginal en todo lo que no fuera la actividad propiamente policial y penal, de represión de cualquier actividad que atentase o amenazase los intereses de la gran propiedad. Los jornaleros no han sabido tradicionalmente de la existencia del Estado sino es a través de su

corporificación en la Guardia Civil, los jueces y los alcaldes, que siempre estuvieron frente a ellos y al lado de la propiedad, teniendo para con ellos una relación que era, en lo fundamental, pseudopolicial. Aún hoy, cuando los jornaleros se refieren a *la autoridá*, con la que designan, indistintamente, al juez, al alcalde, y a los guardias, el concepto tiene innegables resonancias militares y represivas para ellos.

Es importante destacar, además, que esta intervención decidida del Estado en la problemática del agro andaluz y extremeño (enmarcable, aunque cicatera y miserablemente, en la filosofía política del «Estado del Bienestar») se ha llevado a cabo concediendo un papel muy importante a los Ayuntamientos: hemos visto como pasaban por las corporaciones municipales unos dineros que, aunque provenían de instancias superiores de la Administración, podían ser gestionados con un margen de maniobra suficiente como para dar cabida a la discrecionalidad, arma política necesaria para instaurar el mecanismo del favor y la deuda, y ello en actuaciones tan importante que en ellas se ven envueltos, quiéranlo o no, la totalidad de los trabajadores y parados agrícolas y de la construcción, es decir, la gran mayoría de la población (votantes) de los pueblos. Ello nos permite afirmar también que la importancia política del PER (antes Empleo Comunitario), por lo menos en el marco de la vida política municipal, desborda ampliamente, en la gran mayoría de los casos, la que pueda tener cualquier otro tipo de subvenciones finalistas que puedan llegar a los pueblos.

Puede comprenderse más justamente ahora en qué ha consistido la profunda transformación que ha experimentado desde los años de la *Transición* hasta nuestros días la política que emana de los Ayuntamientos pequeños y, en general, de los Ayuntamientos con una importante proporción de mano de obra agrícola en paro: la situación de partida, vigente durante los años del régimen franquista, se caracterizaba por llevar los ayuntamientos una vida anémica, preocupados poco más que del cobro de sus impuestos preceptivos y de atender a unas cuantas necesidades rutinarias de la vida local, para lo que sólo era necesario mantener una pequeña plantilla laboral; esta situación mortecina de los ayuntamientos del medio rural se correspondía en el ordenamiento político con el nombramiento discrecional por los gobernadores civiles de los alcaldes, quienes, por ello mismo, en general, entendían su función más como el desempeño de un cargo burocrático que como representantes o valedores de los intereses de los vecinos; una situación en la que, como podrá comprenderse, no había lo que hoy suele entenderse por «vida política local», pues incluso la actividad de la Falange era sólo testimonial al menos desde principios de los años sesenta (Payne, 1985: 231 y sig.) y los grupos antifranquistas no dejaron de ser marginales en estos pequeños pueblos hasta, prácticamente, comenzada la *Transición*.

Sin embargo, desde mitad de los años setenta se ha llegado a una situación, en la que todavía nos encontramos y que no ha cesado de profundizarse, en que los Ayuntamientos manejan con bastante discrecionalidad recursos vitales para el sostenimiento de la mayoría de las familias pobres, y fundamentales también para el mayor beneficio de empresas proveedoras y de la construcción y demás actividades de gestión

y servicios vinculadas al desarrollo de estas actividades. Estos nuevos ímpetus dados por el Estado a la vida política institucional de los municipios ha coincidido con la llegada a los Ayuntamientos de las elecciones que instaura el régimen democrático (las primeras elecciones municipales se celebraron en 1979), y cabe pensar que, probablemente, la confluencia de los dos fenómenos no se deba a la casualidad, sino que haya sido buscada, entre otras cosas, también como fórmula para asegurar que la vida política electoralista local no terminase siendo un fenómeno mortecino en el medio rural. En cualquier caso, sea cual sea la intencionalidad de los legisladores que han favorecido este «abultamiento» de la gestión municipal, está claro que uno de los efectos más notorios que ha provocado desde el punto de vista de la vida política electoral es que la elección de uno u otro Alcalde ha pasado a ser un asunto de suma trascendencia para todo el vecindario.

Y no debe pensarse que se deriven notorias diferencias en cuanto a las actuaciones políticas que unos u otros puedan emprender, pues ya hemos señalado lo restringido de las competencias reales con que son investidos, lo que se traduce en lo limitado de la posibilidad de diseñar políticas diferentes que reflejen diferentes posicionamientos político-ideológicos. La mayor relevancia que han alcanzado los alcaldes del medio rural en esta época se debe fundamentalmente a que la gestión de las subvenciones finalistas les permite mantener una considerable red de influencias, mediante la distribución más o menos arbitraria del trabajo, los recursos y los servicios. Hasta tal punto es así que en la mayor parte de los casos puede hablarse de extensas y sólidas redes clientelistas cuya cabeza son los alcaldes y miembros destacados del gobierno municipal, pero que pueden extenderse hasta englobar a extensas capas de los trabajadores del medio rural, especialmente a aquellos que más necesitan del empleo público generado a través del PER y otras obras de financiación pública, es decir, la abundante fuerza de trabajo simple que permanece en los pueblos.

Esta situación han favorecido que se acuñen en los medios de comunicación y tengan sobrado éxito expresiones como las de «*voto cautivo*», para referirse a los fuertes condicionamientos con que se encuentra esta población a la hora de ejercer el derecho al voto que el régimen democrático les garantiza. En un alarde de simplificación se ha afirmado con frecuencia que el éxito continuado del PSOE en el medio rural andaluz y extremeño se debía fundamentalmente a la existencia del «*voto cautivo*», cuando es lo cierto que deben ser introducidos otros muchos elementos de análisis, como, por ejemplo, las relaciones de clase en el medio rural y, en conexión con ello, las nociones tradicionales de «izquierda» y «derecha», que no toca aquí considerar. Pero qué duda cabe que la existencia de estas redes clientelistas condiciona fuertemente la vida política municipal de nuestros días, lo que tiene su reflejo, sin ir más lejos, en el hecho de que la mayoría de los grupos políticos competidores por el acceso a los ayuntamientos tengan entre uno de sus argumentos electorales centrales el sanear y hacer transparente, equitativa y justa la gestión municipal de los fondos públicos, para evitar así el «*enchufismo*» que se da por consolidado en las corporaciones municipales.

Sea como sea, si observamos la vida política municipal desde otro ángulo, para comprender la forma de articulación de estas instancias político-administrativas en el

engranaje político-administrativo general, es necesario convenir que la distribución de competencias y recursos entre administraciones garantiza la dependencia estructural de los ayuntamientos respecto a las administraciones centrales del Estado. Este carácter dependiente y supeditado de los ayuntamientos queda asegurado fundamentalmente por el hecho de que son estas administraciones centrales las que conceden las subvenciones y las que deciden los destinos que tendrán las mismas. La conclusión más destacable que cabe extraer es que el nuevo ordenamiento institucional democrático consigue, simultáneamente, compaginar dos objetivos políticos que parecen, en principio, contradictorios: por una parte, favorecer la arbitrariedad y la discrecionalidad en los Ayuntamientos para garantizar la necesaria trascendencia de las convocatorias electorales municipales, muy convenientes para, ya desde lo local, crear ámbitos propicios para la competencia entre partidos, juego necesario para la buena marcha del régimen democrático; por otra parte, dejar salvaguardado el principio fundamental de la centralización y la delegación política desde arriba abajo, algo necesario para la eficacia de cualquier Estado.

La práctica política de las nuevas instituciones favorece, pues, por un lado, el juego político en las corporaciones municipales, dejándoles hacer con las subvenciones que para los diversos fines llegan a los mismos y fundamentalmente a través de las que generan abundante trabajo público, como las del PER. Sin embargo, interpone determinados mecanismos para que esta discrecionalidad de la gestión municipal no llegue a tal extremo que ponga en peligro la necesaria dependencia y subordinación (evitar el mandarinato en las localidades). Esta dependencia opera porque la gestión económica municipal compagina la gestión por los municipios de abundantes recursos –sobre todo en relación a los exiguos recursos de los ayuntamientos franquistas– sin que por ello haya aumentado significativamente la autonomía financiera real de éstos, por haber sido debido el aumento presupuestario no a una mayor capacidad recaudatoria, sino al trasvase de fondos –subvenciones finalistas– desde las administraciones superiores.

Es también muy importante constatar que la necesidad de buscar estas subvenciones por los despachos superiores de la Administración favorece, para garantizarse los contactos e informaciones necesarios, la adscripción de los políticos locales a los partidos mayoritarios, lo que supone, en definitiva, otra forma de dependencia respecto a las instancias superiores de la Administración, siendo, como son los partidos, organizaciones burocráticas centralizadas (Michels, 1991; Weber, 1964; Offe, 1992).

Vemos, pues, como las nuevas políticas del período democrático han conseguido no sólo desviar el enfrentamiento de clase directo entre jornaleros y patronos que secularmente caracterizó al campo andaluz, sino que algunas de las mismas medidas interpuestas para tal fin (Empleo Comunitario y PER) han favorecido también la animación de la vida política de estas zonas rurales, como efecto de la trascendencia real que ha llegado a tener para las localidades el control y la gestión de tales medidas, en manos, fundamentalmente, de los alcaldes, y todo ello sin arriesgar el principio de la centralización y la subordinación de lo local a la organización estatal.

Notas

(1) En la actualidad los municipios se rigen por lo que dispone la Ley 7/1985, de 2 de abril, Reguladora de las Bases del Régimen Local (BOE núm. 80, de 3 de abril de 1985; c. de e. en BOE núm. 139, de 11 de junio de 1985) y por el Real Decreto legislativo 781/1986, de 18 de abril, por el que se aprueba el texto refundido de las disposiciones legales vigentes en materia de Régimen Local (BOE nums. 96 y 97, de 22 y 23 de abril). En lo que refiere a la normativa de las haciendas locales, el título VIII de la Ley 7/1985 queda derogado y reemplazado por la Ley 39/1988, de 28 de diciembre, Reguladora de las Haciendas Locales (BOE num. 313, de 30 de diciembre).

(2) No podemos entrar aquí a considerar la tremenda ambigüedad, la indefinición o incluso la vaciedad que de nuevo supone una expresión tan aparentemente diáfana y concluyente como parece ser la de «pueblo español», sobre todo porque en muchos estatutos de autonomía –que poseen también rango de Leyes Orgánicas– se afirma la existencia del «pueblo catalán», el «pueblo vasco», el «pueblo andaluz», etc. Ello no es obstáculo, sin embargo, para que la expresión tenga consecuencias aplastantes sobre la realidad a la que pretende definir, aunque no sea más que porque la institución que formula la supuesta definición tiene poder efectivo para imponer su facticidad y anular o, por lo menos, asentarse sobre otras posibles definiciones que puedan concebir las personas que caen dentro de las fronteras españolas.

(3) Muy lejos en la historia quedan los Concejos Municipales, que sobrevivieron en muchos lugares de Europa y de la península ibérica hasta los inicios de la Edad Moderna y que eran plenamente competentes para los más diversos e importantes ámbitos de la vida de sus vecinos, sin que, en rigor, pudiera hablarse en muchos casos de una dependencia o un sometimiento político efectivo de tales instituciones políticas, ni a las competencias de la monarquía ni a las de los señores feudales con atribuciones jurisdiccionales.

(4) La relación de ingresos que establece esta Ley viene a sustituir la que disponía el artículo 197.1 del Real Decreto legislativo 781/1986, de 18 de abril. Puede afirmarse que la nueva normativa respecto a esta anterior no supone cambios sustanciales en lo que refiere a los tipos de ingresos, puesto que supone sólo cambios en la denominación de algunos tributos o una forma distinta de agrupamiento de los mismos.

(5) Esta normativa sobre impuestos municipales viene a sustituir a la que disponía el Real Decreto Legislativo 781/1986 en su artículo 230. Al igual que ocurría con la relación de ingresos, en la relación de impuestos y en su reglamentación no hay cambios de fondo que supongan modificaciones sustanciales de las finanzas municipales.

(6) En nuestro trabajo ya citado (Talego, 1996) hemos explicado que las manifestaciones y las concentraciones como instrumentos principales de lucha del sector social jornalero andaluz son, en realidad algo nuevo en la historia de lucha antilatifundista que este sector ha protagonizado desde mediados del siglo XIX: «En los 12 años de vigencia del E.C., que no son tantos, el Estado (a través de los Ayuntamientos) ha logrado modificar la percepción que de él han tenido desde el siglo pasado los sectores populares del medio rural andaluz y extremeño; ya no sólo se presenta en los pueblos con su vertiente policial y represora, sino que llega con prestaciones para evitar a las familias los efectos más negativos del paro. Aunque haya sido cotidiana durante la segunda mitad de los años setenta y hasta mitad de los ochenta, la estampa de los jornaleros protestando en manifestación y exigiendo soluciones del Estado (a las puertas de los Ayuntamientos), o ampliación de los fondos destinados al desempleo, es una estampa nueva. A finales del siglo pasado y hasta el año 36 de éste, las ilusiones y los proyectos sobre el «reparto» o la «colectivización» se concibieron sin tener presente en muchos casos la realidad y la compleja estructura del Estado. El instrumento de presión principal fue la huelga, un instrumento dirigido contra los terratenientes, conscientes los jornaleros de que toda la producción agrícola sin sus brazos no era nada. Sin embargo, la huelga paso en estos años de E.C. a ser un instrumento de protesta muy secundario frente a la manifestación, que ha sido ahora el instrumento privilegiado, un instrumento que interpela directamente al Estado y que no afecta directamente a los terratenientes.

(7) El S.D. para trabajadores eventuales incluidos en el Régimen de la Seguridad Social se establece mediante el Real Decreto 3237/83 de 28 de diciembre (BOE de 31 de diciembre) y se desarrolla mediante la Orden Ministerial de 10 de enero de 1984 (BOE de 11 de enero).

(8) El Plan de Formación Ocupacional Rural exige también la implicación de los Ayuntamientos, que han de elaborar proyectos para solicitar que se lleven a cabo cursos en sus municipios y que tienen un margen de discrecionalidad amplio para elegir, tanto al profesorado, como a los alumnos que participarán en los cursos. Puede considerarse, no obstante, que la trascendencia que han tenido estos cursos ha sido más bien secundaria, si se la compara con la que supone el PER, pues la puesta en marcha de los cursos ha sido bastante coyuntural y ha afectado a un porcentaje muy inferior de parados al que se ven involucrados en las obras del PER. Con todo, puede considerarse que estos cursos, y otros que tienen incluso mayor coste económico e implican a más jóvenes (como las «Escuelas-taller», por ejemplo) son otros tantos recursos que las Administraciones Públicas delegan a las corporaciones municipales y que contribuyen a llenarlas de contenido político.

(9) Los terratenientes y los grandes propietarios en general permanecen más bien bastante al margen de toda la problemática del paro y de la gestión de los re-

cursos para gestionarlo, pues, incluso, suelen resistirse a la firma de peonadas fraudulentas. Ocurre esto porque el Estado ha decidido interponerse decididamente entre ellos y los desempleados, desviando, como hemos apuntado, el enfrentamiento de clase y logrando, en buena medida, que la tradicional lucha antilatifundista jornalera quede relegada a sectores cada vez más marginalizados del sindicalismo jornalero. Es importante tener presente lo que acabamos de señalar, pues con demasiada frecuencia se afirma que el Subsidio de Desempleo ha reproducido las condiciones para el resurgimiento del caciquismo patronal. Esto puede crear confusión, porque la realidad es que nunca antes los terratenientes han tenido menos protagonismo social y político en los pueblos que en los últimos años, precisamente desde que la administración decidió asumir los costes del desempleo agrícola. Lo que sí ha conseguido el Subsidio y su antecesor el Empleo Comunitario es hacer posible la reforma de las estructuras de las explotaciones y su mecanización para adecuarlas a los márgenes de productividad que demandan los nuevos mercados. Ello se ha llevado a cabo, paradójicamente, al tiempo que se reducía la conflictividad social en el campo, gracias al protagonismo creciente que en todo lo relacionado con el desempleo tiene el Estado.

Bibliografía

Bourdieu, P.: *Cosas dichas*, Gedisa, Buenos Aires, 1988a.

Foucault, M.: *Microfísica del poder*, Ediciones La Piqueta, Madrid, 1980.

Fernández-Cavada, J. L.: «Remuneraciones y prestaciones sociales de los asalariados agrarios», en *Agricultura y Sociedad*, n? 54, pp. 183-191, Madrid, MAPA, 1990.

Geertz, C.: *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 1992.

Jiménez, A.: *Primera reunión de antropólogos españoles*, Sevilla, 1975.

Michels, R.: *Los partidos políticos. Un estudio sociológico de las tendencias oligárquicas de la democracia moderna*, 2 Vols., 1991, Amorrortu editores, 1991.

Moreno, I. *Propiedad, clases sociales y hermandades en la Baja Andalucía. La estructura social de un pueblo dei Aljarafe*, Madrid, Siglo XXI, 1972.

Offe, C. *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*, Madrid, Editorial Sistema, 1992.

Palenzuela, P.: *Buscarse la vida. Estrategias de subsistencia de los jornaleros de Lebrija*, tesis doctoral, en prensa.

Palenzuela, P. y Hernández, J.: «Pluralidad económica, diversificación territorial, identidad y poder local en Monachil (Granada)», en *Revista de Estudios Regionales*, nº 34, pp. 107-132, 1992.

—— «Territorio, identidad y poder local en Monachil», en Martín, E. (Coord.): *Sistemas de identidades y su expresión en las sociedades locales*, Tenerife, Actas del VI Congreso de Antropología, pp. 133-142, 1993.

Payne, S.: *Falange. Historia del fascismo español*, Madrid, Ed. Sarpe, 1985.

Talego, F.: *Entre el trabajo y los subsidios del Estado: los jornaleros de Lebrija*, Sevilla, Hermandad de Los Santos, 1996.

—— *Cultura jornalera, «poder popular» y liderazgo mesiánico. Antropología política de Marinaleda*, Sevilla, Universidad de Sevilla y Fundación Blas Infante, 1996b.

Von Beyme, K.: *Los partidos políticos en las democracias occidentales*, Madrid, Ed. Siglo XXI, 1986.

Weber, M.: E*conomía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva,* 2 Vols., México, Fondo de Cultura Económica. 1964.

Demófilo. Revista de cultura tradicional de Andalucía, núm. 33/34 (2000)

DOS VERSIONES ANTAGÓNICAS DE UN PUEBLO ANDALUZ: DE JULIAN PITT-RIVERS A GINÉS SERRÁN PAGÁN (1)

Oriol PRUNÉS

La idea de España en Europa es y ha sido la de un país singular, excéntrico. Es el mito de la «excepcionalidad hispánica», que en su versión más exótica se ha nutrido de la idea romántica que Europa se ha hecho de Andalucía. La primera monografía antropológica, de finales de los cuarenta, sobre un pueblo andaluz –y español también– fue el libro clásico de Pitt-Rivers The people of the Sierra. *Unos treinta años después, Ginés Serrán Pagán, a partir de sus propias investigaciones tanto de campo como de archivo en Grazalema, llegó a la conclusión de que el pueblo descrito por Pittt-Rivers era una «fábula». Se propone aquí un contraste entre ambos relatos para poner de relieve hasta qué punto la antropología social británica también ha situado a Andalucía en el mito de la excepcionalidad hispánica.*

* * *

Los españoles somos hijos del tópico. A lo largo de todo el siglo XIX y lo que va del presente, que no es poco siglo el transcurrido hasta ahora como para no haber hecho mudanza en la costumbre, los españoles hemos sido tradicionalmente exaltados o menospreciados, a partes iguales, por nuestros convecinos europeos. O «leyenda negra» o «excepcionalidad hispánica», a cara y cruz. Tan pronto hemos encarnado los españoles, en el mito del guerrillero, a una suerte de buen salvaje arrojado y aguerrido -o Carmen, si así lo quieren, en su versión femenina-, como al fanático patán que ansía las cadenas del oscurantismo a la libertad. Esta última, por cierto, ha sido una visión muy francesa de lo español. Francia, el país de la revolución, el país de las libertades públicas y privadas, percibirá, sobre todo a raíz del asesinato de Lorca, «una España arcaica, fanática y brutal, enemiga de las ideas liberales», a decir de Aline Angoustures, historiadora francesa que en cambio ha procurado comprender la España contemporánea lejos de los clichés al uso a la vez que sitúa a nuestro país en un contexto histórico y político, el europeo, que es el suyo (Angoustures, 1995: 142-3). Pero esto ha sido tan así que, como nos recordara Juan Pablo Fusi al presentar *España: 1808-1996. El desafío de la modernidad,* todo un secretario de estado holandés se refirió a España «como el país descrito por Hemingway en *Muerte en la tarde* o el de *El Romancero Gitano*, de Lorca» (2). Esta declaración data nada menos que de 1986, cuando estábamos en puertas de ingresar en la Unión Europea. Es, una vez más, la tesis de la *excepcionalidad* española, de una

supuesta singularidad hispánica, tragedia y romanticismo, que nos habría hecho raros y excéntricos frente a la Europa «nórdica» (Fusi y Palafox, 1997: 11). Contra tirios y troyanos un puñado de antropólogos, sociólogos e historiadores españoles, como los ya mentados, se está encargando de poner las cosas en su sitio, esto es: de abocetar una imagen de España más conforme a la realidad de un país europeo no ya excepcional y raro, no ya mítico o legendario, sino "normal".

* * *

Ahora bien, cuando se trata de afrontar esa imagen estereotipada de España, se acaba yendo a parar, inesquivablemente, a Andalucía: a la Andalucía evidente, como la llamó el escritor Muñoz Molina. La Andalucía tópica, o evidente, ha sido de siempre impulso genesíaco de lo más vigoroso a la hora de nutrir el tópico de la excepcionalidad española en su versión digamos «exótica», pintoresca. Es asunto sobre el que no vale la pena alargarse por de sobras conocido.

Seguir, en fin, la génesis de tanto estereotipo, así como de sus fatales resabios, no es difícil; pronto se deja ver qué suerte tan particular –triste nos parece a algunos– ha corrido Andalucía en el imaginario europeo. En contrapartida, más complicado resulta desvelar cómo la antropología británica también ha contribuido, a su modo, a institucionalizar en medios académicos europeos y americanos esa imagen tópica de Andalucía. Con mayor sutileza, con mayor cerebración, por supuesto. En este caso, el tópico se enmascara, hasta se avalora, con la coartada de la ciencia social. Con todas las reservas que se quiera (3), es lo cierto que la antropología anglosajona ha elaborado a la postre una versión de los pueblos andaluces que venía a engrosar y perpetuar esas ideas estereotipadas de arcaísmo y de exotismo. Es curioso, cuando menos, que las primeras monografías sobre «villages» de las Islas Británicas, ya en fecha tan temprana como la década de los 30, se deban a británicos y aparezcan en los manuales de sociología rural como pioneras en la materia, por lo que concierne a Europa (4), mientras que el primer estudio de «comunidad» –término que empleo con no poca reticencia por los motivos que ya se verán– sobre un pueblo andaluz, y asimismo el primero en España, se debe a otro británico y se encuadra, no en la sociología, sino en la antropología social. La cuestión no es ociosa precisamente: antropología frente a sociología, o modernidad frente a primitivismo. Es lo que podríamos llamar *proceso de nativización* (5), particular sobre el que habrá que extenderse páginas adelante. Dicho de otro modo, los antropólogos británicos han investigado a menudo en nuestros pueblos, no en pie de igualdad e intentando comprender qué clase de europeos éramos, sino como si fuéramos andaluces y españoles otra clase de nativos. Por fortuna, la antropología española ha reaccionado, lleva algunos años reaccionando, aunque tal vez no con la suficente energía. Es la distancia que separa a Julian Pitt-Rivers, un antropólogo de la vieja generación y aún un clásico de la antropología del Mediterráneo para algunos, de Ginés Serrán Pagán, un antropólogo nativo más joven. Son dos versiones antropológicas de un mismo pueblo andaluz, Grazalema, por completo antagónicas. Me propongo contrastarlas con la idea de resaltar, a partir del relato histórico-etnográfico de Ginés Serrán y de las severas

objeciones que opone a Pitt-Rivers, cómo y hasta qué punto han sido sobre todo los andaluces víctimas de un intenso proceso de «nativización» por parte de la antropología anglosajona. A ese contraste entre ambos añadiré también alguna indagación más personal.

* * *

Julian Pitt-Rivers llegó a Andalucía desde Oxford a fines de la década de los cuarenta, como es sabido, para proceder a un estudio de "comunidad", según cuenta en el prólogo de *Grazalema: un pueblo de la sierra (The people of the Sierra)*, el libro tenido por clásico que se va a considerar en este artículo. En tal elección pesaron tanto razones estrictamente académicas, sobre las que ya nos extenderemos, como otras más íntimas. Seducido por uno de los mitos más perdurables del exotismo andaluz, se propuso estudiar los supuestos y exclusivos orígenes árabes de la cultura andaluza actual. El mismo, en los años precedentes, había vivido en Bagdad; su propia biografía le había puesto pues en el que él creía rumbo correcto (Pitt-Rivers, 1989: 239). Pronto descubrió que esa mítica «Araboandalucía», esa fantasía de relumbre oriental, no era más que una edulcorada postal de mala literatura de viajes que, por supuesto, nada que ver con la Andalucía contemporánea. Como ha deplorado Caro Baroja no pocas veces, el compulsivo interés de los antropólogos anglosajones por España, en particular por Andalucía, ha obedecido, entonces como ahora, a un empacho de romanticismo. Bien elocuente por cierto, tanto por lo que hace a ese romanticismo difuso que habitualmente ha inspirado España en los estudiosos foráneos como al directísimo influjo que ejerció Pitt-Rivers sobre él mismo, es el testimonio de Stanley Brandes, un antropólogo norteamericano: «Cuando leí *The people of the Sierra* por primera vez en el año 1961 era alumno de la Universidad de Chicago, un adolescente neoyorquino trasplantado al mediooeste. Probablemente lo que más me impresionó fue el romanticismo y, para mí, exotismo de los fenómenos descritos detalladamente por Pitt-Rivers tales como el vito, la sabia, los gitanos, y cuestiones de honor y vergüenza (...) Pitt-Rivers habla concretamente de una sola comunidad: Grazalema. Sin embargo, yo recuerdo haber tomado esa comunidad como una muestra de España (...) Creo que, en lo que respecta a esa opinión, yo no era diferente de la mayoría de mis compañeros universitarios que leyeron el libro». (Brandes, 1991: 234)

Otra razón de peso para instalarse en Andalucía, ya tendremos ocasión de analizarlo, fue su tantas veces declarado interés por el anarquismo agrarista. Antes de trasladarse al pueblo finalmente elegido, cuenta él mismo en el epílogo, pasó unos tres meses en Sevilla haciéndose una idea general del país y meditando acerca de cuál sería el área más idónea para llevar a cabo el trabajo de campo etnográfico. Allí, en Sevilla, conoció a Ramón Carande. Por sugerencia de este insigne historiador, Pitt-Rivers se encaminó a la serranía de Ronda, enclave anarquista antes de la Guerra Civil donde se habían producido numerosos levantamientos (Pitt-Rivers,1989: 243). Por último recaló en Grazalema. Aislamiento en la sierra, pequeña comunidad, igualitarismo, homogeneidad cultural, relaciones interpersonales «cara a cara», campesinado... Y, por supuesto, mucho

«honor» y su contrarréplica: mucha «vergüenza» (6). Eso es todo lo que un antropólogo, se supone, podía encontrar en un pueblo andaluz allá por los 40, de suerte tal que Grazalema venía a reunir con suficiencia todas y cada una de las características que habían de seducir a un antropólogo con un bagaje conceptual como el suyo. «El doctor Pitt-Rivers se propuso mostrar que los métodos y conceptos que con tanto éxito han sido empleados en estudios de sociedades primitivas, pueden igualmente aplicarse al estudio de la vida social de nuestra propia civilización», refiere Evans-Pritchard, su mentor en Oxford, en el prólogo a la primera edición inglesa de 1954 (Pitt-Rivers, 1989: 22). Los métodos, sin ningún género de dudas; los conceptos ya son otro asunto. Luego, si el método empleado en Africa, América u Oceanía, vale decir en todo el ancho mundo extraoccidental, podía igualmente aplicarse a cualquier *village* inglés cercano a Oxford, ya que era un método útil «para el estudio de nuestra propia civilización», ¿por qué emprender viaje tan azaroso a la por aquel entonces lejana Andalucía? A esta paradoja, que lo es sólo en apariencia, tendremos que volver después. Por ahora baste con un recordatorio: aunque no quiero entrar para nada en la cuestión de la identidad de la antropología –un asunto grave y urgente (7), desde luego–, sí conviene no olvidar qué idea se tenía de la antropología social a un lado y al otro del Atlántico por las fechas en que Pitt-Rivers se forma y viaja a Andalucía. Para el británico Radcliffe-Brown, uno de las padres de la tradición académica del propio Pitt-Rivers, la antropología era una rama de la sociología general especializada en los pueblos primitivos; para los antropólogos norteamericanos, lo mismo, si acaso con la pequeña diferencia de que a los primitivos habría que sumar aquí ciertas comunidades campesinas de subsistencia en Latinoamérica. De esta suerte, ¿la elección del lugar, Andalucía, y el objeto de estudio, un pueblo serrano, no venían ya predeterminados de algún modo por la propia intención, esto es, llevar a cabo un estudio *antropológico*?

Sin embargo, tanto o más relevantes que esta suerte de razones, lo fueron otras de índole académica: por un lado, la crisis del funcionalismo, en exceso viciado de lo que se ha dado en llamar «presente etnográfico»; por otro, la agudísima crisis del objeto clásico de la antropología más clásica desde Malinowski: la sociedad primitiva, campo intensamente hollado por los antropólogos británicos gracias a la densa red colonial que la corona había extendido por medio mundo, estaba dejando de ser primitiva. El colonialismo europeo, así como los inmediatos procesos de descolonización que iba a acarrear el fin de la Segunda Guerra Mundial, estaban metiendo de cabeza a esas sociedades en la «civilización». El primitivo estaba ingresando, él también, en la aldea global; y, con su paulatina desaparición, empieza la aguda agonía de la disciplina hasta hoy (8).

Pues bien, es precisamente en este ambiente de crisis de la antropología social donde debe situarse la investigación de Pitt-Rivers en Grazalema. El propio Evans-Pritchard había advertido que si la antropología era, como se pretendía, la ciencia de la sociedad humana, entonces debía ser apta para el estudio de cualquier grupo humano, incluyendo por supuesto a la sociedad civilizada; pero no seguir, como hasta entonces, a guisa de sociología exclusiva de salvajes o primitivos (Evans-Pritchard, 1982: 119-122). Era una proposición luminosa y sugerente: antropología igual a una teoría de la sociedad. Ahora,

personalmente siempre he visto gato encerrado en esto. ¿Una teoría de *toda* la sociedad humana, sin distinciones? Bien. Entonces, ¿por qué tantas monografías se inclinaron tanto y tan exclusivamente, en aquellos años y los posteriores, por el estudio de las sociedades campesinas? En contra, se argüirá que era una cuestión de método, puesto que el método seguido en el estudio de los primitivos –es decir, la observación participante– era idóneo para estudiar, en Europa, comunidades como las campesinas que, al igual que las primitivas, formaban un todo homogéneo, culturalmente uniforme, con fuertes vínculos de vecindad. Así se definía la comunidad rural; se la definía y se la define. En realidad, lo que se venía a afirmar, no siempre tácitamente, es que nuestros pueblos y los poblados primitivos presentaban rasgos muy similares. Así, de una deficiente sociología de lo primitivo –el primitivo suele aparecer en la antropología británica de esa época, se ha dicho alguna vez, a manera de autómata dominado por la costumbre–, habíamos pasado a una no menos deficiente sociología del campesinado. Los antropólogos europeos habían descubierto en casa a sus propios primitivos. Por eso, con no menos razón que lucidez Howard Newby pudo afirmar con respecto a la sociología rural, aunque igualmente valdría para la antropología social, lo que sigue: «Dado que en la convencional visión sociológica de la comunidad rural basada en el consenso la 'clase' y la 'comunidad' se consideran antagónicas, no es sorprendente que el 'fenómeno de la distribución del poder' en los pueblos rurales se haya investigado en términos de status y no de clase. La plausibilidad de este enfoque de la comunidad rural se ha mantenido tanto tiempo debido en parte a la fuerza de la tradición cultural sobre el idilio rural, pero también porque hasta que las revoluciones de base campesina de los años 60 no desafiaron este punto de vista parecían existir escasas manifestaciones públicas de conflicto o rebelión por parte de la población rural en comparación con la tradición revolucionaria más antigua de las masas urbanas (9). El mito del idilio rural, por tanto, pudo alimentarse a sí mismo. Como consecuencia, sabemos muy poco acerca de los cambios en la composición de *clase* de la sociedad rural de los países capitalistas avanzados» (Nebwy y Sevilla-Guzmán, 1983: 106) Aunque también Luque Baena, por estos predios, ha desvelado la cuestión en toda su crudeza al denunciar que, en realidad, la antropología había traspasado miméticamente a la descripción de las sociedades complejas los conceptos empleados antes para describir a la sociedad primitiva. (Luque Baena, 1991: 76-77)

Así pues, la proposición mentada de Evans-Pritchard seguía intacta. No sólo no era la antropología una teoría de la sociedad –sin más– sino que encima seguía absorta en exotismos. Como siempre. El campesinado venía a ser ahora lo raro y lo lejano –o mundo del estatus–, frente a la ciudad –o imperio de las clases–, de donde provenía el antropólogo, igual que antes lo había sido, lo iba a seguir siendo todavía, el primitivo. El campesinado, por cierto, otra categoría sociológica que se ha convertido en un auténtico cajón de sastre. Era y es, a fin de cuentas, la vieja alabanza de la vida rústica sólo que con aires de modernidad y cientifismo –el «idilio rural» de Newby, abreviando–. Tanto, que alguien del oficio, español por más señas, ha llegado a afirmar que la comunidad

rural –la «little community» de Redfield en este caso– se ofrece como el campo que mejor satisface la inicial vocación de todo antropólogo (Gómez Tabanera, 1975: 193-195)

* * *

Al fin y a la postre, ¿a qué vino Pitt-Rivers a España, a Andalucía? Si se trababa de mostrar la validez de la antropología en tanto que disciplina capaz de explicar los mecanismos de cualquier sociedad humana, primitiva o no, ¿por qué entonces, insisto, venir a Andalucía? Si por lo demás se quería confirmar, para comunidades, grupos o pueblos «civilizados», la plena validez de la observación participante, es decir, de ese método de trabajo que tanto ha singularizado a la antropología social, sobre todo a la británica (10), ¿entonces no habría resultado todo eso más plausible, hasta más verosímil incluso, si hubiera permanecido cerca de Oxford, como deslicé páginas atrás? No, Pitt-Rivers no fue a Grazalema a demostrar que la antropología era competente en la investigación de sociedades europeas. Lastrado por el mito de la excepcionalidad española, en su versión de lo que podría calificarse de «exotismo arcaico», Pitt-Rivers vino a buscar a Andalucía cierta clase de pueblo rural que, tal y como lo describe él, se parece sospechosamente a una comunidad tribal y primitiva.

Así, la Grazalema de fines de los cuarenta, que rondaba los dos mil habitantes, presentaría en su vertiente política una clara "unidad moral"; lo cual le lleva a afirmar que «el pueblo es una comunidad altamente centralizada tanto estructural como emocionalmente» (Pitt-Rivers, 1989:64). Esto se debe, entre otros motivos, a que el pueblo se encuentra aislado: «Atendiendo ahora a las pautas de las relaciones entre los pueblos lo que sorprende no es la tensión que existe entre ellos, sino la ausencia de técnicas de cooperación. No hay institución organizada alguna que desempeñe el papel de superar las fronteras de los términos. Ni el principio de exogamia, ni la liga de cricket, ni el sistema *kula* proporcionan una trama por la que las relaciones entre pueblos se puedan organizar» (Pitt-Rivers, 1989: 65). Dejemos al margen lo del *cricket* y más aún lo del principio de exogamia y eso del kula, símiles del todo desafortunados por lo imposible de los términos de contraste; aunque, a mi modo ver, la misma elección de semejantes símiles o referentes delata una intención más que evidente.

Más relevancia tiene, me parece, la afirmación de que no existía una trama de relaciones comarcales. Pitt-Rivers no miró a Grazalema de una forma limpia y desprejuiciada, porque, de haber mirado sin apriorismos los mecanismos sociales de este pueblo serrano, pronto se habría interrogado, por ejemplo, acerca de las ferias de ganado y mercados locales en traza de eficaces redes de interacción comarcal. Cuántos tratos, cuánto intercambio social, cuántos encuentros y reencuentros ha habido en nuestros mercados y ferias. Eso es lo propio de nuestro mundo europeo, por lo menos por estas latitudes. Pero que no existieran «técnicas de cooperación» entre Grazalema y los demás pueblos de la comarca, no ha de sorprender, siempre que no las haya habido por esos años, claro es. Recordemos otra vez que estamos en los cuarenta y en España. Aquí es donde captamos, tal vez, uno de los puntos más débiles de su estudio. Porque, si bien pretende

describir a fondo las que entiende son conflictivas relaciones entre el pueblo –visto como unidad natural y concreta– y el estado –visto, por el contrario, como algo abstracto y ajeno a aquél–, lo cierto es que, a pesar de eso, Pitt-Rivers no considera ni por un momento el muy específico carácter de ese estado, que no es otro que el estado autocrático franquista: un estado autárquico en todos los aspectos. Este vacío parece grave. Por ahora, cabe preguntarse, ¿habría tolerado el estado franquista, sobre todo a fines de los cuarenta, alguna forma de cooperativismo agrario entre los pueblos de la sierra de Ronda? Ni en Ronda ni en parte alguna.

Esta forma de enfocar los estudios de los pueblos andaluces y españoles, por desdicha, no fue exclusiva de Pitt-Rivers (11), si bien él dictó las pautas del guión con su monografía. A menudo los antropólogos foráneos han confundido el sociocentrismo de nuestros pueblos con una especie de prístino e inmemorial aislamiento. Por lo demás, el acusado cantonalismo que periódicamente ha ido aflorando en los pueblos españoles a lo largo del siglo XIX y parte del XX, ya con carácter espontáneo contra Napoleón, ya como versión local del federalismo, ya a modo de comunidad anarquista, o bien como amalgama de ambas particularmente en Andalucía (Fusi y Palafox, 1998: 82), hay que interpretarlo, creo, en absoluto como una particularidad singular –¿étnica?– sino como un crónico y estrepitoso fracaso del estado central. Para no alargarnos, repliegue de la comunidad sobre sí misma e igualitarismo moral de sus miembros son, para Pitt-Rivers, dos rasgos fuertes, definitorios, de la «identidad» de Grazalema (Pitt-Rivers, 1989: 39-49; 50-67). Asimismo, ¿no eran éstos dos rasgos consustanciales a la sociedad primitiva tal y como ésta había sido descrita por los etnógrafos? Así las cosas, afirma que en Grazalema no hay clases sociales. «Siempre y cuando el pueblo se divide, lo hace sólo siguiendo las líneas de la diferenciación de sexo y edad» (Pitt-Rivers, 1989: 106) Sí, pueden contarse señoritos, un somatén fundado en tiempos de Primo de Rivera, algún que otro rico, un casino, señoras y señoritas, una sección de Acción Católica, representantes locales de la Falange... El casino, por cierto, «es un club de unos ciento veinte miembros [en un pueblo, recordemos, de unos dos mil habitantes], es decir, todos, *salvo jornaleros, pequeños arrendatarios y obreros industriales* (subrayado mío), incluyendo sin embargo a algún que otro veraneante habitual» (Pitt-Rivers, 1989: 159). Pero todo eso no vulnera ese igualitarismo presente, según él, por todas partes; porque, dice, esas gentes –lo que llamaríamos la elite local– no pertenecen al pueblo ya que no forman comunidad: representan al estado. Así, lanza una afirmación desconcertante en principio, aunque muy a tenor con toda la teoría que subyace a su concepto de comunidad, y que lo delata definitivamente: «Entre los autores sociológicos se suele emplear el concepto 'clase social' para clasificar a los miembros de una sociedad. Es un método que parece adecuado tratándose del mundo anglosajón» (Pitt-Rivers, 1989: 68-69). Por más que nos esforzáramos, no lograríamos entender de ninguna de las maneras por qué en el mundo anglosajón sí resulta útil el concepto «clase social» y fuera de él no. No logro entenderlo, insisto, a no ser que me lo explique como un prejuicio. Pues, ¿qué fue la Guerra Civil española tanto en pueblos como en ciudades, sólo unos años antes de la estancia de Pitt-Rivers en Grazalema, sino un agudo y estrepitoso conflicto interclasista de una

sociedad violentamente dualizada? Dicho sea de paso, es éste un punto de vista asumido después sin más, plenamente, por la Antropología del Mediterráneo. De tal suerte que Davis ha podido afirmar: «... no parece probable que la política de ninguna comunidad [mediterránea] haya estado nunca completamente organizada en términos de clase» (Davis, 1983: 131)

* * *

Se cierra así el círculo de lo que denominé al principio proceso de *nativización*. Que en Grazalema había diferenciación social, o nítida segmentación en clases sociales, es algo que pudo demostrar perfectamente Ginés Serrán Pagán, uno de los detractores más conspicuos del libro de Pitt-Rivers, como pronto tendremos ocasión de ver.

A todo esto, en mi sentir, toda descripción que pretenda explicar cumplida y satisfactoriamente la sociedad local debe también ponderar hasta qué punto caciques y señoritos, o patronos a secas, han actuado como tales precisamente en su pueblo, en contraste con las clases campesinas y asalariadas. No son en modo alguno ajenos a sus pueblos de origen, o extraños satélites del estado, como pretendía Pitt-Rivers. Fuera de su pueblo el cacique o el señorito, como hasta el indiano retornado de las américas, no son nadie, sociológicamente hablando. Otra cosa es que esta clase dominante local de los pueblos andaluces aprovechara, en su favor, los privilegios del estado franquista. Lo cual, claro es, no significa en absoluto que ellos no fueran de su pueblo: que no estuviera en su «naturaleza» (12) ser de su pueblo. Eran de su pueblo, en definitiva, porque entraban en relación dialéctica con ese amplio grupo, harto amorfo, de jornaleros, pequeños labradores y asalariados fabriles. Sin embargo, Pitt-Rivers no captó la profunda dualidad social y el conflicto interclasista en Grazalema, obcecado como estaba con un igualitarismo –todo lo «moral» que se quiera– que acaso podría encontrarse en otro tipo de sociedad pero desde luego no en un pueblo, aunque del Sur, perfectamente europeo.

Creo yo que al error de haber nativizado a Grazalema –error fundado en un prejuicio: el mito de la «excepcionalidad hispánica»–, cabría sumar otro error, si bien ahora de carácter conceptual, a su monografía. Es el que surge del mismo concepto de comunidad en el sentido que comúnmente se le da al vocablo en marchamos como «estudios de comunidad». Ni es pertinente acusar las deudas que el autor contrajo con Tönnies, a través de MacIver, pues él mismo las reconoce francamente (Pitt-Rivers, 1989: 32); ni tampoco es el momento de embarcarse ahora –otra vez– en una disgresión ontológica sobre la «comunidad»; ni siquiera sobre la conveniencia o utilidad a estas alturas de los llamados estudios de comunidad (13). Simplemente quiero invitar a una breve disquisición filológica, más bien que semántica, sobre un término que los antropólogos, así como los sociólogos rurales, han usado y todavía usan con prodigalidad, sin entrar en las fuertes y continuadas controversias que el término ha suscitado (Newby y Sevilla-Guzmán, 1983: 98).

¿Nos hemos percatado los antropólogos españoles de que, al manejar el término «comunidad», estamos empleando un oneroso calco semántico? Sorprende por eso que

el término haya dado tantos tumbos durante una porción de años por las monografías escritas en español; aunque, a decir verdad, en la jerga de ciertos antropólogos españoles puede rastrearse más de un anglicismo espurio, doblemente injustificado porque entorpece la recta comprensión de su discurso. La definición del inglés común a partir de la cual la sociología rural norteamericana especializó el tecnicismo «community» es, si no me confundo, ésta: «Community is all the people who *live* (subrayado mío) in a particular area or place» (*Collins Cobuild English Language Dictionary*). Pues bien, si se contrasta con las acepciones que para «comunidad» ofrece el diccionario de la Academia en su última edición, 1992, pronto salta a la vista que una «community», empleado el término en el sentido habitual de sociólogos rurales y antropólogos, no es una «comunidad». A mi modo de ver, sólo «community» admitiría ser traducido como «comunidad» cuando este último término quiera designar, en español, algo muy genérico y vago (14). Un «conjunto de personas de un lugar, región o país» –acaso la definición que más se aproxime a la «community» del inglés por lo «de un lugar»– es, lisa y llanamente, un *pueblo*, tal y como viene definido en su acepción tercera del diccionario de la Academia. Esta confusión lingüística, me temo, habría de tener hondas repercusiones. No es éste el momento de trazar la genealogía del término «community» –aunque es tarea estimulante que tal vez valga la pena acometer– tal y como lo modelaron los sociólogos rurales norteamericanos ya desde principios de siglo. Baste con señalar que «community» retuvo mucho de ciertos valores jeffersonianos, tales como el espíritu de comunidad y de democracia local, que al parecer se dieron antaño y de algún modo se conservan en cierta clase de pueblo rural norteamericano (Newby y Sevilla-Guzmán, 1983: 26; Homans, 1971: 352-385). Más tarde, como a mitad de siglo –describiendo ahora una vasta pero necesaria elipsis temporal–, llegó Redfield con su «little community», concepto elaborado a partir de su experiencia sobre el terreno en México, como se sabe. El término no retenía ya esos valores jeffersionanos, si bien acentuaba un rasgo similar a la «community» de los sociólogos rurales: la fuerte cohesión grupal de los habitantes de una localidad pequeña. Así pues, al trasladar servilmente el término al español, topamos de bruces con un serio galimatías tautológico: «community» conserva en inglés un alto grado de neutralidad, por lo menos en la lengua común; pero llamar «comunidad» a un *pueblo*, en español, es sobrecargar a este último término con adherencias semánticas que en principio no posee. Si un antropólogo español aterriza en un pueblo para proceder a un «estudio de comunidad», ¿qué va a buscar sino lo cohesivo, lo grupal, lo identificativo, es decir, lo que le dicta la propia lengua: «comunidad»?

Si en lugar de eso nos hubiéramos aprestado a un «estudio de pueblo", habríamos podido eludir un grave error conceptual que parece originarse en un lamentable lapsus lingüístico, o por lo menos en parte. Pueblos en España los hay de muchos tamaños, tipologías e idiosincracias; y muchos de éstos, desde luego, no se pueden describir en términos de «comunidad» en vista de la diversificación social y la disparidad de intereses interclasistas que en ellos se aprecia así en la actualidad como igualmente a lo largo de su historia. Por todo eso sería mejor decir en esos casos, tal vez, que un pueblo es una *sociedad* local que en contadas ocasiones, sea mediante ritos en algún momento

del año, sea en momentos de crisis, «finge» impregnarse de un marcado sentido de la comunidad, manifiesto incluso en el sociocentrismo. Quizá este proceder sea hasta universal, no lo sé. Pero una cosa es cierta: las sociedades han de «religarse» de algún modo, a riesgo de quebrar si no. Nuestros pueblos no son una excepción.

Según yo lo entiendo, Pitt-Rivers quiso ver una «community», en un sentido redfildiano, cuando en realidad tenía ante sí una sociedad local, un pueblo. Todo conspiraba para que así fuera: desde su propia orientación teórica, que primaba a los estatus sobre las clases –véase el párrafo de Newby consignado más atrás–, hasta la elección del objeto, un pueblo del Sur, que se presumía arcaico y exótico, integrado y cohesionado «moralmente». Las cosas, sin embargo, eran muy de otro modo y bastante más complejas.

* * *

En un artículo de 1980, Ginés Serrán Pagán arremete con contundencia, con acidez incluso, contra el libro de Pitt-Rivers; había transcurrido de una fecha a la otra algo menos de treinta años. Mientras tanto, habían proliferado los «estudios de comunidad» en España, en gran parte debidos a antropólogos anglosajones, y la obra del antropólogo inglés no había perdido vigencia .

«La fábula de Alcalá (15) y la realidad histórica de Grazalema. Replantemaiento del primer estudio de Antropología social en España», así se titula el artículo de Serrán. Basta echar una ojeada superficial al título para percatarse de inmediato de que hay beligerancia –aunque fundamentada, eso sí–. En primer lugar, moteja al libro de *fábula*, esto es, de mito y de invención, frente a lo que ha sido la realidad *histórica* de Grazalema; y luego replanteamiento, es decir, revisión global y a fondo. De modo que, al acarar la versión del uno con la del otro, el regusto final que a uno le queda es que nos encontramos ante dos pueblos por completo distintos, siendo como es en cambio el mismo pueblo siempre. Quizá se objetará, a eso, que un mismo pueblo puede haber cambiado en el transcurso de treinta años. Y no poco. Objeción plausible, por supuesto. En el epílogo a la edición española de 1989, afirma el mismo Pitt-Rivers que Grazalema, en ese momento, poco se parece ya al pueblo que él conoció a fines de los cuarenta (Pitt-Rivers, 1989: 256). Sin embargo, la crítica de Ginés Serrán resistiría con facilidad semejante objeción porque, a través de la reconstrucción histórica, lo que quiere demostrar al cabo es esto: que Grazalema se había ya transformado en profundidad en poco menos de un siglo, desde mediados del XIX a la Guerra Civil. Gracias a ese buceo en el pasado –una reconstrucción abundante en datos incontrovertibles y objetivos–, Serrán echa por tierra esa idea casi retrógrada y por demás simplista de que los pueblos no muy grandes están inmersos en el inmovilismo, en el estatismo, en la ausencia de una nítida dinámica social. El peso de su crítica a Pitt-Rivers se sustenta, precisamente, en la atinada afirmación de que éste no pudo describir con propiedad la estructura social de Grazalema: no pudo, en definitiva, viene a decir, porque toda estructura social jamás deja de ser un producto histórico así se la enfoque desde el presente. Aspecto crucial nunca atentido por Pitt-Rivers en su monografía (16).

Otros antropólogos andaluces, además de Ginés Serrán, han advertido las distorsiones que alberga el libro de Pitt-Rivers (17). Pero lo he elegido a él, en calidad de antropólogo local que se revuelve contra esa «nativización», por dos motivos singulares. En primer lugar, se trata de una revisión global, única según creo, de todo el texto de Pitt-Rivers, que no sólo de aspectos parciales. Además, él también estuvo allí, en Grazalema. Pocas veces se suele llevar a cabo investigación etnográfica en localidades investigadas previamente por otro u otros antropólogos, razón por la cual no nos es dado contrastar la veracidad de ciertas afirmaciones y aun hipótesis. No es éste el caso, antes al contrario. Entre 1974 y 1979, Ginés Serrán estuvo investigando en Grazalema: pocos años después por tanto de publicada la segunda edición inglesa, en 1971, de la monografía de Pitt-Rivers, que sustancialmente seguía siendo idéntica a la de 1954. Conque caeremos rápidamente en la cuenta, si contrastamos fechas, de que Serrán pudo entrevistar a grazalemeños que habían sido a su vez informantes de Pitt-Rivers. «Muchos grazalemeños», avisa, «ayudaron en la investigación, algunos de ellos viejos anarquistas. En Grazalema leyeron y corrigieron mi manuscrito. Lo que escribo es verídico» (Serrán Pagán, 1980: 82). Así pues, me resulta difícil esquivar una sospecha acuciante: si, como me parece, los mismos informantes tuvieron que relatar a ambos sucesos y vivencias similares, ¿cómo es posible que Pitt-Rivers silenciara aspectos tan relevantes y tan evidentes algunos para la configuración social de este pueblo andaluz, es decir, aquellos en los que por el contrario abunda Serrán, mientras que en contrapartida magnificó otros de ínfimo relieve que a la postre fueron los de más éxito, esos mismos que encandilaron, recuérdese, a Stanley Brandes cuando estudiante, por ejemplo? Simplemente porque se empeñó en cuadrar, en el círculo de una antropología romántica, una visión nativista de un pueblo andaluz que de hecho encajaba perfectamente en el tópico de la excepcionalidad española. Pitt-Rivers, en resumen, exaltó lo raro: lo que a ojos de un lector anglosajón podía resultar exótico, pintoresco o típico. Léanse si no los pasajes dedicados a «sabias», gitanos y bandoleros (Pitt-Rivers, 1989: 196-205, 206-117). De los «bandoleros», por cierto, tendremos que hablar después.

«Este artículo se centra en el factor histórico, un aspecto esencial omitido en el libro de Pitt-Rivers. Al desconocer este elemento, el autor incurre en una interpretación errónea de la vida social de Grazalema". (Serrán Pagán, 1980: 83) En consecuencia, Serrán se propone «reconstruir partes de la historia de Grazalema»; porque la antropología social debe «utilizar el dato histórico para poder describir e interpretar la vida de un pueblo con precisión» (Serrán Pagán, 1980: 82). Luego remacha: «Este es, sin duda, el problema del libro de Pitt-Rivers: un intento de interpretar la vida social sin conocer su historia» (Serrán Pagán, 1980: 83). Así, por ésta y por otras investigaciones suyas que remontan la historia de Grazalema a mediados del siglo XIX y a veces hasta el XVIII (Serrán Pagán, 1981), advertimos con verdadero asombro que este pueblo serrano no sólo no había sido una aislada «community» rural, como pretendía Pitt-Rivers, sino que más bien fue en la pasada centuria un pujante y activo municipio cuyos habitantes vivían en su mayor parte de una próspera industria textil de gran nombradía; o que hasta la República encontramos en el pueblo una gran diversidad de opciones políticas, lo cual trasluce una notable

diversificación social; o que fue un centro eclesiástico y judicial de importancia en su partido; o que, por último, el pueblo estaba inserto, a manera de eje, en una tupida red de relaciones con los otros pueblos vecinos a través de mercados y ferias, entramado territorial que empieza a socavarse cuando, mediada la segunda mitad del siglo XIX, el auge de la industria algodonera catalana, más cualificada para competir en el mercado interior, hunde la industria grazalemeña de la lana (Serrán Pagán, 1980: 90; Fusi y Palfox, 1998: 135, 137, 138) (18).

Lo que por consiguiente Pitt-Rivers tenía ante sí a fines de los cuarenta, ¿era un pueblo rural, perdido en la sierra?, ¿un pueblo rural desde siempre y para siempre? Mejor sería decir "ruralizado" y muy deprimido demográficamente: de nueve mil habitantes a mediados del XIX pasa a cuatro mil en los años 30 y a dos mil en los cincuenta del presente siglo. Una sangría de habitantes que nos ofrece una de las claves de la estructura social, precisamente, de la Grazalema de los 50. «Por estar situada en la sierra y ser el terreno montuoso», dice Serrán en otra parte, «la agricultura era de escasa importancia. Grazalema fue famosa por sus mantas pero no por su campo; el terreno es mayormente abrupto y rocoso, siendo la necesidad de la mano de obra en el campo bastante limitada (Serrán Pagán, 1981: 41)».

Se podía haber descrito e interpretado el presente de Grazalema, desde esa perspectiva, con una riqueza de matices que el libro de Pitt-Rivers no alcanza y el artículo de Serrán, por suerte, repone y remedia. Sólo desde la historia se puede abordar con eficacia la «cambiante estructura social de un pueblo», según acertadísima expresión de otro antropólogo andaluz (Navarro Alcalá-Zamora, 1979). Porque haber considerado la estructura social como algo dado de una vez para siempre, como algo fosilizado en el tiempo, como algo que se va reproduciendo de generación en generación, como algo, es más, ajeno al devenir histórico, es probablemente una de las deficiencias más graves del estudio del antropólogo inglés. Más todavía: como algo completamente desligado de los avatares socio-políticos que acontecían en el entorno nacional y europeo. Serrán Pagán se encarga de ir desmantelando ese exceso de paralizante presente etnográfico y muestra a nuestros ojos, no un fantasma, sino la bullente actividad de un organismo vivo fluyendo en el tiempo. Sobre todo por lo que hace a los movimientos anarquistas en la serranía de Ronda.

Lo cual desbarata la tesis fuerte de Pitt-Rivers. Según él, comunidad local y estado entrarían en conflicto. El estado, viene a decir, impondría su ley mientras que el pueblo tendría sus costumbres y su modo de entender las cosas. En el fondo del asunto, radicaría el que Pitt-Rivers pretende pasado anarquista del pueblo hasta la Guerra Civil: el anarquismo, por su acusada tendencia a primar a la «comunidad» local, enfatiza, se opondría radicalmente a la presión del estado. Ese poso anarquizante explicaría la resistencia de la comunidad local a la autoridad del estado y de sus representantes legales. Esta es la única incursión relevante, aunque fallida, que hace en el inmediato pasado. Al estado, por lo demás, lo califica de *centralizado*, único rasgo con que éste es descrito y punto; aunque tal rasgo, avisa, tampoco hay que entenderlo como peculiar del estado español

hacia 1950 sino como algo propio de todo estado moderno. Esto es de lo más sorprendente. Se nos dice que se produce un conflicto entre la «comunidad» y el estado, pero en ningún momento se nos describe ese estado ni se toma en consideración su especial carácter autoritario o dictatorial, para poder desentrañar después en qué términos se produce esa tensión o conflicto entre el estado y la «comunidad».

Es un aspecto, en definitiva, el del carácter autoritario de ese concretísimo estado que por su relevancia merece mínimamente un comentario. Cuando uno lee los capítulos de la monografía del autor inglés dedicados a los «valores» de hombres y mujeres, parece como si tales valores hayan sido eternos, inmutables, una especie de «arquetipo moral» de Andalucía (Pitt-Rivers, 1989: 113-147. Así, pronto tropezamos con uno de los grandes tópicos de lo que, unos años después de publicado su libro, iba a configurarse como la "antropología del Mediterráneo": la cuestión de la honra frente a la vergüenza (Llobera, 1990: 77-108; Goddard, 1993). Que se produjera en Grazalema hacia 1950 una diferenciada moralidad femenina frente a otra masculina aparejada a una división sexual del trabajo, ¿qué sorpresa ha de causar? La España oficial, apostólica y romana, la España autárquica y autoritaria, había cerrado el país a piedra y lodo, lo había enlutado y lo había hasta analfabetizado, si se puede decir así: una de las primeras medidas del estado franquista fue desmantelar la red educativa laica que la República, con notorio esfuerzo, había ido tejiendo por todos los rincones del país, para entregársela a la Iglesia. «La doble censura del Estado y de la Iglesia –que afectó sobre todo a prensa, cine, radio y teatro– reforzó el dirigismo estatista y la fiscalización política y moral de costumbres y hábitos de comportamiento» (Fusi y Palafox, 1998: 302). Luego las diversas moralidades femenina y masculina, sancionadas por las leyes del Estado y bendecidas por la Iglesia, no obedecían en modo alguno a un enteléquico arquetipo de lo andaluz, remozado de «honour» and «shame», sino a una pura contingencia histórica. Una vez más.

Pero si el supuesto y reciente pasado anarquista de Grazalema iba a estar en la base de la tesis central del libro de Pitt-Rivers, entonces el propósito más firme de Ginés Serrán será descabezarla para mostrar que *aquella* Grazalema no había sido, en efecto, más que una «fábula». Todo su artículo es en realidad una documentadísima y pormenorizada historia del movimiento obrero local que recurre tanto al archivo como al testimonio de viejos anarquistas. Pues bien, ¿qué descubre? Que ni eran tantos ni tan influyentes los anarquistas en Grazalema. Porque la adscripción a la CNT de muchos obreros grazalemeños, durante la República, se debió más a la conveniencia de estar sindicados que a otras razones digamos de convicción íntima. Por tal motivo, explica en sus conclusiones, «el movimiento anarquista fue, durante la Segunda República, un grupo de presión de carácter político que luchaba contra el paro, para solucionar la situación económica del obrero. Durante el período franquista no hubo anarquistas, y la comunidad reaccionaba contra los que representaban el Estado en el pueblo por el abuso de autoridad y poder de éstos, pero no por otras causas. Así, el conflicto entre el alcalde y el pueblo no se debía [y aquí cita literalmente a Pitt-Rivers] a la 'influencia que había dejado el anarquismo' (...) el pueblo reaccionaba contra la injusticia social y no contra la autoridad *per se*». (Serrán Pagán, 1980: 110)

Es claro que, si Pitt-Rivers postulaba la existencia de ese pujante trasfondo de anarquismo general, venía obligado en suma a postular también un igualitarismo presente entre todos los grazalemeños, que a su vez, retroalimentánsose, provenía de ese influjo anarquizante. Bien, todos no, casi todos. ¿Cómo resolver la paradoja de la elite local, esa paradoja que tanto entorpecía sus concepción igualitaria? Pues de un plumazo. Señoritos, caciques y patronos no pertenecían a la «comunidad» local, pues representaban al Estado que a su vez era lo ajeno, lo extraño, lo distante y, por supuesto, lo urbano. Dualidad reduccionista que, como señalé antes, empobrecía sensiblemente la teoría antropológica a la vez que contradice, a todas luces, la realidad de la estructura social histórica y presente de nuestros pueblos, como denuncia Serrán Pagán. Oigámosle una vez más: «Pitt-Rivers no estudia la sociedad grazalemeña en términos de las desigualdades económicas y políticas internas, sino, en vez (sic), en función de categorías morales, pautas culturales, costumbres y *world views* divergentes. Categorías que no nos explican la complejidad interna de Grazalema, la pluralidad política, las diferencias de clases sociales, las divisiones dentro del mundo obrero, las rivalidades entre las hermandades, las disensiones en el mundo simbólico y religioso de los dos barrios del pueblo» (Serrán Pagán, 1980: 110-111).

* * *

Me he referido una y otra vez, constantemente, aun a riesgo de parecer porfía, a ese proceso de nativización que hemos padecido los españoles, en particular los andaluces, y que se puede rastrear sin dificultades, según creo, en el libro de Pitt-Rivers. La caracterización que éste hace de los anarquistas, muy similar a la de otros politólogos e historiadores británicos (19), me brinda –una vez más– otro argumento para sostener ese punto de vista.

De acuerdo con el relato histórico de Ginés Serrán Pagán, los anarquistas grazalemeños, si no prominentes en número, sí estuvieron en cambio perfectamente organizados, tanto a nivel local como con respecto a sus correligionarios de Andalucía y aún de España, desde mediados del siglo XIX hasta la Segunda República. Gente, quiero decir, capaz de planificar su acción política, de analizar situaciones concretas y de actuar en varios frentes concertados. Gente, alguno de ellos, con una notable formación, como ese entrañable maestro que abrió una escuela laica de signo proletario en su Grazalema natal (Serrán Pagán, 1980: 97-99). Sin embargo, el anarquista sale de la pluma de Pitt-Rivers convertido en un «rebelde primitivo» (aunque afirme discrepar de Howsbawn; Pitt-Rivers, 1989: 33, nota 6), en ese rebelde primitivo que se subleva por instinto, con actitudes mesiánicas y milenaristas («su moralismo, su naturalismo, su creencia milenarista»), espontáneo y arcaico (Pitt-Rivers, 1989: 234), al cabo condenado al fracaso por su inepcia para organizarse colectivamente. A propósito, la asociación entre anarquismo andaluz y espíritu religioso y milenarista la había formulado ya con toda claridad Franz Borkenau en *El reñidero español*, libro publicado en Londres en fecha tan temprana como 1937. Ofrece, en fin, la medida exacta de esta caracterización cuando, en nota a pie de página (Pitt-Rivers, 1989: 103), llama «predicador» a un dirigente anarquista foráneo.

Pero, ya adentrados por esta senda, citemos un párrafo a propósito de unos supuestos bandoleros que, por esos años, rondaban por la sierra. Al bandolero le dedica Pitt-Rivers un capítulo entero de su libro, por cierto, aunque no sitúa nunca el asunto en su contexto histórico preciso sino que interpreta el bandolerismo en clave de arquetipo de lo andaluz. Es, sin embargo, desorbitado hablar de bandoleros en los años cuarenta de este siglo en Andalucía. Pero, como según él los había, pues tuvo que encontrarlos. El párrafo es antológico: «Cuando los ganaderos comienzan a dar informes sobre él [el bandolero] a la guardia civil, cuando sus amigos del pueblo dejan de proporcionarle alimentos, entonces es el fin de sus fechorías. Una comprensión clara de este problema fue la reciente desaparición del bandolerismo en la sierra. La guardia civil, incapaz de capturar a los elusivos y bien armados 'rojos', concentró sus esfuerzos en sus contactos en los pueblos. Hallando sus fuentes de abastecimiento en peligro, los bandoleros empezaron a saquear a los ganaderos, que reaccionaron traicionándolos ante sus perseguidores» (Pitt-Rivers, 1989: 201) Así pues, los restos del ejército republicano, los líderes sindicales y de los partidos de izquierda que no pudieron huir del cerco de los nacionales, todo aquel que se echó al monte en contra de Franco porque sabía de antemano que lo iban a pasar por las armas, ésos pues, "los elusivos y bien armados rojos", son para él los «bandoleros». Se nos disculpará que, como españoles, sintamos cierta indignación. Porque en Francia esos mismos combatientes republicanos, armados de una vigorosa y nada "espontánea" conciencia política, serán maquis y héroes de la resistencia; en Andalucía, no: en Andalucía, bandoleros que obedecerán, además, a motivaciones sicológicas más o menos similares a las de un Diego Corrientes, bandolero del siglo XVIII. «El bandolero es un personaje tradicional y pintoresco en Andalucía. Ya se daba aquí en tiempos de Cicerón y desde entonces ha permanecido de una manera constante» (Pitt-Rivers, 1989: 197). Comentarios huelgan. ¿Un arquetipo más, entonces, de lo andaluz? Porque tanto el anarquista como el bandolero son descritos aquí como la cara y la cruz de un mismo tipo sociológico: el «rebelde primitivo», ese ser arcaico y primario que se subleva por instinto contra el estado. ¡Suerte que no le dio por ver en el guerrillero alzado contra Napoleón un eslabón más de esa larga serie de rebeldes primitivos que, según podemos deducir, se manifestaría con rostros diferentes según épocas y circunstancias! Tenía un filón a la mano.

* * *

¿Qué idea podía hacerse de Andalucía un lector anglosajón –sobre todo un lector de antropología– después de leída la monografía de Pitt-Rivers? Porque el antropólogo inglés, ya lo dije, pretende que sus observaciones sobre los grazalemeños pueden extrapolarse a toda Andalucía. ¿Qué imagen podía sacar a la postre después de desfilar ante él «sabias» y bandoleros, gitanos y vestidos de lunares –sí, en el libro también hay una teoría al respecto–, anarquistas milenaristas y guardia civiles abnegados, igualitarismos morales, comunidades integradas, serranías remotas...? Se le había explicado al lector con profusión, por lo demás, que no había clases sociales en Grazalema, a diferencia de lo que sucedía en su país natal. ¿Qué idea, pues, podría hacerse de Andalucía? Sin duda una no muy diferente a la que ya le habían contado acerca del Sur

los viajeros decimonónicos: Andalucía seguía siendo exótica en el relato de Pitt-Rivers, como lo había sido antes, excéntrica a la europeidad, o de una europeidad dudosa, de difusos perfiles cuando menos.

Esto no tendría mayor importancia, a tantos años vista, si el libro de Pitt-Rivers no hubiera creado escuela. Así, por caso, se lo recomienda como lectura de referencia para las entradas "community" y "honour and shame" en la *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology* (Barnard y Spencer, 1996: 117, 281), mientras que el historiador Raymond Carr ha podido escribir todavía recientemente, recurriendo al crédito de su autoridad, que «Los hispanistas británicos –por ejemplo, Brenan y Pitt-Rivers– suelen señalar el carácter cerrado de la comunidad rural como *reflejo de alguna característica psicológica innata de los españoles*», que subrayo yo mismo para mejor inteligencia del asunto (Carr: 1998, págs. 8-9). Por lo demás, se trata de un hito, para bien o para mal, al que de un modo u otro siempre hay que volver para orientar o incluso reorientar nuestro trabajo en tanto que antropólogos españoles o bien antropólogos interesados en las cosas de este país. Y aunque no hay, es cierto, alusiones «mediterraneístas» en *The people of the Sierra*, de algún manera el autor abrió los portones a lo que algunos años después –contribuyendo él mismo, ahora sí, a su gestación– iba a ser la Antropología del Mediterráneo: una antropología que, como ha destacado LLobera en un ensayo penetrante (Llobera, 1990: 77-108), es una fabulación de la antropología del Norte acerca de la Europa del Sur, una fabulación que nos vuelve lejanos y primitivos a los ojos de la Europa nórdica al asimilarnos a otros «mediterráneos» extraeuropeos. Aunque los presumo, no sabría precisar con exactitud por qué particulares mecanismos se ha consumado la nativización de Italia, Grecia o Portugal, al cosificar la antropología anglosajona un «área mediterránea» que, a despecho de acoger culturas tan dispares bajo ese rótulo, parecería presentar –así lo afirman ellos, los antropólogos mediterraneístas– unas *invariantes* comunes y resistentes al devenir histórico, a la erosión del tiempo. Pero sí sé perfectamente cómo se nos ha marginado ideológicamente a los españoles, sobre todo a Andalucía, del común concierto europeo. Porque, quien más quien menos, todos podríamos allegar el caso de algún joven antropólogo británico o norteamericano que arriba a estas costas, a esta reserva antropológica del Norte, buscando, todavía hoy, cosas «raras», estrafalarias a nuestros ojos y oídos.

El *mito de la excepcionalidad hispánica* aún late con sobrado vigor extramuros de este país. Bien es cierto que a veces con el concurso tácito o abiertamente cómplice de la propia antropología española. Como ha denunciado Luque Baena, "hemos resaltado [los antropólogos españoles] aquellos aspectos que menos tenían que ver con nosotros (...) Pienso que al haber privilegiado una serie de temas podría darse la impresión al lector de la etnografía hispana que nuestros compatriotas no tienen interés por otras muchas cosas ni viven y padecen otros muchos problemas (...) O que, poco informado, se deslumbre pensando que todo eran fallas valencianas, romería del Rocío o tambores de Calanda" (Luque Baena, 1991: 77). ¿Un caso más de mimetismo antropológico, por tanto, que empieza en el lenguaje, según se dijo, y acaba en la propia elección de los temas? Pero eso es harina para llenar otro costal.

Notas

(1) Conferencia pronunciada en febrero de 1998 en Almenara, asociación cultural andaluza de Barcelona. Agradezco a Manuel Delgado sus sugerencias para verterla en artículo.

(2) *El País*, 4, XII, 1977.

(3) Así, por ejemplo, Corbin (1989).

(4) El estudio de Arensberg, 1937, sobre un "village" irlandés.

(5) Llobera, en *La identidad de la antropología* (1990), emplea "primitivizar". Comoquiera que desde nuestro propio mundo urbano, hemos visto normalmente a los paisanos de nuestros pueblos como primitivos por rústicos, se me antoja por eso que "nativización" arrastra todavía más mordiente. Simple cuestión de gustos.

(6) Ha instituído la Antropología del Mediterráneo que el honor y la vergüenza sean dos rasgos consustanciales a los pueblos de sur de Europa. Un acercamiento crítico, en Goddard (1993).

(7) Asunto que Llobera ha tocado con tanta penetración como mordacidad en *La identidad de la antropología*, particularmente en los capítulos I y III

(8) Esto, la difuminación de su objeto tradicional, ha sumido a la disciplina en el marasmo epistemológico en que se encuentra desde entonces. Con razón afirma Llobera que la antropología se ha convertido en buena parte en una escuálida sociología de lo "marginal" (Llobera, 1990: 31).

(9) Punto de vista éste contradicho por la experiencia del campo español. Grazalema sin ir más lejos, así como otros pueblos andaluces, fue un foco de levantamientos campesinos. Véase al respecto Jackson, págs. 149-166, y Paniagua, págs. 55-58, 109, 204.

(10) Cf. Kuper, 1973, pág. 239: "Tal vez el rasgo más distintivo de la antropología social británica sea la importancia que concede al trabajo de campo, es decir, al vivir con el pueblo que es objeto de estudio. Este método se denomina 'observación participante', y por lo común se practica en una cultura distinta a la propia".

(11) Una relación de la abultada nómina de antropólogos anglosajones que han pasado por Andalucía de entonces acá, en Rodríguez Becerra (1992): "mención aparte ha de hacerse de la presencia de antropólogos extranjeros en Andalucía, región que ha atraído singularmente a estos profesionales" (pág. 404) Para España en general, aunque sólo con referencias hasta 1985, véase "Trenta anys de literatura antropològica sobre Espanya.

(12) Un término, "naturaleza", definido por oposición a lo que tiene que ver con el estado, que el autor maneja recurrentemente en su monografía.

(13) Véase al respecto Isidoro Moreno (1972). George Foster, por su parte, ha reivindicado todavía en 1996 el interés y la conveniencia de estos "estudios de comunidad".

(14) Es tarea que contribuiría grandemente a esclarecer todo este asunto deslindar en qué sentido se ha empleado el términos "comunidad" desde antiguo, antes de que se produjera la invasiva contaminación que nos ha impuesto el inglés, particularmente a partir del siglo XVIII, cuando nuestros polígrafos empiezan a interesarse más o menos sitemáticamente, como por toda Europa, en lo social. Por de pronto, en el *Discurso económico-político en defensa del trabajo mecánico...* de Ramón Miguel Palacio –seudónimo de Antoni de Capmany–, que fue escrito bajo el reinado de Carlos III, encontramos un venero. Para este polígrafo, el término «comunidad» suele recubrir dos conceptos: a) sentido de lo que religa a una sociedad en sentido amplio; y b) grupo limitado que tiene algo en común dentro de la sociedad, como un gremio. El sema de «localidad» , o de gente que vive en un lugar determinado, no se halla en el *Discurso...*; y eso a pesar de ser término empleado lo menos una docena de veces en un opúsculo que no llega a las cien páginas.

(15) Pitt-Rivers, en la primera edición inglesa de 1954, había enmascarado tanto la identidad de sus entrevistados como la del pueblo, llamando genéricamente Alcalá a Grazalema. Pretendía con eso evitar disgustos con las autoridades franquistas a sus informantes. De ahí que que Serrán se refiera a Alcalá.

(16) Ya algunos años antes, en 1965, Caro Baroja, a quien tanto tendría que deber nuestra antropología si ésta no lo hubiera condenado al desván de las antiguallas, advirtió en un artículo sobre el folklore religioso europeo del contrasentido de estudiar nuestros pueblos soslayando su pasado, tal y como si éstos fueran sociedades ágrafas y aisladas. Al mismo tiempo, presenta ahí una crítica de la "folk-society" de Redfield, al que nombra explícitamente (Caro Baroja, 1988: 353).

(17) Cf. Isidoro Moreno (1984).

(18) Sobre la situación del industrialismo en Andalucía durante el siglo XIX, merece la pena retener la siguiente observación de Fusi y Palafox (1998: 143): "... un peso industrial de Andalucía a mediados del XIX superior al que tendría posteriormente. Las causas del estancamiento industrial de Andalucía durante la época contemporánea, a pesar de su posición en 1856, sigue siendo uno de los interrogantes no resueltos por la investigación histórica".

(19) Véase el artículo de referencia del propio Serrán, págs. 107-108.

Bibliografía

Angoustures, Aline: *Historia de España en el siglo XX*. Ariel, Barcelona, 1995

Banton, Michael (com.): *Antropología social de las sociedades complejas*. Alianza, Madrid, 1990 [*The Social Anthropology of Complex Societies*, 1966]

Barnard, Alan y spencer, Jonathan: *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. Routledge, London-New York, 1996

Borkenau, Franz: *El reñidero español*. Ediciones del Ruedo Ibérico, 1966 [*The Spanish Cockpit*, 1937]

Brandes, Stanley: «España como 'objeto' de estudio: reflexiones sobre el destino del antropólogo norteamericano en España». En Cátedra, María (ed.): *Los españoles vistos por los antropólogos*. Júcar, Madrid-Gijón, 1991

Caro Baroja, Julio: «Del folklore religioso europeo considerado como disciplina histórica». En *Estudios sobre la vida tradicional española*.Ediciones Península, Madrid, 1988, pp. 356 [Con ese mismo título en *Revista de Dialectología y Tradiciones populares*, tomo XXI, 1965, cuadernos 3° y 4°]

Carr, Raymond: «Prólogo». En González Lemus, Nicolás: *Viajeros victorianos en Canarias. Imágenes de la sociedad isleña en la prosa de viaje*. Ediciones del Cabildo Insular de Gran Canaria, Las Palmas de G.C., 1998

Collins Cobuild English Language Dictionary. 1987

Corbin, John: "El mito de la España primitiva". En *El Folk-lore andaluz (2ª ép.)*, n° 4, 1989, págs. 115-119

Davis, John: *Antropología de las sociedades mediterráneas*. Anagrama, Barcelona, 1983 [original, 1977]

Diccionario de la lengua española. Real Academia española. Espasa Calpe, Madrid, 1992

Evans-Pritchard, E.E. : *Antropología social*. Ediciones Nueva Visión , Buenos Aires, 1982 [ciclo de conferencias pronunciadas entre 1945 y 1950]

Fusi, Juan Pablo y Palafox, Jordi: *España: 1808-1996. El desafío de la modernidad*. Espasa Calpe, Madrid, 1997

Goddard, Victoria Ana: «Antropología mediterránea e identidad europea: honor, vergüenza y sexualidad», En *Antropología. Revista de pensamiento antropológico y estudios etnográficos.*, Madrid, 1993, núm 4-5, marzo y octubre, pp. 5-26

Gómez-Tabanera, José Manuel: «La comunidad rural ante la vocación del antropólogo». En *Primera reunión de antropólogos españoles*. Sevilla, 1975, pp. 193-200.

Homans, George C. : *El grupo humano.* Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires, 1971

Jackson, Gabriel :*Costa, Azaña, el frente popular y otros ensayos*.Turner, Madrid, 1976

Kuper, Adam: *Antropología y antropólogos: la escuela británica. 1922-1972*. Anagrama, Barcelona, 1973.

Luque Baena, Enrique: «La invención del otro y la alienación del antropólogo en la etnografía hispana». En Cátedra, María (ed.): *Los españoles vistos por los antropólogos*. Júcar, Madrid-Gijón, 1991

Llobera, Josep R.: *La identidad de la antropología.* Anagrama, Barcelona, 1990

Moreno, Isidoro: "El trabajo de campo etnológico y el problema de la elección de comunidad". En *Ethnica*, nº 3, 1972, pp. 165-180

Moreno, Isidoro: «La antropología cultural en Andalucía: estado actual y perspectiva de futuro», En *Antropología cultural de Andalucía*. Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, Sevilla, 1984

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

Newby, Howard y Sevilla-Guzmán, Eduardo: *Introducción a la sociología rural.* Alianza, Madrid, 1981

Palacio, Ramón Miguel: *Discurso económico-político en defensa del trabajo mecánico de los menestrales y de la influencia de sus gremios en las costumbres populares, conservación de las artes y honor de los artesanos* (edición facsímil del texto de 1778). Almarabu, 1986

Paniagua, Javier : *Anarquistas y socialistas*. Historia 16, Madrid, 1989

Pitt-Rivers, Julian: *Un pueblo de la Sierra: Grazalema*. Alianza, Madrid, 1989. Introducción y traducción de Honorio Velasco [*The people of the Sierra*, 1954]

Rodríguez Becerra, Salvador : «Folclore, etnografía y etnología en Andalucía». En Angel Aguirre Baztán (ed.): *Historia de la antropología española*. Boixareu, Barcelona, 1992, pp. 389-409

Serrán Pagán, Ginés: «La fábula de Alcalá y la realidad histórica en Grazalema. Replanteamiento del primer estudio de Antropología Social en España». En *Revista Española de investigaciones sociológicas*, 1980, pp. 81-115

—— *Pamplona-Grazalema. De la plaza de toros a la plaza pública*. Instituto de Estudios Norteamericanos, Barcelona, 1981

—— «Trenta anys de literatura antropològica sobre Espanya»(1985-1986). En *Arxiu d'etnografia de Catalunya*, núms. 4-5.

Demófilo. Revista de cultura tradicional de Andalucía, núm. 33/34 (2000)

CONVERSACIONES IMPROBABLES CON IBN-JALDUN

Roberto C. ABINZANO
Universidad de Misiones. Argentina

En el campo de la historia de la Antropología y de las ciencias sociales en general, solemos hablar de antecedentes remotos y los situamos en una etapa previa a la Ilustración cuya «preantropología» prefiguró en forma inmediata la etapa fundacional del siglo XIX. Son muchos los debates acerca del valor de aquellos lejanos precursores enmarcados en la dicotomía continuismo y discontinuismo que proponen muchas veces extrapolaciones inadmisibles o silencios injustos. El presente texto aborda esos problemas a través de un ejercicio didáctico de ficción sin apartarse de lo que dicen los documentos disponibles y a manera de homenaje a un pensador insoslayable.

* * *

El método elegido para presentar a este notable hombre del pasado no es novedoso, pero posee innumerables posibilidades y sirve para llevar al lector hasta una imaginaria proximidad a través de los siglos, la geografía y los abismos culturales. Es –como dijo Federico Fellini, al definir su *Satiricon*– un trabajo más cercano a la ciencia-ficción que a la ciencia. Sin embargo, todos los datos, reflexiones, hipótesis e inferencias que se incluyen en el texto están estrictamente sustentados en la obra de IBN-JALDUN o en la de sus más destacados comentaristas. En cuanto a sus propósitos docentes, este ensayo intenta poner de relieve varias cuestiones, como: la antigüedad de la noción de cultura, los condicionamientos históricos y sociales de una obra científica, los aportes de la cultura árabe-islámica al desarrollo de la ciencia, el etnocentrismo europeo, la cuestión del determinismo geográfico y ambiental, la de los fenómenos sociales, las estructuras que posibilitaron el colonialismo, y finalmente la importancia de los sujetos individuales en los procesos sociales, más allá de la vieja aseveración de que las leyes de la termodinámica, por ejemplo, las hubiera descubierto tarde o temprano algún otro individuo en iguales condiciones y que Newton solo fue un vehículo de la historia de la cultura científica. Esta última afirmación es tan cierta como que no cualquier persona puede actuar como expresión emergente de las innovaciones. En esa intersección se sitúa este trabajo de homenaje a un hombre, a una cultura y a la antigua aspiración de construir una ciencia de la sociedad y la cultura.

Prólogo

–¡IBN-JALDUN ABUZYD ABD AL RAHMAN yo invoco, tu nombre, tu presencia y tu sabiduría.

–Ya estoy aquí. No te impacientes. Después de meditar mucho tiempo he decidido aceptar este encuentro para conversar contigo. Pero quiero que quede claramente expresado que no soy otra cosa que un producto de tu mente; quizás una sombra, o bien, un deseo. Puedo ser también el sedimento de tus lecturas. De manera que mis respuestas serán seguramente un eco de ti mismo y de tu admiración por mi obra. Esto último fue los que me convenció y por eso acudí a la cita rompiendo mi antiguo silencio. He leído sólo una parte mínima de los libros que me enviaste. Mis ojos son los cansados ojos que precedieron la muerte. Vieron cosas prodigiosas pero están débiles para un esfuerzo tan grande como leer esos textos pletóricos de novedades, de palabras incomprensibles. Es agotador consultar permanentemente enciclopedias que están, a su vez, escritas con palabras desconocidas que obligan a otras consultas y así hasta el infinito. Debo reconocer que en muchas de las páginas leídas encontré verdaderos tesoros que hubieran iluminado nuestro trabajo intelectual.¡Imagínate!, conceptos como célula, ecología, modo de producción, inconsciente, tipo ideal, y cientos de otros tan ricos y penetrantes; también me asombran los nuevos continentes como América, Oceanía y Australia. En realidad estoy tan deslumbrado que me cuesta entender tu interés por mí.

–Tus palabras irán labrando la justificación de mi interés. Si estás preparado, podemos comenzar.

–Sea.

La vida

–Quisiera empezar por tus datos biográficos más personales.

Debo inferir que no has leído mi Autobiografía, que es una de las más extensas de la antigua literatura árabe.

–Es cierto, no la leí. Es inconseguible. Pero aunque la hubiera leído no perdería la oportunidad de interrogarte sobre estos temas.

–Está bien, pero antes te ruego que perdones la debilidad de mi memoria, no he pensado en varios siglos. Ya verás como la muerte todo lo desvanece. Bien, tu sabes que mis antepasados mas remotos provenían de la Península Arábiga. Formaron parte de las migraciones militares, religiosas y comerciales que en tan poco tiempo cambiaron la historia del mundo. En el siglo VIII se asentaron en lo que había sido la provincia Romana de Hispania y que estaba ocupada por invasores anteriores a nosotros: los visigodos.

Mis parientes ocuparon siempre cargos políticos y, administrativos de primera línea en la Corte. Como dato más preciso te diré que esto ocurría en Xibili (Sevilla), la Hispalis

de los romanos, a orillas del Guadalquivir. Muy cerca de allí, en Itálica, nacieron dos emperadores: Adriano y Trajano.

Bueno, a fines del siglo XIII, ante la proximidad de los cristianos mi familia se trasladó al norte de África y fue allí, en Túnez, donde nací en 1332. Eso me convirtió en un magrebí por nacimiento y en un andalucí por mi cultura y mis tradiciones familiares.

–¿Cual fue tu educación?

–La que toda familia rica y religiosa podía dar a su hijo como privilegio. Fundamentalmente estudié el Corán y algunas disciplinas religiosas: teología, dialéctica, tradiciones, misticismo, etc. Mi familia se adhería a la llamada escuela de filología e interpretación jurídica Malikita. Era una corriente fundada por Ibn Anas Maliki en el siglo VIII que luego llegó a ser dominante en todo el Islán Occidental: norte de África y España en el siglo XI. Era una corriente dentro de la Filosofía del derecho, nacida en la patria misma del PROFETA, MAHOMA (no olvides escribir estos nombres con mayúsculas, por favor).

–Por supuesto...

–Esta escuela tenía un carácter ortodoxo, quería fundar un derecho integral. Primero se impuso en Egipto y luego se fue difundiendo hacia occidente a medida que la expansión general de la sociedad árabe seguía este derrotero. En oriente y la Península Arábiga solo fue una escuela entre otras, quizá por la derrota del régimen Abbasi.

A principios del siglo X un continuador de Maliki, llamado Sahnun, la introdujo en España y allí se convirtió en una suerte de visión regional de los problemas del derecho, a tal punto, que toda la organización de la justicia se hizo según los principios malikitas. Lo mismo ocurrió en el norte de África desde Marruecos hasta Libia. En otras palabras todo el Magreb.

–¿En qué consistía esta doctrina?

–Era en realidad una metodología crítica y un conjunto de técnicas interpretativas, para evaluar los documentos, una heurística, que iba mucho más allá que una mera filología. Se empleó primero para el estudio de los textos religiosos pero luego abarcó toda clase de escritos.

–¿Tuviste además alguna formación en otro tipo de disciplinas?

–Por supuesto, solo te hablé de los estudios religiosos y morales, pero mi formación fue esencialmente filosófica, en las dos grandes ramas que se enseñaban entonces: la filosofía natural, lógica, y matemática y la otra que estaba constituida por la metafísica, la retórica y, dentro de ésta, la política.

–Cuántos comentarios merecería esta división, ¿no?

–Sin dudas, pero debemos avanzar en línea recta, al menos por ahora, ya que sobre este tema volveremos luego. Bueno, esos estudios me fueron muy útiles en mi vida pública posterior. Tu sabes cuánto me dediqué a la administración y a los asuntos de gobierno.

–¿Recuerdas a algún maestro en particular?

–Sí, a Muhammad Ibn Ibrahim al Abili. Con él estudié desde 1347 hasta más o menos el 1350. Me introdujo en Avicena y Averroes y en el Shiismo Oriental. A los 20 años me sentía preparado para iniciar mi carrera y también mi obra. Precisamente para esa fecha marché hacia el oeste y me radiqué en una maravillosa ciudad: Fez, donde trabajé en la corte de Abu-Inan en tareas políticas.

–Conocí esa ciudad hace algunos años y creo que ninguna me produjo una impresión semejante. Dicen que está igual que en tu tiempo; todavía se cierran las puertas del la Medina durante la noche.

–Fue una ciudad incomparable, pero no me animaría a contemplarla porque intuyo que lo que tú admiras de ella es muy diferente a mis recuerdos. A ti te fascina, seguramente, su alteridad, su exotismo y mis recuerdos, en cambio, me llevan a los profundos vericuetos del amor, a los perfumes cotidianos, y, en fin, a la juventud que duele tanto cuando es sólo una evocación.

Pero, también allí pasé algunos de mis peores momentos. Fui encarcelado acusado de conspiración y cosas similares. Finalmente el gobierno fue derrocado y quedé en libertad, pero el aire de Fez se había enrarecido para mi futuro y crucé el mar hacia El Reino Nazarita de Granada. Era la ciudad más bella del mundo.

–Todavía es una de las más bellas.

–Eso sería por el año 62 ó 63. No había una sociedad más pacífica y laboriosa. Era tolerante, amaba el arte y la naturaleza y recibía a los extranjeros con actitudes amorosas y de gran respeto. Lamentablemente la presión que ejercían las avanzadas cristianas impedían una felicidad completa. Allí trabé amistad con el visir, el famosísimo escritor Lisam Al Dim Ibn Al Jatib.

–Seguramente no lo sabes pero él escribió algunas páginas sobre ti. Por ejemplo, afirmó que eras una persona muy respetable por tus conocimientos y habilidades y que eras muy voluntarioso. Pero pensaba que tenías demasiadas ambiciones de poder político.

–Ni lo afirmo ni lo niego. Pero esa descripción debe estar basada, seguramente, en un episodio que él conoció de mi propia boca. Cuando me envió como embajador ante Pedro «El Cruel» para firmar un tratado de paz, no soportó que yo instruyera a ese monarca cristiano sobre nuestra filosofía y nuestra ciencia. No quiero juzgarlo con dureza, pero quizás pensó que me estaba pasando al enemigo, lo que no es poca ofensa. Eso es un absurdo mayúsculo. Pero el alma de los hombres es un caleidoscopio imprevisible. Tal vez tuviera celos o envidia.

–¿Cómo era Pedro el Cruel de Castilla?

–Era un hombre excesivamente parco y demasiado joven para sus responsabilidades. Bueno, los castellanos eran así, magros, oscuros, reservados y desconfiados. Creo que las mujeres fueron el punto débil de este soberano. Se casó tres veces y sólo reconoció como herederos a los hijos de la última esposa. Para un rey cristiano eso era un verdarero escándalo. Era cruel, es cierto, pero esa crueldad se debió a la oposición, que los nobles ejercieron sobre su gobierno y que provenía incluso de su propia familia. Fue violento y murió en forma violenta. Sólo tenía treinta y cinco años. Lo asesinaron durante una batalla los de su propio bando. Sólo hablaba con cierto cariño de su padre, Alfonso XI y también de su madre, una portuguesa llamada... no, ya no me acuerdo.

–¿Cómo finalizó el conflicto con Al Jatib?

–Fui expulsado de Granada y emprendí nuevamente el viaje. Esta vez mi destino fue Bujía, en las costas argelinas, donde mi amigo Abu Abd Allah ejercía el poder. Esta fue mi última actuación política directa. Administré las cuestiones de la ciudad durante un año, entre 1365 y 1366. Procuré apuntalar por todos los medios a este príncipe, pero sus torpezas y su autoritarismo lo llevaron a la ruina y murió peleando contra un primo que heredó el trono.

–¿Otra vez a peregrinar?

–Sí, otra vez el camino. Las estrellas me empujaban a tierras lejanas. Regresé al oeste y entre Baskara y Fez pasé los siguientes diez años de mi vida. Trabajé muy intensamente, escribí, investigué, enseñé y, sobre todo medité.

-¿Nada de política?

–Sólo en forma indirecta. Me buscaban para consultarme sobre los problemas que generaban los grupos nómades. Ese sí era un tema de mi dominio. Pero quería seguir aislado y trabajar sin interrupciones. A veces acepté algunas misiones pero en cuanto pude me aislé en el castillo de Waran, en Orán, donde permanecí cuatro años y pude escribir sobre mis primeros veinte años de experiencias políticas.

–¿Qué puso fin a ese exilio voluntario?

–La nostalgia de mi país. Me había vuelto un ser melancólico y Túnez se cruzaba permanentemente en mis recuerdos... Un ser melancólico es peligroso para sí mismo y para los demás, es capaz de las mayores crueldades. Volví a mi tierra pero mi pasado gravitó demasiado sobre mi reputación y no pude neutralizar las perturbaciones que eso me producía. Dejé Túnez sin saber, en ese momento, que jamás volvería a ver su mar, sus naranjos, sus olivares. Era 1382 y yo, tenía ya cincuenta años, físicamente estaba bien y mi edad me daba el prestigio y los privilegios que antes daban los años. Mi meta fue Egipto, que era el centro principal de la cultura islámica oriental. Allí pasé los últimos 25 años de mi vida y escribí los libros que llegaron hasta ustedes.

–¿Cómo fue tu vida en Egipto?

–Trabajé como profesor en la escuela Al-Azhar. El Cairo era un ámbito intelectual fabuloso. No fue una casualidad que allí se fundara la primera universidad del mundo en sentido moderno, 200 años antes que la de Bolonia en Italia.

–¿Sólo enseñabas?

–No, en varias ocasiones me nombraron Gran Juez en representación de la escuela Malikita de la que ya te di alguna información. Coexistían varias escuelas jurídicas y se las consultaba a todas. También cumplí funciones diplomáticas, pocos años antes de morir.

– ¿Fue entonces que conociste a Tamerland?

–Sí, para el Islam los pueblos turcomanos, mongoles, tártaros y muchos otros de origen asiático eran de la mayor importancia porque habían sido islamizados y poseían un carácter guerrero y un gran dinamismo. Su empuje hacia el oeste era incontenible. Por eso me mandaron a negociar con él.

–¿Cómo era Tamerlán?

–Su verdadero nombre era Timur Lang. Mucho más joven que yo. Tenía una personalidad impresionante a pesar de su notable renguera. No cabían dudas de que era hijo de Gengis Kan. El permanente estado de guerra en que se hallaba su pueblo y los pueblos aliados que lo seguían lo tenía en un estado permanente de irritación, desconfianza y mal humor. Discutimos mucho sobre la forma herética y mongolizada en que él interpretaba el Islam. Claro, las discusiones eran relativas y en ellas él acaparaba el tema con sus reflexiones que eran rudimentarias pero de una estricta lógica y muy ingeniosas.

–¿Hablaron de asuntos privados o personales?

–Sí, en varias oportunidades, pero no voy a hablar de eso.

La obra

–Es hora de hablar de tu obra.

–Debo entender que te interesa fundamentalmente mi Historia o «Kitab al Ibar». De ella te voy a contar muchas cosas pero quiero advertirte que mis trabajos son muy anteriores. Mi producción comenzó apenas terminada mi formación. Fueron ensayos de religión, filosofía y ciencia.

–La mayoría de esos textos se perdieron.

–Eran ideas muy inmaduras. No se perdió mucho. Pero lo que quiero decir es que mi «Historia» fue la culminación de muchos años de reflexión, acumulación y crítica de información. También, de mucha observación directa y experiencias personales. Asi fui desarrollando mis principios metodológicos que están contenidos en la obra en forma

implícita como sustento de la narración y explícita en una apartado específico, que es el más conocido de sus capítulos. De manera que hay dos grandes áreas: una historiográfica y otra histórica. La redacción definitiva me llevó muchos años. Desde 1377 a 1382.

–¿Qué puedes decirme sobre la estructura del tratado?

–Bueno, tiene un prólogo: una introducción que se refiere a la historia en general; el libro primero, que trata de las propuestas metodológicas para una nueva ciencia; el segundo, que se refiere a la historia del Islam oriental y el tercero de la occidental.

–Hay quien afirma, por ejemplo Mushin Mahdi, que la parte más importante de tu trabajo histórico es la relativa al Magreb en la época en que finaliza la narración.

–Yo creía que el Magreb era una región crucial en la historia del mundo, en la que se estaban produciendo acontecimientos y procesos decisivos y esto para mí se encuadraba en una secuencia mayor conformada por épocas o eras, cada una de las cuales estuvo dominada por una nación o un grupo de naciones. Esta hegemonía se caracterizaba por el predominio de una lengua, una cultura, una religión, un sistema de poder, una forma de ocupar el espacio, y muchos otros rasgos. Desde mi óptica, en el siglo VII había comenzado una etapa, la que en el siglo XIV estaba finalizando. En el Islam Oriental la sociedad estaba anquilosada y aferrada a sus tradiciones. En cambio en el Islam Occidental, el Magreb, poseía condiciones ideales para que se produjeran grandes transformaciones. Este era uno de mis principales objetivos: anunciar la nueva era sobre bases científicas. Parecía que ese alumbramiento se estaba produciendo entre nosotros pero la decadencia era inevitable, como una enfermedad que lo iba carcomiendo todo en silencio. La antorcha pasó a las repúblicas italianas, a los aragoneses, leoneses, portugueses y castellanos. América estaba condenada. Y, ya que hablo de América, me sorprendió que allí existiera un continente con tantas culturas diferentes y tan complejas. Sabíamos que la tierra era redonda, por supuesto, era una antigua verdad.. pero... ¡esa inmensidad... esas maravillas!

–Bueno, los castellanos y los portugueses llevaron a América innumerables elementos de la cultura árabe. Pero, volvamos a tu obra. Lo que te dio más celebridad en los medios científicos que ahora te descubren y valoran, fue tu metodología, tu historiografía y tu formulación de una nueva ciencia de la historia y de la sociedad. En otras palabras, los prolegómenos de tu "muqaddimah" o historia general. Pero, antes de pasar a tratar este tema te propongo que describas como fue la dinámica histórica del Islam en el norte de África, escenario en el que surge tu producción y al cual está dedicada.

–Me parece bien. El tema es muy vasto y también muy denso. Pero creo que es necesario enmarcar mínimamente la época en que se sitúa mi pensamiento. Verás, en el norte de África los egipcios detuvieron su avance y no traspasaron los límites del desierto de Libia, de allí que sólo los fenicios, griegos y romanos y avanzadas esporádicas de otras civilizaciones se asentaran en las costas con sus factorías, puertos o fortificaciones sin penetrar ni dominar realmente a los pueblos del interior. Cuando estas culturas

quisieron penetrar en el interior encontraron una tenaz resistencia por parte de los bereberes, un pueblo semita afín a los antiguos egipcios, o, al menos, eso decíamos entonces. Hacia el primer siglo antes de Cristo los romanos pudieron, luego de grandes luchas, (las Guerras de Yugurta), crear un dominio estable, una provincia que comprendía parte de Argelia, Túnez y Libia y que se convirtió en un importante granero del imperio. Producía trigo, en abundancia pero fue muy mal administrada y excesivamente explotada de manera que cuando seis siglos más tarde el imperio se derrumba, las tierras estaban agotadas y reinaba una pobreza generalizada. En el año 642 el califa Omar invadió a Egipto desde el este. Su avance se continuó por el litoral a gran velocidad hasta encontrar una fuerte resistencia en el oriente de Argelia donde los bereberes le cerraron el paso durante cuarenta años en las costas y durante un siglo hacia el interior. Hacia el 680 u 81, no recuerdo bien la fecha, se pudo reiniciar la conquista y se ocupó Argelia y después Marruecos. En el 711 pasaron a España y en el 720, sólo nueve años más tarde, estaban en los Pirineos.

En comparación con las poblaciones conquistadas, los árabes eran minoría, su poder residía en su mística guerrera, en su religión y en sus técnicas superiores. También eran más poderosos económicamente y sus formas de organización contribuyeron a someter los pueblos ocupados. Eran magnánimos y generosos en la distribución de pan y de tierras. Eran piadosos con los derrotados y nunca practicaron ninguna clase de genocidio. Hubo tres elementos que consolidaron esta expansión. Uno fue la rápida islamización de los pueblos, es decir la aceptación de las verdades de EL CORAN. Otro factor fue la lengua árabe como lengua general de toda la comunidad cultural árabe y de los pueblos dominados y, finalmente, la cultura árabe, en general, enriquecida por el aporte de los propios pueblos vasallos. A pesar de su situación marginal, el norte de África se mantuvo en contacto estrecho con los grandes centros de pensamiento de la época y más allá de las divisiones políticas de esa gran unidad musulmana: Damasco, Córdoba, Bagdad, El Cairo, Granada, Zanzibar o Fez.

En el siglo X, un descendiente directo del PROFETA, por parte de Fátima, pudo unificar políticamente el norte de África. Pertenecía a la fracción chiita del Islam y bajo su administración la región conoció la época de mayor florecimiento. En ese período se fundó la primera universidad del mundo que sirvió de modelo a las europeas doscientos años mas tarde. Este califato desplazó la capital de Túnez a El Cairo. Este desplazamiento permitió una revitalización de los grupos bereberes quienes pusieron en jaque al propio El Cairo. Eran las poderosas tribus de Beni Hilal y de Beni Suleim. Pero fueron manipuladas para orientar sus correrías hacia el oeste. Estas tribus se lanzaron como un ciclón sobre las ciudades y tierras cultivadas dejando a su paso una destrucción total. Desde Libia hasta Marruecos nada quedaba en pie ante sus caballerías instigadas desde la retaguardia lejana de El Cairo que soñaba con una nueva unificación bajo su mando. Pero luego de siglos de luchas permanentes, en vez de unificación se obtuvo como resultado la separación definitiva del occidente y el oriente musulmán y la sucesión de los imperios Almohade y su continuación el imperio Almoravide en la zona Occidental. Luego el otro gran acontecimiento ligado al Magreb fue la derrota frente a los españoles

que se dio luego de siglos de luchas alternadas con periodos de paz y que dejó una impronta a ambos lados del Mediterráneo marcando a sus pueblos para siempre.

Los prolegómenos

–Al igual que otros autores anteriores y posteriores tu intención fue fundar una nueva ciencia. ¿Por qué?

–La ciencia, si es realmente una ciencia, debe ser siempre nueva. Debe reconstruirse permanentemente sobre sus propias ruinas y debe provocar, ella misma, esas destrucciones y esas ruinas. Cada respuesta que obtiene un científico hace que estalle en su cara un enjambre de nuevas preguntas. En algún punto, no obstante, todo queda en suspenso y es necesario reformular las formas de preguntar, es decir las teorías y los métodos. Entre los árabes, la ciencia alcanzó su apogeo en el siglo XI, luego se estabilizó y comenzó a declinar en algunos campos. Hubo excepciones, claro.

–Hay quienes te incluyen entre esas excepciones.

–En el campo específico de nuestra disciplina creo haber estado entre quienes quisieron superar el estancamiento a partir de nuevas propuestas renovadoras, de ahí lo de «nueva ciencia». Hay que tener en cuenta que la sociedad árabe, desde el siglo VI inició una expansión geográfica sin precedentes y que durante esta marcha incesante y vertiginosa se produjo una simultánea expansión de la ciencia heredada de antiguas civilizaciones entre las que se destacaban la griega y la romana. La incorporación de otros pueblos, variados y muy numerosos enriqueció notablemente el acervo de la propia cultura, y la instalación de la nueva sociedad imperial generó nuevos problemas técnicos y científicos. Existieron monarcas capaces de ordenar la recopilación sistemática de las tradiciones pero, también, de las innovaciones o descubrimientos de todos los campos. El aporte de las antiguas culturas, persa, hindú, griega, romana, egipcia, estuvo al alcance de los pensadores. En esta tarea se destacó la llamada escuela de Bagdad. Pero los estudios sociales o históricos estaban retrasadísimos y acarreaban fallas insalvables que ya comentaré.

–¿Cuál era la situación de la Filosofía?

–La Filosofía tuvo exponentes extraordinarios como Ibn-Sina (Avicena), Ibn-Rus (Averroes), Ibn-Tufayl (Aventofail) Al-gazali, Al-farabi ... y muchos otros. Sin embargo nadie se ocupó de pensar la sociedad tal como yo creía que debía hacerse.

–¿Cómo empezó tu interés por la historia?

–Partí de una insatisfacción producida por la forma en que se escribía y se interpretaba la historia. La crítica de las fuentes adolecía de innumerables defectos ya que carecía de un sistema riguroso, se avanzaba a ciegas o a tientas. Y, lo que es peor, no existía una definición adecuada del objeto de estudio. No se conocía la naturaleza de lo que se estudiaba, es decir: la sociedad humana y la cultura de estas sociedades. De

allí que la nueva ciencia o la nueva forma de hacer ciencia debía fijarse como meta principal la definición de la naturaleza de su objeto de estudio para luego estudiar las causas de su origen y de sus cambios. Los errores que se cometían conducían a toda clase de errores, supercherías y tergiversaciones ideológicas.

–¿Tu concepto de *O'mram,* es o no equivalente al concepto antropológico de cultura?

–Es absolutamente equivalente al concepto moderno de cultura aunque, al decir moderno me estoy refiriendo a la antropología del siglo... creo que... IX. Sí, hablo de Tylor. Si mi primer traductor, el Conde de Slane hubiera tenido en su léxico y en su formación el concepto de cultura del que posiblemente carecía, debió haberlo utilizado en lugar del concepto de civilización. No obstante debo reconocer que yo mismo utilicé el término en sentido ambiguo. A veces lo utilicé como sinónimo de civilización, es decir como un modo particular de cultura, pero la definición, en sí, se asemeja notablemente a la Tylor o la de Klemm.

–Es cierto, quizás la confusión se produjo en aquella primera traducción de 1863 del Barón, no Conde, de Sloan. Esa es la interpretación que ofrece Gómez Tavanera quien analizó exhaustivamente el sentido que el concepto tiene en los diferentes contextos de tu obra.

–Yo quería definir un objeto y ese concepto me sirvió. O'mram era para mí la suma de todos los hábitos sociales, convenciones, tradiciones, arte, religión, técnicas, conocimientos, habilidades, instituciones, etc. Esa era la materia prima sobre la cual trabajar. Un campo seguro sobre el que intentar un conocimiento de las acciones de los hombres y las relaciones entre estos y su medio geográfico, el clima, y por supuesto, las relaciones entre las diferentes sociedades. En realidad, no había en esta búsqueda un interés especulativo sino pragmático. Quería contribuir con ideas prácticas y útiles para el ejercicio del gobierno.

–¿En que consistían esos principios sobre los que se asentaba tu propuesta?

–El objetivo era estudiar las diferentes culturas, su distribución en la superficie de la tierra, la influencia del clima en las costumbres, los efectos de las diferentes formas de alimentación, la escasez o abundancia de bienes, etc. Estos estudios deberían hacerse desde vanas perspectivas: Filosofía Natural, Historia, Geografía, y Política. La Sociología, como la llaman ustedes ahora, estaba naciendo allí mismo.

–En la actualidad algunos autores te consideran el padre de varias disciplinas, entre ellas la Sociología tal como la concibió Comte al bautizarla con ese neologismo.

–Tal como creo entender que ustedes entienden la Sociología opino que sí; debo estar incluido, por lo menos, como un antecedente principal. Y esta pretensión se basa en que fui uno de los primeros que se interesó por la sociedad como tal, por su partes componentes y por sus relaciones mutuas.

–¿Podrías dar un ejemplo concreto?

–Muchos, pero voy a elegir uno en particular. Fui el primero en describir el carácter homogéneo de las sociedades nómadas y el carácter heterogéneo de las sedentarias. Obviamente, me refiero a las sociedades nómadas y sedentarias de la región del Magreb o zonas similares. Estudié también como se pasa de un tipo de sociedad a otro. Y fui el primero en analizar sistemas de parentesco como soporte de algunas sociedades. Es el caso de la *'asabiya.*

–Explícate.

–La 'asabiya era el grupo de parentesco extenso, que incluía clientela, y que se caracterizaba por su fuerte solidaridad y cohesión interna. El ideal era que una aldea fuera ella toda entera una 'asabiya. Esta era una forma típica de organización de los beduinos y los nómadas en general, pero que también se localizó en las ciudades bajo la forma de ocupación de un barrio o una zona, con grandes familias extensas, clientes, manumitidos, etc. dedicados a una misma actividad. En el curso de la evolución del nomadismo al sedentarismo la 'asabiya se debilitó y tendió a desaparecer. Sin embargo respondía al ideal de los musulmanes en cuanto a la constitución de una Umma o Gran Unidad. En estas unidades fundamentales de la sociedad residían la tradición y el derecho. Las autoridades, por más poder que tuvieran no eran nunca fuente de derecho.

–¿Estudiaste otras formas de diferenciación interna basadas en la religión, la raza u otros factores?

–El Islam admitía el esclavismo pero éste sólo existía en los núcleos sedentarios y en las zonas de explotación agrícola o minera. En cuanto a la convivencia de grupos étnicos y religiosos diferentes bajó el dominio musulmán se dieron las más variadas situaciones según épocas y lugares. Por ejemplo, algunos bereberes se islamizaron rápidamente y otros se alejaron de las costas que eran las zonas por donde avanzaba la expansión. En el interior la resistencia fue muy tenaz pero acabaron por aceptar al PROFETA. Nuestra cultura, lengua y religión se impusieron en casi todo el imperio. El árabe que se habla en la Península Arábiga es el mismo en Egipto, Siria, Líbano, Marruecos, Argelia, Túnez, Libia, y muchos otros países. En cuanto a los judíos y cristianos es bueno recordar que, en general, se les permitió profesar su religión y vivir en libertad, comerciar, desplazarse, y construir sus templos. Algunos llegaron a destacarse y ocupar lugares importantes en la sociedad como el médico y filósofo Maimónides que asistió al mismísimo Saladino o Benjamín de Tudela, que en el siglo XII viajó once años por todas las tierras musulmanas y luego publicó unas memorias notables.

–Volvamos a los Prolegómenos. Me hablabas de los criterios objetivos.

–Bien, para resumir un poco, te diré que metodológicamente los pilares de mis estudios fueron dos: uno, la rigurosa crítica de las fuentes y dos, la indagación de la sociedad y de los fenómenos estudiados en función de los conceptos de los que ya hablamos y que definían la naturaleza de ese objetivo. En cuanto a los problemas que más me interesaron fueron cinco: el primero, fue el paso de la sociedades nómadas a las civilizadas; el segundo, el origen, organización y funciones del estado. Luego, la

génesis de las ciudades, su administración, sus problemas, su seguridad, y su economía. El cuarto, fueron las técnicas de los diferentes pueblos y finalmente, el arte, la ciencia y la filosofía como las formas más elevadas del espíritu.

Desde un punto de vista más abstracto, mi método consistió en estudiar fines, formas, funciones y relaciones desde una perspectiva analítica, genética y teleológico.

–¿Esta metodología fue aceptada por tus colegas?

–En mi etapa de El Cairo pude reunir algunos seguidores entre lo que debo recordar a un discípulo que llegó a ser un gran historiador: Al-Maquizi. ¿Qué pasó más allá de mi muerte?, lo ignoro pero espero que en esta conversación podamos hablar de ello, sobre todo tú.

Evolución

–Ángel Palerm un gran investigador español contemporáneo, afirma que las teorías evolucionistas de los siglos XVIII y XIX reconocen como antecedentes a algunos filósofos de la historia entre los que te incluye junto a Giambattista Vico, un filósofo napolitano de la Ilustración.

–Cuéntame algo de ese Vico.

–Sólo unas ideas muy resumidas. Fue un filósofo bastante atípico en su medio, con una gran formación clásica. Murió en 1740 y podría decirse que en cierto modo fue un solitario como tú, hostilizado por sus pares. Por supuesto su obra fue más conocida en occidente y proyectó más influencias que la tuya. Estaba muy entusiasmado con las propuestas del filósofo inglés Francis Bacon quien en su *Novum Organum* sentó las bases de una nueva forma de concebir la ciencia despojándola de todo mecanismo mitológico, doctrinario, prejuicioso, etc. Para él todo conocimiento nacía de la experiencia de allí el nombre de empirista de su escuela. Vico quiso seguir los pasos de Bacon aplicando al estudio de la sociedad sus principios. Creía que el conocimiento de la naturaleza estaba vedado para el hombre y que éste solo podría llegar a conocer su propia obra, es decir la historia. Se conoce lo que se hace. Es el llamado principio del *verun factum.*

–Creyó que las sociedades evolucionan siguiendo un rumbo «espiralado» en el que siempre se producen retrocesos y avances. El resultado global es de cambio hacia formas más altas y perfectas.

–¿Cuál podría ser la relación conmigo?

–En su autobiografía Vico reconoce su deuda con la cultura árabe y especialmente con Averroes y, si bien no te menciona, ni a otros autores de tu época, sostiene que las matemáticas, la lógica, y otras ciencias deberían estudiarse directamente de los árabes. Incluso el gran filósofo Descartes, según decía Vico, recomendaba la lectura de los árabes.

–Con respecto a la idea de evolución existieron numerosos precedentes anteriores a mí, muy antíguos: los materialistas jonios, los sofistas, los atomistas, los epicúreos, Lucrecio Caro y otros más.

–¿Cuál es tu aporte en esta cuestión, cuál es tu esquema?

–Yo me ocupé de la evolución en general y en particular de ciertos procesos. En realidad el proceso puede adquirir innumerables modalidades. Yo lo estudié profundamente en el caso del paso de las sociedades nómadas o seminómadas a la civilización y el sedentarismo. Las ciudades aparecían como el último peldaño de la civilización como forma de organización de la sociedad. Los griegos y los romanos ya dijeron mucho sobre esto. En el caso del Islam debemos recordar que esta religión en una ciudad, aunque fuera la síntesis, la condensación de numerosos aportes preexistentes de muy variados orígenes. Esa ciudad fundante fue La Meca y de allí pasó por medio de la hégira (éxodo) a Medina. Ambas eran ciudades de la Península Arábiga y ambas constituían nudos muy complejos y muy poderosos dentro de una vasta red mercantil. Funcionaban como ganglios de un sistema de caravanas, puertos, flotas marítimas, factorías, artesanos, agricultores, acopiadores, armadores, etc. Esta fue la base de la expansión futura que se nutrió, además, de una fuerza militar considerable. Fuerza militar que surgió como una necesidad para llevar adelante la Guerra Santa para difundir la palabra de EL PROFETA. Una vez puesta en marcha la difusión del Corán fue incontenible y encontró muy pocos escollos en su camino. A la manera de un inmenso laboratorio histórico los pueblos nómadas: beduinos, bereberes, tuareg, iniciaron un camino de transformación, más lento o más rápido según los casos o las regiones.

– El célebre antropólogo Eric Wolf te llama «brillante» por tu explicación del pasaje de la solidaridad de parentesco a la diversidad cae intereses del sedentarismo.

–Conocer la lógica de ese proceso era mi objetivo.

–Otro aporte tuyo que despertó la admiración de Eric Wolf fue tu definición del comercio. ¿La recuerdas?

–Vagamante, pero si la tienes aquí me gustaría escucharla.

–Bien, ahí va: «debemos saber que el comercio es la búsqueda de ganancias mediante el aumento del fondo inicial cuando uno compra mercancías a precios favorables y las revende a un precio mayor; estas mercancías pueden ser esclavos, cereales, animales, o textiles. A este aumento se le llama utilidad, la cual se obtiene guardando la mercancía y esperando una fluctuación al alza de la tendencia del mercado que produce una gran utilidad-, o bien transportando a otra región la dicha mercancía donde hay más demanda de ella; eso también produce una buena utilidad». Wolf también te llama «sociólogo» berberisco.

–Acepto lo de sociólogo y me siento cómodo en ese casillero, pero no lo de berberisco. Pero si se refiere a mi sociología de los bereberes, está bien, ya que nadie escribió una historia más completa de ellos.

–Si me permites quiero agregar algo más de las opiniones de Wolf. El dice que la definición de capitalismo de Max Weber, uno de los más grandes sociólogos de todas las épocas y del fundador de la Economía Política, Adam Smith, no son otra cosa que tu definición algo ampliada.

–Bueno, eso me halaga... sí ... me halaga mucho.

–Ya que estamos mencionando apologías déjame que te cuente lo que dijo uno de los más grandes historiadores del Islam, Benard Lewis. Te llamó: «el mayor historiador de los árabes y el mayor pensador histórico de la Edad Media»

–¿Por qué media?. Eso me llama la atención.

–Es una clasificación que no tiene mayor sentido, es arbitraria. Déjame que siga con Lewis: «... al contemplar las ruinas de su patria por las invasiones nómadas, elaboró la que fue probablemente la primera Filosofía de la Historia en términos de acción combinada, cíclica, del desierto y la tierra cultivada». ¿En qué estás pensando?

–La primacía de una ciencia de la historia quizá sea algo discutible pensándola como una actividad aislada de la vida. Ahora permíteme que lea algo yo. Creo que por acá tengo... no... es en esa otra carpeta... sí en ésa... alcánzamela. Bueno, veamos, escucha: «En Túnez y en el Oeste desde que las tribus Hilal y Sulaim pasaron por ahí, a principios del siglo V y devastaron esos países durante trescientos años todas las planicies quedaron destruídas: todavía, anteriormente, desde el África Negra hasta el Mediterráneo todo estaba cultivado como lo prueban los vestigios existentes, monumentos, edificios, quintas, y aldeas». El párrafo explica cómo ahí, en el telón de fondo de estos movimientos de la realidad, se proyectaban mis investigaciones y también de dónde surgían. Creo que es lo que Llobera llama «externalismo». Ese catalán me gustó mucho.

–Wolf te llama berebere y Palerm hispano-árabe coincidiendo con otros autores. ¿Cuál es tu identidad?

– Bueno, ¿cuál era?, porque en este momento mi identidad está en tu mente. Antes me consideraba tunecino o magrebí pero la tradición cultural farmiliar era andalusí, que no es solamente la cultura de la actual Andalucía, sino que es también la proyección de esa cultura en el norte de África a la manera de un reflujo histórico, un proceso reenviado hacia los orígenes geográficos de la invasión original. Por religión soy musulmán y por lengua, árabe. Invadimos y colonizamos España. Andalucía es para nosotros Al-Andalus. Estuvimos allí trescientos años, más de lo que lleva la cultura occidental en América. La cultura de Al-Andalus fue original dentro del Imperio Árabe y, además, logró expandirse autónomamente sobre el norte de África.

–Eso es tan cierto como que la famosa torre de Sevilla, la Giralda, tiene su hemana gemela en Rabat, la capital de Marruecos. Ambas fueron construidas por el mismo arquitecto Ibn-Bazo.

–Volviendo a la evolución, tema que dejamos hace rato, quiero insistir en que nosotros seguimos en eso a los griegos y romanos. Los cristianos, en cambio, se aferraron a las ideas de Agustín, un africano como yo.

–Bueno, pero ustedes compartían con Agustín, el cristianismo y el judaísmo, la idea de una historia con sentido, con argumento, un espacio entre la creación y el juicio final.

–Sí, pero a diferencia del cristianismo y especialmente de Agustín, nosotros teníamos la obligación de indagar, de investigar la historia, no dábamos por inútil esa tarea. Eso manda EL CORAN. Queríamos descubrir el sentido oculto de la historia desde nuestros preceptos pero también desde la ciencia. La ciencia árabe deberá recibir algún día el reconocimiento de todos los hombres una vez que la supremacía de occidente se atenúe. ¿Puedo extenderme más en esto?

–Claro.

–Fíjate en este breve texto de Mhamad Y al-Hassan que tú mismo pusiste en mis manos. Ese autor dice «El papel de la civilización islámica ha sido importante en la historia de la ciencia y de la técnica. No solamente ha asegurado la transmisión de la herencia científica legada por los griegos sino que, a menudo la ha mejorado y enriquecido. Europa cristiana, al final de la Edad Media ha recibido muchos conocimientos de la cultura árabe islámica» y agrega algo de mucho interés: «la ciencia teórica se desarrolló estrechamente ligada a las aplicaciones prácticas». Estas afirmaciones parecerían quizá una apología teñida de nacionalismo ya que provienen de un científico sirio que enseñaba en Alepo pero también en Londres. Sin embargo pertenecen al Correo de la UNESCO, un ámbito internacional que en cierto sentido permite algunas reivindicaciones históricas según pude comprobar en algunos de sus ejemplares. Ocurre que el mismo Al-Hassan cuenta que en el Congreso de Historia de la Ciencia de Bucarest de 1981 se propuso abrir una sección especial de historia de la ciencia árabe-islámica pero esta iniciativa se encontró con una fuerte oposición de los arabistas de todo el mundo por considerar que: "Resultaría arbitrario tratar la ciencia islámica como si estuviera separada del movimiento general de la ciencia internacional. El desarrollo de los conocimientos científicos tiene una historia continua en la que la ciencia islámica ha constituido una etapa importante. En este punto cabría agregar que también se pondera demasiado la herencia occidental de la ciencia árabe y se desconocen las raíces preislámicas del oriente medio. En este punto me veo obligado a seguir a Al-Hasan nuevamente porque estas verdades son más evidentes ahora debido a los nuevos estudios realizados por investigadores de diversos países, entre ellos Charles Singer. En mi época fue precisamente cuando comenzó a plasmarse esa falsa subsunción de la ciencia árabe en la historia de la ciencia griega. ¿Te interesa que prosiga estas reflexiones?

–Por supuesto, creo que esta línea de ideas nos lleva a fuentes del conocimiento que están incluso muchos más allá de árabes y occidentales.

–Sí, sí, eso es cierto, y mi pensamiento seguirá esa dirección. Durante trescientos años los griegos desarrollaron su ciencia pero en los cimientos de ese desarrollo sin duda extraordinario, están las influencias del Próximo Oriente que ellos mismos reconocieron. Fijate que cuando Alejandro conquista Grecia desde Macedonia, la cultura griega bajo la forma del llamado Helenismo se derrama por las tierras conquistadas y se asienta en el norte de África y el Próximo Oriente que vuelve a convertirse en el centro de irradiación de cultura y ciencia que había sido. Claro, si seguimos el hilo conductor de una historia que sólo atiende lo ocurrido en Grecia, luego en Roma, etc. se crea la ilusión de que aquellos pueblos que te menciono, como Egipto o Babilonia eran sólo un recuerdo del pasado durante el florecimiento de la ciencia y la cultura griega y eso no es así.

Esas culturas o civilizaciones, como prefieras, estaban vivas y continuaban creando y desarrollando su obra. Esa época llamada Helenismo duró nada menos que ocho siglos, del tercero antes de vuestra era cristiana al quinto después de ella. Hay un bello pensamiento del historiador de la ciencia Georges Sartón que dice que oriente y occidente, en este período, se occidentalizaron y orientalizaron recíprocamente. Durante esta etapa los grandes focos de ciencia fueron Siria, Egipto, Babilonia, y otros puntos del Asia Occidental. La sola mención de la biblioteca de Alejandría excita nuestra imaginación. Lo que sí debe destacarse es que el griego se había convertido en la lengua de la ciencia en el imperio de Alejandro y junto con la lengua se impusieron numerosos aspectos de la cultura griega. Luego se fueron traduciendo al árabe, algunos en tiempos muy tempranos: Euclídes, Ptolomeo, Galeno, pero es de hacer notar que todos ellos eran de cultura griega nacidos geográficamente en el Próximo Oriente.

–Si mal no recuerdo el texto de Al-Hassan hace varias menciones a tu obra y a ti en cuanto a este tema.

–Sí, es cierto, lo que me sorprendió gratamente, no puedo negarlo. Ya afirmé que nuestra religión impulsaba el conocimiento de aforismos como «Quienes poseen el saber y quienes no lo poseen han de ser iguales»; «la búsqueda del saber es obligación de todo musulmán»; «buscar el saber desde la cuna hasta la tumba», « ve en busca del conocimiento aunque sea a China», o este otro: «el que viaja en pos del conocimiento viaja en pos de DIOS» y, finalmente, «la tinta de los sabios es más valiosa que la sangre de los mártires». El gran filósofo Averroes decía que la tierra había sido dada al hombre para que no cesara de contemplarla y estudiarla.

Bueno, y para terminar con este punto, una última consideración. No existieron campos vedados para la ciencia árabe que gozó de gran libertad aunque es bueno ser honesto en esta cuestión ya que hablamos de un proceso civilizatorio de muchos siglos. También hubieron gobiernos enemigos de la ciencia y la filosofía. Generalmente, los filósofos acudían a la religión cuando no obtenían respuestas a sus indagaciones. Pero mantenían ambos planos relacionados y subordinados. Esto no fue aceptado por otros filósofos quienes, como Al Gazali, en su libro «La incoherencia de los filósofos" refuta a los filósofos anteriores que sostenían esa posición como Al-Kindi, Al-Farabl y el mismísimo Avicena (Ibn-Rusd). A su vez, un siglo más tarde, Averroes, en su libro «La incoherencia de la incoherencia» se opone a Al Gazali retornando a la vieja posición de los antepasados intelectuales y rechaza la distinción que había marcado claramente Al Gazali entre ciencias religiosas y ciencias no religiosas. Yo estuve de acuerdo con Al Gazali y me alegra que Al-Hassani lo reconozca en su trabajo cuando afirma que: «Ibn Jaldun, tres siglos más tarde defendió el pensamiento de Al-Gazzali contra las especulaciones metafísicas de la filosofía y expuso ideas semejantes respecto a la función social de la ciencia». Como tú sabes una buena parte de mis propuestas tratan de la liberación de la ciencia de la filosofía y las especulaciones teológicas, religiosas y metafísicas. Creo que ya he cubierto algunos puntos que deseaba completar aunque volvamos sobre ellos.

–Si no fuiste padre de la filosofía de la historia, sí lo fuiste de la historia científica.

–No lo creo, existieron antes que yo Herodoto, Tucídides, Polibio, Eratóstenes, César, Tácito, y muchos otros. Ahora, si me dijeras que soy autor de una concepción superadora de la historia respecto a ellos y sobre todo de una mejor metodología, podría sí, aceptar ser el padre de la concepción sociológica de la historiografía, del determinismo geográfico, y de la teoría de la evolución socio-eco-histórica.

–¿Cuál era el conocimiento que tenían los árabes de otras sociedades en tu época?

–Para ser justo y responder con cierta exactitud a tu pregunta debería hablar un día entero y su noche correspondiente. Pero no voy a dejarte sin una mínima respuesta. Los nombres de cronistas y viajeros árabes son incontables: Yakuli, Abu-Zakariya, Yakut, Ibn-Sald, Ibn-Al Barr, Al-Omari, Ibn-Fadlan, Al-Masudi y muchos, muchos más; dejé exprofeso para el final a los más grandes: Suleiman, Abu Zeid y el más grande de todos: el incomparable Ibn-Batuta.

–Sí, yo tuve la oportunidad de leer el «Libro de los Mahometanos» publicado por Terstevens, donde se resumen los textos de los dos primeros. El único original que queda está en la biblioteca de París y llegó allí después de haber pertenecido a Colbert, famoso ministro del siglo XVII. El se lo compró en Constantinopla a un judío converso que comerciaba libros antiguos. Luego fueron publicados juntos.

–Es curioso el destino de algunas obras. Bueno, lo cierto es que estas narraciones contienen un material valiosísimo y único sobre China, India y otros países. Zuleiman era un comerciante y viajó durante buena parte de su vida a los lugares más remotos. Tuvo una gran capacidad de observación. Abu-Zeib en cambio, nunca se movió de su tierra pero recopiló los relatos de los marineros, comerciantes y viajeros de toda clase con gran perspicacia.

En cuanto a Ibn-Batuta, su biografía es fascinante. Magrebí como yo, nació en Tánger a fines del siglo XIII. Yo era apenas un niño cuando él partió para La Meca. Cruzó todo el norte de África por Marruecos, Argelia, Túnez, Libia, y Egipto. De allí pasó a la Península Arábiga y más tarde regresó a África por Abisinia. Luego de un tiempo se marchó al Asia Menor y desde allí recorrió el Turkestán, Afaganistán, India, Maldivas, Ceilán, Indonesia y China. ¿Sabes cuántos años estuvo viajando y ausente de su patria?. Veinticuatro años. ¿Y crees que allí quedó definitivamente agotado y entregado a la molicie?, de ninguna manera. Volvió a partir. Esta vez hacia el sur cruzando el Sahara llegando hasta el reino de Tumbuctú, dos siglos antes que el primer europeo ese español llamado Carvajal.

Ibn-Batuta murió en 1380 y había recorrido más de 50.000 km. Una distancia increíble para la época. De toda esa experiencia dejó una valiosísima e insustituible información que lamentablemente fue bastante tergiversada por los editores quienes por razones de estilo le cambiaron el sentido a numerosas palabras.

–Hablemos de la continuidad de tu obra y tu influencia, nuevamente. Las opiniones son bastante diversas. Hay quienes opinan que sólo después de la obra de algunos

orientalistas fuiste conocido en Europa, recién a fines del siglo XVIII. Otros, en cambio, creen que la irradiación de tus ideas fue muy anterior y muy vasta.

–Este es un tema en el que me gustaría escucharte a tí. Tú me has comentado que en estos últimos tiempos y a la manera de una moda intelectual se me está estudiando, traduciendo y evaluando. También, que se han publicado numerosas obras dedicadas a mí: ensayos, biografías, muchas de las cuales son apologéticas y reivindicatorias. Pero desde una perspectiva estrictamente personal y, dejando de lado estas informaciones que recién ahora conozco, creo que mi influencia en mi propio medio fue intensa. Si occidente se rehúsa permanentemente a reconocer la deuda que tiene con la cultura árabe, y cuando lo hace, se restringe a unos pocos aspectos citados sin profundización alguna, no puedo pretender ser una excepción. No es casualidad que los europeos sólo se detengan en Averrores o Avicena ya que éstos fueron quienes reintegraron a los europeos un patrimonio filosófico que éstos habían sepultado bajo el dogmatismo religioso. A veces se nos considera algo así como un pequeño río tributario que desagüa en el gran torrente de la historia occidental, la verdadera historia. Está de más insistir en la visión etnocéntrica que esto supone. Lo mismo ocurrió con el «milagro griego» que no fue otra cosa que la continuación de la producción científica, artística, y filosófica de Egipto y Babilonia. El primer científico del mundo cuyo nombre nos es conocido fue el gran Imhotep, sacerdode de la época del Rey Zozer, médico, arquitecto, astrónomo, administrador, y muchas otras cosas. Fue el constructor de la primera pirámide- mausoleo escalonada que aún se conserva y unos siglos más allá de su muerte fue consagrado Dios de la medicina. Herodoto creyó ver en él al Dios Esculapio de los griegos.

Creo que también llegué a tener poder, estuve en el poder o junto a él en numerosas oportunidades. Mi ciencia era una ciencia práctica y útil para gobernar. Pude formar discípulos que dejaron importantes tratados y esa herencia continuó entre nosotros. Cuando en 1492 fuimos expulsados de Granada, ocurrió algo peor, fuimos expulsados de la historia, de la historia de occidente que es la que se difundió luego por todo el mundo. En vano traté de encontrar en tus libros algo que hablara lo que fue de nosotros después de la derrota. Existen sólo menciones a los levantamientos populares que los moros de España realizaron en las Alpujarras de Sierra Nevada y esto porque concernía a los españoles.

Sólo el petróleo y el colonialismo nos volvieron a la luz de la universalidad controlada y diseñada por occidente.

–Comparto tus ideas y me solidarizo con tus críticas. En cuanto a tus libros creo que es muy arduo seguir su camino hasta autores que parecen citarte textualmente. Es muy difícil saber si existieron contactos directos o indirectos con tu obra. O si se trata de simples paralelismos o coincidencias. El caso de Vico es muy interesante en este sentido. Cómo saber si sus ideas de evolución provienen de ti o de Lucrecio que después de todo es un antecedente de ambos.

–Bueno, ¿y qué pasa con los que piensan de un modo distinto?

–Son más numerosos, Marvin Harris, por ejemplo, te atribuye una gran influencia en los pensadores materialistas del siglo XVIII, sobre todo en Francia. El te define como «determinista geográfico». ¿Es así?

–Leí algo de ese autor, Harris, tiene un libro muy voluminoso y lamento que sólo me haya dedicado unos renglones y en cambio haya dedicado extensos párrafos a autores mediocres o meros repetidores. Creo que Harris ni me leyó y que lleva mucha agua para sus cultivos en la selección que hace de escuelas y autores. A mí su obra me resulta simpática y si me hubiera leído hubiera descubierto que tenemos más afinidades de las que él sospecha. De todas maneras su mención me coloca junto al gran Ibn-Idrisi y eso no es poco. De todas maneras, nadie puede disputarme el mérito de haber impulsado como nadie el estudio de la importancia de los factores medio ambientales en el devenir de las sociedades humanas. Pero debe quedar claro también, que he sido un policausalista. Claro, que lo geográfico es muy importante... muy importante.

–Otro de los que piensan distinto es Amold Toymbee, un historiador inglés de gran prestigio. El afirmaba que Ibn-Jaldun produjo una filosofía de la historia que constituye sin ningún género de dudas, la más grande contribución que en este tipo de especulaciones haya sido hecha por cerebro alguno en cualquier tiempo y lugar.

–Parece un poco exagerado, pero no puedo negar mi satisfacción.

–Tú has hablado hace un momento de los aspectos pragmáticos de tus estudios. ¿Puedes ampliar un poco esa idea?

–Pienso que la respuesta se desprende de mi propia biografía. Obviamente tu insistencia en el tema me obliga a una respuesta más amplia. Mis investigaciones son ejemplo de un lema: saber para poder. En el seno de mi propia familia recibí una inquietud, una formación y un interés por la vida pública, por la política, por la posibilidad de decidir y de modificar la realidad. Esta experiencia tan temprana me enfrentó a problemas prácticos de la sociedad, la economía, la administración, la diplomacia, los conflictos y muchos otros temas ligados a éstos. Es cierto, a veces ejercí el poder y otras sólo fui un consejero o un asesor, pero en estos casos transferí con mucha generosidad mis conocimientos a otros que sí detentaban el poder.

–Esa relación con el poder, tan jalonada por escándalos, prisiones o exilios, que fluctuaba a veces entre sectores contradictorios, indujo a algunos historiadores a *pensar* que habías sido, y no quiero ofenderte, un individuo inescrupuloso, ambicioso y en muchos casos de escasa ética.

–La política siempre es en última instancia palaciega y no es posible que no lo sea. Eso no es malo en sí mismo. Siempre habrá luchas de todos contra todos o de algunos contra algunos. Ya Heráclito dijo: "Pólemos el Dios del combate es el Rey de todo lo que existe» o algo parecido. Las murmuraciones son parte de esa lucha y la historia la escriben ciertos hombres, montados en alguna lucha personal o grupal. El pragmatismo

no es una herramienta, es una actitud que orienta el manejo que hacemos de las herramientas pero éstas, en sí no son pragmáticas. En mis trabajos e investigaciones existe una inmensa cantidad de problemas y enunciados, quizá la mayoría responde a una pasión auténtica por saber la verdad, por conocer. Lo que ustedes llaman ahora ciencia aplicada es una noción por lo menos confusa. Lo que existe es una ciencia aplicable. Toda ciencia es aplicable en alguna esfera. Y a veces desarrollamos una ciencia o una metodología porque estamos pensando a priori en su aplicación y no en la verdad.

Fui testigo de la caída de muchos grandes y también de sociedades enteras. De todas maneras son los hombres comunes, las multitudes las constructoras de la historia.

–Hay quienes para evaluar tu trayectoria prefieren dejar de lado tu vida personal y ceñirse a tus propuestas científicas aún cuando no te reconozcan una descendencia intelectual, tema que ya tratamos. Escucha estas reflexiones, esto decía en 1930 Nathaniel Schmidt: «Como hombre Ibn-Jaldun, se nos ha revelado de un modo más claro y significativo merced a la gran obra que nos ha legado. En ella vivirá para nosotros en forma más auténtica que en las turbulentas actividades de su carrera diplomática. Su naturaleza la veremos reflejada en sus observaciones sobre la sociedad humana y en sus acendrados deseos de que se la estudie de un modo amplio con exactitud científica. También en su fidelidad -dentro de los límites impuestos por la época y las circunstancias- a estas exigencias. En realidad Ibn-Jaldun constituye una figura solitaria que se alza por encima de su época y a la que hay que explicar, sin embargo, de la misma manera que el mismo Ibn-Jaldun consideraría adecuada para interpretar todo fenómeno histórico. La ley del desarrollo y de la decadencia de las sociedades por él discernida causaría su olvido; la misma le ha hecho que se vuelva a descubrir y también que se reconozca su genio. Nos preguntamos si puede considerarse guía a un hombre que no conoció seguidores, que no creó una escuela y ni siquiera ejerció una fuerte influencia en su época, aún en las generaciones que inmediatamente le sucedieron. Téngase en cuenta, sin embargo, que quien encuentra un nuevo camino es un iniciador aunque la senda deba volver a ser buscada o encontrada por otros; y que quien se adelanta en mucho a sus contemporáneos es un guía aunque tengan que pasar varios siglos antes de que se le reconozca como tal y de que se le siga en forma inteligente. Pues no sólo son las fuerzas constructoras de la sociedad humana aquéllas que conscientemente o inconscientemente producen en el mundo cambios importantes de apreciación inmediata, sino aquéllos que más tarde o más temprano afectan sus pensamientos».

–Bueno, este escritor se refiere a temas que ya hemos tratado y sólo me queda ratificarme en mis opiniones.

–Schmidt menciona con mucha admiración las leyes del desarrollo y la decadencia que tú formulaste y las aplica ingeniosamente para explicar tu propia obra, lo que es correcto. Pero, ¿en qué consisten estas leyes?. No lo tomes como una pregunta porque no quiero abusar de tu paciencia. Tengo aquí un párrafo de un libro del filósofo de la cultura Frederik Copleston que quiero leerte para que tú lo comentes.

–Sí... sí me interesa, y mucho. Adelante.

–Dice así: "por supuesto algunas de las ideas de Ibn-Jaldun se encuentran en autores anteriores....»

–Ya te lo decía...

-»....No obstante, debe su notabilidad ante todo a que elaboró una teoría general sobre el surgimiento, el desarrollo y la decadencia de las civilizaciones. Naturalmente la mayoría de sus ejemplos eran tomados de la historia de las tribus del norte de África, del surgimiento del poder árabe, y del destino de los pueblos que sucumbieron a la conquista Islámica pero su interpretación de la historia humana era concebida para tener una aplicación mucho mayor que la que pudieran sugerir sus ejemplos, en otras palabras lo que le interesaba era descubrir las leyes de la historia».

"Una idea que destaca en la interpretación de Ibn-Jaldun es el concepto de solidaridad. En un grupo social común una tribu nómada, en el cual se coopera para satisfacer las necesidades básicas de la vida, hay un fuerte sentimiento de solidaridad y el jefe no está desligado del resto del grupo sino que es uno de ellos. Sin embargo, es necesaria la organización urbana para satisfacer necesidades ulteriores para llevar una vida más sedentaria y tranquila. Esta vida urbana es la base de la civilización, en el sentido de que el desarrollo de la literatura, el arte y la ciencia la presupone. En un principio la monarquía o la dinastía en el poder es la encargada de mantener la solidaridad original y la cohesión social, de la que es representante. Pero con el paso del tiempo, a medida que avanza la civilización, los ciudadanos adoptan una actitud suave y de búsqueda de sí mismos, mientras que el gobernante tiende a monopolizar el poder, a explotar sus privilegios y a mantenerse a distancia de sus súbditos. La solidaridad y la fortaleza disminuyen gradualmente hasta que la sociedad es absorbida o conquistada por otro poder. Este proceso se repite constantemente. Esto no quiere decir que se repitan los acontecimientos en particular, sino que el ascenso y la caída de las sociedades siguen un esquema recurrente común. De manera, que, según Ibn-Jaldun, una dinastía pasa por cinco etapas, que van desde la primer apropiación exitosa de la autoridad hasta el derrocamiento, pero las formas precisas que adoptan las diversas etapas dependen de determinadas condiciones. Obviamente lo que dice Ibn-Jaldun de la solidaridad y la fuerza expresa una cierta simpatía por la vida vigorosa y primitiva de pueblos tales como los bereberes. Al mismo tiempo insiste en que Dios dio a los hombres el poder del pensamiento, y la capacidad de adquirir conocimientos, incrementarlos, así como de desarrollar sus habilidades y de mejorar la calidad material de la vida. Se requiere de la civilización para que el hombre realice sus potencialidades y, según Ibn-Jaldun cuanto más grande es una sociedad, más grande es el grado de civilización que puede alcanzar. Al mismo tiempo la civilización urbana lleva en su seno las semillas de su propia destrucción, y la sociedad en cuestión termina por ceder su lugar a una civilización más vigorosa. Sin duda, Ibn-Jaldun pensaba que las conquistas árabes, como las conquistas del imperio sasánida, seguían este proceso».

"Desde luego, la historiografía no desapareció en el mundo islámico después de Ibn-Jaldun; pero sí tendió a tener un carácter local, es decir que se ocupaba de la historia o de ciertas etapas de la historia de un determinado pueblo o estado musulmán, como Persia, o el imperio turco. En cuanto a la filosofía de la historia bien podemos decir que Ibn-Jaldun no tiene rival en el mundo islámico». Hasta aquí Copleston.

–Es un buen resumen de mis ideas. Y es cierto que luego la historiografía apuntó a objetivos más estrechos pero la ciencia de la historia demuestra que la mirada de una sociedad se corresponde a su expansión real y a su poder.

–Sí, los ejemplos serían innumerables. Basta pensar en el desarrollo de las ciencias sociales de objetivos universales y la expansión capitalista, etc. Pero, lamentablemente, es hora de poner punto final a este encuentro.

–El tiempo fue pasando y estamos a punto de separarnos y por esa razón me gustaría ahora, en esta despedida leer un párrafo de mis Prolegómenos que data de 1377. Dice así:

"La historia trata de darnos una comprensión del estado social del hombre o cultura y de enseñarnos los fenómenos que están conexos con él, a saber, la vida salvaje, el refinamiento de las costumbres, la naturaleza de la solidaridad familiar y tribal, los diversos tipos de superioridad que consigue un pueblo sobre otro y que llevan al conocimiento de imperios y dinastías, las distinciones de rango, las ocupaciones a que se entregan los hombres, tales como las profesiones lucrativas, las ocupaciones relacionadas con las necesidades de la vida, con las ciencias, y las artes, y todos los cambios que la naturaleza de las cosas puede producir en el carácter de la sociedad».

–Mi admiración por ti después de escuchar este texto de tu propia voz aumenta.

–Bien, es hora de decir adiós. Te diré lo que decían las mujeres de mi patria a los camelleros cuando las caravanas partían hacia el desierto: Que ALA ponga en tu camino agua, dátiles y estrellas».

–Adiós Ibn-Jaldun.

La imagen de Ibn-Jaldun ya se ha disuelto, más allá de la luz de la lámpara, en la penumbra de la biblioteca. Sobre mi escritorio queda una pila desordenada de libros y apuntes. Busco entre ellos el texto de Anuar Abdel Malek de la Historia de la Filosofía de Francois Chatelet, en el cual se rinde homenaje a la apabullante claridad de su pensamiento. Allí, en esa antología, se le dedica, en medio de tantos filósofos geniales, un capítulo exclusivo. Encuentro las citas marcadas y leo:

"Para romper el círculo positivista de toda posible historiografía, Ibn-Jaldun se adelanta audazmente a la sociología, cuyos criterios de interferencia entre el análisis y el inventario, el vaivén entre todos los estratos de las sociedades humanas, aparecerán como los únicos capaces de responder a esa búsqueda de una respuesta que no se encierra en una esfera teórica. Y, al obrar así, Ibn-Jaldún será el primero en ilustrar lo

que puede ser una dialéctica auténtica entre lo específico -que ya no es lo de la hegemonía- y lo universal, es decir, la ciencia de las sociedades humanas, cuyos fundamentos echará esta dialéctica».

Unas páginas más adelante, en el texto de Malek, me reencuentro con una cita de Jaldun subrayada por mí en otra época que tiene al margen una anotación que dice: «teoría del valor trabajo» y como no la recuerdo puntualmente la leo:

"El trabajo del hombre es necesario para toda adquisición y toda riqueza. En efecto: esto es evidente si se trata de un verdadero trabajo, como el ejercicio de un oficio. Si el provecho viene de la cría de ganado, del cultivo de las plantas o de la explotación de las minas, el trabajo humano se impone en ellos; si no es imposible cualquier provecho. A veces el hombre puede sacar provecho sin hacer esfuerzos. Así, por ejemplo criando la lluvia favorece el cultivo de los campos. Sin embargo, tales provechos obtenidos gratuitamente, por benéficos que sean, son, de hecho, simples auxiliares y no podrían dispensar a los hombres del trabajo (...) Hay que saber que en las riquezas adquiridas por el hombre y de las que cabe sacar provecho, cuando provienen del ejercicio de un oficio, los beneficios conseguidos representan entonces el precio del trabajo. Es lo que llamamos ganancia. Efectivamente, el ejercicio de una profesión no es más que la inversión de un trabajo, y éste no se realiza por sí mismo, sino con miras al provecho. Sucede que en ciertos oficios se invierte, (aparte del trabajo), la materia prima, como la madera para la carpintería y el hilo en el tejido. Empero, en tales oficios, el trabajo es más considerable y, por consiguiente su valor supera el de la materia prima. Si la ganancia proviene de actividades distintas de los oficios, será necesario tener en cuenta el valor del trabajo, pues sin éste sería imposible adquirir cualquier cosa (...) Así queda demostrado que beneficios y bienes adquiridos, en todo o en parte, sólo constituyen el valor del trabajo del hombre».

Este pensamiento, que no es casual dentro del contexto de su obra global. Es sencillamente apabullante. Marx lo hubiera aplaudido de pie, sobre todo cuando en otra parte afirma: «las diferencias entre los grupos sociales dependen esencialmente de las diferencias existentes entre sus modos de vida económica».

La obra de Jaldun está plagada de términos que, más allá de traducciones más o menos fieles pueden entenderse como: leyes obtenidas por inducción, verificación, rigor científico, demostración racional, investigación de las causas, causa natural, ley natural, y fórmulas impresionantes, como dice Malek, como: "...hemos observado por 'inducción sociológica, que el Estado, etc".

Su obra es un fluir de geniales anticipaciones en campos tales como la Antropología Social y Política, el estudio de las sociedades complejas, la Geografía Humana y Económica, las Ciencias Políticas, la Economía y muchos más. Las palabras finales de Malek nos servirán como cierre ya que sintetizan con certeza la gravitación de una obra genial.

«Era por cierto difícil para Ibn-Jaldun, en el marco de vida y civilización que fueron los suyos, dar una teoría completa del devenir de las sociedades. Su primera aportación en este campo consiste, como ya vimos, en elaborar una morfología y una dinámica de las sociedades conocidas hasta su época, y ello partiendo de una aproximación objetiva dependiendo del realismo filosófico más que del materialismo estricto. Esta aproximación es rigurosamente científica, puesto que también ella concibe el determinismo y la causalidad y se dispone a investigar sus elementos de forma sistemática, aunque siempre en el ámbito de las sociedades y estados del área arabigoislámica del Atlántico al Océano Indico.»

"Se capta distintamente la dialéctica social a nivel de las interacciones entre los diferentes grupos de factores de la infraestructura y de las superestructuras. Con todo no llega al estadio de síntesis dialéctica acabada, dado que no existe la clase social que podría haber sido el motor de la historia». Para Malek la teoría de la evolución de Jaldun no es una teoría de repeticiones cíclicas sino una auténtica dialéctica histórica de la evolución de las sociedades. Contra las meras cronologías, recopilaciones idealistas de tradiciones, y especulaciones metafísicas, Jaldun levantó un muro de la ciencia social genuina:

"La silueta altiva se aleja –concluye Malek– Ibn-Jaldun estadista y gran intelectual. Fijémonos que es la silueta de un hombre que supo expresar el pensamiento fundado en la acción, y por esto, Ibn-Jaldun, fundador de las ciencias humanas y sociales, es contemporáneo nuestro».

Epílogo (con citas)

En las ciencias sociales seguimos y seguiremos discutiendo con nuestros antepasados. Ellos no están muertos como los fundadores de otras ciencias en las que apenas si constituyen una curiosidad. Nosotros hablamos con nuestros fantasmas y nos cuesta mucho superarlos y en algunos casos, al menos por ahora, nos resulta casi imposible. Cerramos con algunos párrafos de Ives Lacoste por considerar que contienen una evaluación justa de este científico genial y esta sombra que la historia no ha conseguido sepultar en el olvido o, como diría, Don Juan Tenorio: «Los muertos que vos matáis, gozan de buena salud».

«Ibn-Jaldun es, a la vez, un creyente ortodoxo y místico y gran pensador racionalista. Aparece también como una especie de milagro. En una época en la que la reacción religiosa triunfaba desde hacia un siglo, Ibn-Jaldun recogió la herencia del movimiento racionalista que aunque era rechazado como filosofía, tenía aun suficiente fuerza como para servir de guía a la observación empírica» (p. 289).

"Descubrir la obra de Ibn-Jaldun no es desorientarse en un «orientalismo» de la Edad Media, ni evadirse hacia un pasado lejano de un país exótico, ni complacerse en

un debate historiográfico que pueda parecer un poco académico. Estudiar la obra de Ibn-Jaldun no es volver la espalda a nuestro tiempo, sino más bien, hacer avanzar el análisis de las causas profundas del más grave de nuestros grandes problemas actuales. Verdaderamente la obra de Ibn-Jaldun esclarece una etapa muy importante del pasado de países que se encuentran hoy inmersos en una situación de subdesarrollo» (p. 6)

"Los puntos más originales e importantes de la obra de Ibn-Jaldun, aparecen hoy como una contribución muy importante para el estudio de las causas profundas del subdesarrollo; a condición de que estos puntos sean correctamente analizados. Es necesario precisar que las relaciones entre la obra del historiador mogrebino y el subdesarrollo no son sencillas. Sería no sólo simplista sino totalmente falso, considerar que Ibn-Jaldun describiera en el siglo XIV las características de un país objetivamente desarrollado. Ibn-Jaldun estudió las estructuras medievales que frenaron (o impidieron) la evolución económica, social y política. Este retraso, combinado con los efectos de las fuerzas extranjeras, ha hecho posible varios siglos más tarde, la colonización que ha determinado, sin lugar a dudas, la aparición del fenómeno del subdesarrollo» (p. 7)

"Si la obra de Ibn-Jaldun nos ayuda a comprender cómo los grandes progresos iniciados en la Edad Media se detuvieron para dar paso a una larga fase de estancamiento, los *Prolegómenos* sacan a la luz las causas que, en el siglo XIX debían hacer posible la conquista colonial, ese factor decisivo del subderarrollo» (p. 294).

"Consagrada en su esencia, a África del Norte, la obra de Ibn-Jaldun presenta una significación universal; al estudiar el por qué, en esta región, una sucesión de peripecias históricas no ha conseguido provocar, a muy largo plazo, una verdadera evolución histórica, Ibn-Jaldun describió una de las formas del *bloqueo* estructural que, salvo en Europa occidental, ha conocido durante siglos el mundo entero» (p. 11).

"El análisis que Ibn-Jaldun hace de la *asabiya,* estructura dialéctica cuyos elementos contradictorios e indisociables son el igualitarismo tribal y el cometido de los jefes, nos permite comprender mejor las profundas razones por las que éstos se pusieron en tal número al servicio de la colonización. Estos jefes de tribu encontraron junto a los colonizadores el medio de aumentar, al fin de una forma decisiva, la autoridad, hasta entonces limitada, que ejercían sobre la población. Esto les permitió apropiarse gran parte de las tierras colectivas y transformar a sus ocupantes, reducidos a la impotencia, en aparceros u obreros agrícolas. Las minorías privilegiadas se integraron en un sistema económico y social nuevo, que hacía posible un aumento considerable de los impuestos que recibían de la masa de población (p. 296).

(telón muy lento)

"Sería un anacronismo ver hoy, en la obra de Ibn-Jaldun, un conjunto perfectamente coherente y moderno. Este gran historiador musulmán no es un enciclopedista.

En el terreno del análisis histórico, su ritmo es racional y científico, e incluso muy cercano al del materialismo histórico, pero filosóficamente Ibn-Jaldun no era un racionalista; por el contrario, era para su tiempo, muy devoto y defensor del oscurantismo mistico.»

«Abordar la obra de Ibn-Jaldun con los conceptos actuales en función de los problemas de nuestro tiempo, no es modernizar en forma ultrajante su pensamiento, ni desvirtuarlo, por el contrario, es el único medio de descubrir en él su verdadera riqueza; es encontrar la real significación de las nociones esenciales que Ibn-Jaldun no estuvo en condiciones de definir con precisión porque en su época los medios conceptuales no eran lo que son hoy y porque las realidades objetivas no se habían diferenciado todavía; es asegurar la articulación de los razonamientos que no pudo coordinar con claridad; es reconocer, bajo tal juicio subjetivo, un análisis objetivo que en el siglo XIV no podía ser desarrollado hasta su fin, y es revelar un pensamiento genial que fue condenado por la historia a no dar más que las primicias (p. 14)».

Bibliografía

Abdel Malek, Anuar: "Ibn Jaldun, fundador de la ciencia histórica y de la sociología". En: *Chetelet, Frangois comp. Historia de la filosofia, Ideas, doctrinas.* Madrid, Espasa Calpe 1983. T.3, págs. 344-365.

Al-Hassan, Ahmad Y: "El Islam y La Ciencia". En: *Mundo Científico,* Valencia, Num. 17, págs. 830-839.

Braudel, Fernan: *Las civilizaciones actuales.* Madrid, Tecnos, 1973.

Copleston, Frederik: *Filosofias y Culturas.* México, F.C.E., 1984 págs. 139-40.

Enciclopedia de las Ciencias Sociales. Ibn-Jaldun, Madrid, Aguilar, pag. 583.

Gómez Tavanera: *Historia de la Etnología.* Madrid, 1978.

Harris, Marvin: *Desarrollo de la Teoría Antropológica.* México, Siglo XXI,

Lacoste, Ives: *El nacimiento del Tercer Mundo: Ibn-Jaldun.* Barcelona, Península, 1985,

Palern, Angel: "Jaldun. El nacimiento de la Teoría Sociológica de la evolución". En: *Historia de la Etnología.* Tomo I. Los Precursores. México, Alhambra Universidad, 1982.

Wolf, Eric: *Europa y la gente sin historia.* México, FCE, 1990.

Demófilo. Revista de cultura tradicional de Andalucía, núm. 33/34 (2000)

TRADICIÓN Y REVITALIZACIÓN DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA (*)

José Antonio FERNÁNDEZ DE ROTA
Universidad de La Coruña

Se ejemplifica el gigantesco esfuerzo de las tradiciones religiosas por mantener en el tiempo un mensaje y un cuadro normativo. Las "misiones populares" han encarnado una forma de actuar en la transmisión y revitalización. La doctrina memorizada, canciones, escenificaciones... convierten la palabra en normalizada y ritualizada. El antropólogo se pregunta por su eficacia, por la asimilación popular de la doctrina y por el control de la moralidad. La dramatización barroca extrema la fuerza simbólica de los actos. Frente a una concepción intelectualista, de transmisión de conceptos; la "condensación" simbólica, la acción colectiva paradigmática, el contacto con los legendarios "maestros" se convierten en clave de comprensión de la tradición.

* * *

Voy a presentar en primer lugar algunas reflexiones sobre los conceptos de tradición y revitalización que a continuación trataré de aplicar al análisis de un campo privilegiado de acción revitalizadora como son las llamadas Misiones Populares.

El concepto de tradición resulta indispensable para la comprensión de la Historia de las Religiones. Ellas ordinariamente se consideran depositarias o transmisoras de antiguas sabidurías, prácticas o actitudes. Algunas de las más destacadas tradiciones religiosas parten de una periodo inicial, fundador, en el que hombres santos reciben o descubren nuevas formas de saber y de vivir y cuyo sentido se esfuerzan en transmitir fielmente sus seguidores a lo largo del tiempo. Este esfuerzo ha llevado a la formulación de cánones en los que se incluye lo que es considerado como el contenido fundamental de la tradición religiosa. Contenidos formulados inicialmente en forma oral y que son convertidos en textos escritos en búsqueda de una mayor fijación. Estos textos representan el mensaje necesario para todos los hombres y todos los tiempos.

Si la comprensión histórica de las religiones está estrechamente vinculada al concepto de tradición, quizá en pocas religiones esta referencia sea tan necesaria como en las religiones del «Libro», las Religiones Bíblicas, ordinariamente definidas bajo los títulos

(*) Este trabajo fue presentado en el IV Curso de Religiosidad Popular de Andújar (1997) titulado: "Id y predicar: sistemas de difusión de la fe", patrocinado por la Fundación Machado y el Ayuntamiento de la ciudad.

de Judaísmo, Cristianismo e Islamismo. Dentro de estas corrientes religiosas se formulará pronto la distinción entre el mensaje contenido en el Libro y las interpretaciones orales posteriores que eran entendidas como «Tradición» y surgirá la discusión acerca del valor que se puede atribuir a cada uno. Ya en el viejo Israel la polémica entre saduceos y fariseos se centraba en buena medida, en la defensa por parte de los saduceos de que las costumbres y enseñanzas de la religión debían estar sometidas a la escritura. Los fariseos proclamaban que la tradición (1) tenía el mismo rango que la escritura y que ésta se debía de leer a la luz de la tradición El tema será extraordinariamente desarrollado en las discusiones del Cristianismo, siendo uno de los puntos centrales del debate entre Católicos y Protestantes.

La idea de tradición es también fundamental en la elaboración historiográfica. Lógicamente el historiador está preocupado por descubrir qué es lo que permanece y lo que cambia. Especialmente significativa es la utilización de esta noción en las concepciones nacionalistas. Con frecuencia la justificación racional del nacionalismo se apoya en la defensa de una tradición cultural propia.

Sin embargo el concepto de tradición ha sido objeto de duras críticas en los últimos tiempos. Nada extraño, dado el carácter huidizo del concepto. En el fenómeno de la tradición podemos distinguir el conjunto de contenidos que se trasmite, del acto mismo de transmitir. En realidad la tradición conlleva un movimiento continuo entre los dos polos. De ahí que sea tan difícil dar una definición precisa de la misma. Es un fenómeno eminentemente dinámico y plural distendido entre el imperativo de preservar un depósito estable y la necesidad de conceder su lugar a la experiencia de los transmisores. Siempre algo nos escapa así a su fijación como concepto.

La obra de Hobsbawn y Rangers *The invention of tradition* del año 1983 tuvo un resonante éxito, al analizar pretendidas tradiciones concretas y mostrar cómo en ellas el convencimiento colectivo no se corresponde con ningún proceso histórico constatable. Sin embargo hay quienes consideran poco radical el planteamiento y afirman que si hay alguna tradición que se considere inventada, todas deben entenderse como inventadas (2). La afirmación puede parecer excesivamente tajante, pero lo es menos, si consideramos la tradición como algo vivo y no sólo bajo sus características formales. Todos los elementos que componen una pretendida tradición se hayan en proceso de profunda transformación. Aquellos aspectos que parecen permanecer van siendo combinados en cualquier caso, con multitud de elementos cambiantes. Aunque un edificio por ejemplo, permanezca en pie y esté poco deteriorado, su contexto ha cambiado radicalmente: son otros, tal vez, los edificios que le rodean, es distinto el tráfico que le circunda, son distintos los usos que se hacen de él y sobre todo son otras las personas que lo contemplan o lo utilizan, con nuevas maneras de pensar. Sus nuevos usos y su distinto significado, le han hecho cambiar de contenido cultural, aunque su apariencia formal sea bien parecida a la que tuvo antaño. Lo mismo podíamos decir de las características formales de una celebración festiva. Aunque su forma parezca permanecer en ciertos aspectos, su uso, función y significado han cambiado probablemente. Si en vez de pensar en cosas

y costumbres como si fuesen objetos inertes, los entendemos como realidades culturales, que sólo tienen vida dentro del vivir humano, se hace difícil pensar en cabales permanencias. La pretendida identidad esencial de los objetos a través del tiempo, parece diluirse en dinamicidad. Toda conservación de una tradición tiene necesariamente mucho de imaginativo bricolage artificial. Quizá en vez de hablar de permanencia podamos hablar de una más larga o corta «duración» de algunos de sus elementos.

En cualquier caso es importante considerar a la interpretación como un momento esencial de la tradición. De hecho la profunda reflexión sobre el papel de la interpretación en la tradición cristiana, ha llevado al desarrollo de una compleja tradición hermenéutica, que ha llegado en los últimos tiempos a constituir la potente corriente de la Filosofía Hermenéutica. La tradición cultural europea se manifiesta efectivamente como el entrelazamiento de dos tradiciones de interpretaciones ininterrumpidas durante tres milenios. El desarrollo de la escritura bíblica a partir de los primeros libros nos presenta la imagen de la continua interpretación de estos primeros libros en los siguientes y de las interpretaciones de los primeros libros y sus interpretaciones posteriores en un tercer paso. Este juego de interpretaciones se prolonga siglo tras siglo en infinidad de comentarios y discusiones orales, no pocas de las cuales tienen su reflejo en infinidad de textos escritos. Por otra parte, la tradición clásica, filosófica y literaria, desde Homero hasta nuestros días reproduce una secuencia semejante. Ambas multiseculares tradiciones se entremezclan y surgen numerosas síntesis.

La reflexión hermenéutica ha puesto su acento sobre el carácter dinámico del significado de los textos. Un mismo texto puede dar lugar a multitud de diversas interpretaciones correctas. El punto de vista, la situación hermenéutica desde la que se analiza el texto, permite encontrar una nueva lógica a nuevos tipos de interpretaciones. La interpretación original del autor del texto no tiene porqué ser la mejor interpretación. Todo texto contiene un exceso, un sobrante de significado. Puede saber a otros muchos sabores y brillar con nuevas luces antes insospechadas. Las distintas interpretaciones a lo largo de la historia van dando al texto una nueva autonomía. Es capaz de significar mucho más de lo que antes se pensaba. Un buen intérprete varios siglos después, aunque pudiese conocer la interpretación original del autor, no tiene porqué contentarse con la relativa estrechez de la misma. Puede buscar una interpretación mejor, más rica del significado, gracias a la mediación del proceso histórico dentro de una tradición (3). La tradición será vista en Gadamer como un encadenamiento de interpretaciones en el que se da una continuidad fundada en matizaciones perspectivistas que se van induciendo unas a otras, «a través de la comunidad de prejuicios fundamentales y sustentadores" (4).

La riqueza arrolladora de posibilidades de la hermenéutica textual, brilla en todo su esplendor al repasar la historia de las religiones judía, cristiana y musulmana. Un mismo texto, como el sacrificio de Abraham, ha hecho cubrir miles y miles de páginas de comentarios interpretativos y de comentarios sobre los comentarios. Parábolas o prescripciones evangélicas, escritos de los santos padres, formulaciones conciliares, etc. han abierto multiseculares campos de disputas y han formulado, en conflictos interpretativos,

formidables tensiones sociales. Es difícil poder encontrar una sólo afirmación acerca de un tema fundamental de la tradición bíblica que no haya sido objeto de una pluralidad de interpretaciones distintas y no pocas veces contrapuestas. Ha habido en la historia momentos especialmente espectaculares de confrontación interpretativa, como es el caso del Renacimiento. En él surgen una pléyade de Iglesias distintas y aun dentro de la misma obediencia a la Iglesia Católica Romana, multitud de Órdenes, Congregaciones, Beaterios, figuras místicas y genios innovadores e iniciadores de corrientes seguidas por grupos más o menos numerosos. Así la tradición interpretativa forma parte del entramado que lleva a complejos procesos de institucionalización, que en el Cristianismo brillan de forma destacada, por su continuidad y contundencia, siendo tal vez su caso eximio el del Romano Catolicismo. Así es como los textos viven dinámicas vidas históricas.

Todo esto dicho fundamentalmente del esfuerzo de potentes minorías intelectuales. La tónica dominante de la Historia de las Religiones hasta hace poco, ha sido la atención primordial a las grandes figuras e instituciones religiosas. Se han abordado tan sólo de forma parcial y secundaria las creencias y actitudes de la gran mayoría de los «fieles» de cada una de las religiones. Es sin duda una atención especialmente difícil para el historiador, que debe apoyarse en documentos de ordinario escritos desde la óptica de las minorías dominantes. Es tarea ésta en la que la ejemplificación del antropólogo a partir de sus datos actuales puede resultar extraordinariamente iluminadora. Un serio esfuerzo por tratar de ver la religión de dentro a fuera y de abajo a arriba nos suministra una nueva óptica en que cualquier pretensión de ortodoxia en el seno de una religión, se vislumbra como sociológicamente imposible.

Toda esta problemática nos habla claramente de las dificultades de definir la identidad de una pretendida Religión. La pluralidad interna de concepciones se conjuga con la continua interacción entre grupos religiosos e ideológicos a lo largo de toda la historia. Una visión esencialista de la identidad de las grandes religiones ha llevado a pensar que algunos grupos o sectores de la población religiosa, vistos como «secundarios» constituían religiones sincréticas. Toda religión vista históricamente desde dentro y desde abajo, en su compleja pluralidad, es un cúmulo de manifestaciones sincréticas, tanto en sus expresiones pretendidamente «cultas» u «oficialistas», como en las llamadas «populares». Atendiendo a estas consideraciones, pierde sentido también el hablar de Religión Popular. La imposibilidad de establecer límites claros entre miembros «cultos» e «ignorantes», los cambios en diferentes momentos históricos de las orientaciones oficiales, la interacción, fragmentación, conflicto entre ideas y grupos diversos, hacen efectivamente inviable la definición de una religiosidad «popular" (5).

Nuestra reflexión está destacando con mayor claridad la aguda tensión del bipolo que decíamos constituye la dinámica de toda tradición. Por una parte, el empeño por fijar un mensaje fundamental y conseguir mantenerlo, por otra, el hecho de transmitir, realizado por personas concretas en circunstancias históricas concretas. Entre un extremo y otro se distiende una compleja realidad. Las religiones y especialmente las más institucionalizadas, realizan gigantescos esfuerzos por conseguir mantener el mensaje y

su significado. El esfuerzo pedagógico siglo tras siglo de la escolástica nos muestra un impresionante empeño por lograr la permanencia. Con todo, surgen en su historia de nuevo las discusiones dentro de una misma generación de estudiosos. Se palpan en la longitud histórica las diferentes maneras de captar los mensajes en distintas épocas. Todo este esfuerzo dentro de las élites, tiene evidentemente su versión en la didáctica dirigida a los no especialistas.

Pero hasta aquí nuestro planteamiento se ha movido de forma parcial, en una consideración excesivamente intelectualista referida a las ideas que enmarcan una tradición. En realidad la transmisión religiosa se hace en gran medida a través de la praxis. Es éste elemento indispensable para la comprensión adecuada de la tradición religiosa en la que se busca la perduración de una forma de vivir existencias, distendida entre el contenido intelectual de la creencia y el hacer de usos, costumbres y rituales. Junto a la reinterpretación, la revitalización de la experiencia religiosa. Para todo ello nos servirá de ejemplo la consideración del papel desempeñado por las llamadas misiones populares.

* * *

Las Misiones Populares tienen sin duda sus precursores en los predicadores medievales que recorrían pueblos y aldeas, enseñando la doctrina cristiana y predicando la penitencia. La fundación de Franciscanos y Dominicos (orden de Predicadores) constituyen un momento especialmente significativo. Los franciscanos organizarán visitas frecuentes al entorno rural a partir de sus conventos asentados en lugar céntrico. Será especialmente en la segunda mitad del siglo XIV y el XV donde encontramos claros precedentes, como sería el caso de predicadores como San Vicente Ferrer o San Bernardino de Siena.

Es con todo el siglo XVI y el espíritu de la «Reforma católica", la época en la que las misiones rurales o populares serán institucionalizadas. Mateo de Basci fundador de los Capuchinos considerará que el espíritu de la congregación «no es otro que la conversión de los pecadores y la salud de las almas de tal manera que su vida no sea sino una continua misión». Su concepción del predicador se apoya en la necesidad de una rica vida interior. En definitiva, de la abundancia del corazón hablará la boca. El predicador debe dedicar la mayor parte de su tiempo a la oración, meditación, retiro y despojamiento. Dentro del mismo espíritu, Juan de Avila, iniciador de las misiones en Andalucía, centra en estos aspectos sus cartas escritas a predicadores (6) en las que dificilmente encontramos sugerencias sobre la manera de predicar. Como mucho, se insistirá en que la doctrina debe ser fiel a lo que enseña la Iglesia Católica o en la conveniencia de que los fieles no comulguen con excesiva frecuencia. Su exhortación fundamental irá dirigida insistentemente hacia la idea del recogimiento y la unión con Dios, que hay que preservar dentro del ajetreo de la predicación.

San Ignacio y la fundación de los Jesuitas aparecen también estrechamente ligadas a la idea misional. De hecho el germen de las futuras Constituciones de la Compañía de Jesús, será su obra *Constitutiones Circa Missiones* redactado entre 1544 y 1545. Sus

reglas eran aplicables tanto a la Europa cristiana como a las Indias de infieles. En gran parte, el éxito fulminante de la nueva orden tiene que ver con la capacidad de su fundador para «transformar las ideas en consignas, éstas en reglas y las reglas en acciones concertadas sobre los hombres y las instituciones. Es lo que Ignacio llamaba reformar el mundo" (7). Los misioneros jesuitas no eran predicadores erráticos, sino que dirigidos por su superior, predicaban en ciudades y a grupos sociales estratégicos por su influencia en los demás, pero también se orientaban hacia los más pobres y desvalidos y los más alejados de la doctrina cristiana. Su contenido queda también diseñado, ajustándose a la temática correspondiente a la primera semana de los Ejercicios Espirituales. El pecado, la muerte, el infierno, el perdón de las ofensas, la penitencia constituían así la clave argumental.

En los siglos siguientes, el esfuerzo de jesuítas, capuchinos y otras órdenes, se verá completado con la formación de nuevas Congregaciones orientadas a la misión, entre otros los oratorianos y los redentoristas. En el siglo XVII el impulso misionero invade la mayor parte de Europa desde Escandinavia a Andalucía, desde Irlanda hasta Austria o Hungría. Los misioneros tratan de defender y asentar la fe, enseñar la doctrina y convocar a la penitencia. Su predicación se hace especialmente complicada y tensa en las regiones divididas entre el catolicismo y el protestantismo. Su voluntad de conquista invade regiones enteras, convirtiéndose algunas diócesis o amplias regiones como el Oeste de Francia en campo de especial experimentación misionera. Su militancia queda exacervada ante el dramatismo de las Guerras de Religión. Los misioneros, convertidos en capellanes de los ejércitos, arengan a las tropas contra la herejía. En Nieuport, en 1600, tres capellanes jesuitas mueren mientras exhortan a las tropas al comienzo del combate. Durante el sitio de Ostende serán 10 los muertos durante su predicación militar. Arenga religiosa presente también entre otros muchas ocasiones, en el sitio de Praga, donde las tropas se lanzan al asalto de los protestantes, gritando al cielo: Santa María. La misión dentro del espíritu barroco se va a fraguar en un conjunto de características que se convierten en fundamentales del espíritu misionero de siglos posteriores.

La escenificación misionera, fraguada en tiempos del barroco, parece definirse de forma brillante en las misiones del jesuita Paolo Segneri; durante 27 años (1665 a 1692) recorrió multitud de diócesis con un total de más de 500 misiones, con un solo acompañante el padre Pinamonti (8). El misionero recorría el camino con los pies desnudos, el bordón en la mano, con un vestido desgarrado sobre el que colgaba un crucifijo, llevaba siempre cilicio y echaba ceniza a la comida. Al acercarse al lugar de misión, las gentes corrían multitudinariamente delante de él y adornaban de flores los caminos, algunas veces hasta se le acompañaba con palio. Al aparecer en su lugar de destino, las gentes se posternaban delante de él y se disputaban quién sería el primero en besar la orla de su vestido u obtener su bendición. El estrado se había levantado en un lugar elevado o en una encrucijada, allí acudían gentes de los pueblos vecinos y desde allí se visitaban en procesión cada uno de estos pueblos.

Los sermones ponían en contraste dos misiones distintas. Una, llena de dulzura, la representada por el padre Pinamonti, encargado de enseñar la Doctrina Cristiana. Al

amanecer, hablaba sobre los principios de la religión, la oración y los sacramentos. Su explicación se amenizaba con multitud de historias con frecuencia agradables. El otro, el padre Segneri era el terrible encargado de la predicación. Hacía temblar al auditorio insistiendo sobre los fines últimos del hombre infiel, el pecado, la muerte, el infierno. Su predicación de cada día durante la semana que solía durar la Misión, desembocará en el sermón sobre la angustia de la muerte en pecado. Se dedicará un día a las confesiones seguido de la procesión de penitencia para concluir con el llamado sermón de la perseverancia. Este último sermón se escenificaba con cuatro sacerdotes colaboradores, cada uno con un instrumento. Uno llevaba un látigo, otro un cráneo, otro una cuerda sobre las espaldas y el último una corona de espinas y el crucifijo alzado. Segneri dialogará con cada uno de ellos, pidiendo por ejemplo al del cráneo «hermano enséñame mi espejo». Para terminar se hará consciente al auditorio del contraste pretendido entre los dos predicadores. La necesidad por una parte de la penitencia y la mortificación ascética y por otra del conocimiento y seguimiento de la doctrina cristiana que ilumina el camino de la salvación.

Las misiones barrocas incluían con frecuencia sermones en el cementerio. Se utilizaba a niños preparados como autores para escenificar diversas secuencias instructivas. Las gentes tomaban parte activa, participando en el Rosario de la Aurora, siendo disciplinantes o portando pesadas cruces en las procesiones penitenciales, recitando a coro la doctrina, cantando, etc. Las confesiones eran multitudinarias, en algunos casos, los penitentes guardaban cola por la noche en el cementerio junto a la iglesia, esperando que a las cinco de la mañana se abriesen los confesionarios; pues a pesar de que acudía un elevado número de sacerdotes de las parroquias vecinas, a veces no daba tiempo a atender a todos los penitentes para que pudiesen comulgar en la misa principal. La escenificación barroca culminaba clavando un crucifijo como monumento conmemorativo de la Santa Misión. Así mismo, se suministraban cruces, imágenes diversas, estampas y capillas, como recuerdo, a los que habían sido más esforzados y fieles en el desarrollo de la misión.

Analicemos brevemente las características de esta descripción. La predicación popular de la Santa Misión cobra un tono de teatralidad. Cerca de ella se situará la calidad literaria de los autos sacramentales. Es una brillante escenificación en la que juegan un papel destacado los sentidos y donde los ritmos temporales, la ordenación del espacio, el movimiento y la música hacen marco a la palabra de Dios, a través de una grandilocuente voz impostada con tonos vibrantes y dramáticos y coloristas ejemplos. La misión comporta movimientos de masas activas que cobran protagonismo. Los sacramentos y la liturgia son engranaje central en el desarrollo de la misión. El fruto principal de la misma se mide a través de las confesiones y la posterior comunión, pueden también añadirse la celebración de los matrimonios de los que viven amancebados. A este fruto cuantificable, junto con las masas que concurren a la predicación, suelen añadirse también valoraciones cualitativo-descriptivas, tales como «arrasó en lágrimas en los ojos, al auditorio». La capacidad del predicador para emocionar a la concurrencia será un timbre de gloria fundamental. Para ello, como hemos visto, la misión aparece rodeada de toda una

ritualización y un culto a la persona de los misioneros, especialmente a aquellos que destacan, las figuras más famosas del momento cuyo nombre corre de boca en boca. Se caracterizan por su espíritu de mortificación, vida austera y penitente, la arrolladora fuerza de su retórica y en algunos casos su fama milagrera. El misionero encarna la figura del maestro espiritual, esencial en la preservación de la tradición religiosa[9] La misión juega un papel destacado de adoctrinamiento; como dirá el misionero P. Dutari: «al entrar en la plaza el auditorio creía leer un libro de doctrina cristiana" (10). Doctrina unida a la apologética que confrontaba fuertemente con los enemigos de la ortodoxia en los diferentes momentos históricos. El extraordinario espectáculo prolongado durante ocho días (o más en casos de grandes ciudades) tiene también un efecto impactante en las gentes que participan en él. Son capaces de presentar la religión con una óptica que a sus oyentes les resulta innovadora. Son las ideas «de siempre», pero formuladas de manera distinta. Frente a la rutina cotidiana, una sorprendente llamarada de religiosidad. Las personas concretas se sienten llamadas a un nuevo protagonismo individual.

La misión barroca se extiende con pujanza por el siglo XVIII (11). La primera mitad de este siglo puede considerarse tal vez como la edad de oro de las misiones. A finales del siglo XVIII y el siglo XIX el panorama en que se mueven las misiones va cambiando importantemente. Por una parte el espíritu y las características de las misiones parecen disonar frontalmente primero, ante la mirada ilustrada (tanto de creyentes, como de no creyentes) y posteriormente ante la creciente impiedad y escepticismo. Las gentes del campo empiezan a ser vistas como los verdaderos católicos frente a las zonas descreídas de las ciudades, en contraposición a la imagen anterior donde la ignorancia rural era vista como la justificación de su bajo nivel de cristianismo. A partir de finales del XVIII, va en aumento el número de campesinos que saben leer y escribir. La palabra hablada de los misioneros se ve complementada por las posibilidades del reparto o venta de libros. El catolicismo volverá a ser en nuevo sentido una religión del libro, pero el libro por antonomasia será ahora el catecismo, que será completado por diferentes lecturas piadosas. Los misioneros repartirán también opúsculos con sus canciones, versos o recomendaciones (12).

A lo largo del siglo XIX la predicación misionera lucha de forma angustiada y vehemente contra la descristianización reinante. Se ataca a todos los grupos organizados heterodoxos «desde una logia masónica a una federación local obrera o un templo protestante" (13). También se seguía realizando como en épocas anteriores, la quema de libros y folletos en la plaza pública. Así sobre una misión de los jesuítas en Andalucía en 1890 se dirá «Se han recogido y arrojado al fuego más de 50 volúmenes entre libros y folletos, cuya doctrina impía y obscena había producido no poco perjuicio en algunas almas incautas" (14).

Las misiones populares prolongadas durante el siglo XX han vivido una nueva era de esplendor en España, durante los tiempos del franquismo. Ha sido de alguna manera un nuevo triunfo del barroquismo religioso en unas circunstancias históricas nuevamente idóneas. No pocos tenemos referencias bien directas de ellas y nuestros informantes

en ambientes rurales, tienen multitud de experiencias a evocar que deben ser recogidas antes de que desaparezcan los protagonistas de los recuerdos. Dada la vertiginosa casi desaparición de las Misiones Populares en la últimas décadas, son el testimonio revivido de una práctica institucional que no sabemos si volverá a ocupar un sitio en la historia. Valga a este nivel una breve evocación personal. Recuerdo de niño haber oído hablar de una persona acomodada que consideraba como su calendario ideal, el no perderse en verano ninguna corrida de Manolete y el acudir en invierno a todas las misiones del Padre Rodríguez. El paradójico paralelismo es sin duda sugerente. Frente al mejor artista del torero, el más descollante maestro de la predicación. Espectáculo frente a espectáculo, tradición frente a tradición, drama festivo frente a drama religioso. También me contaron lo sucedido en la misión que el Padre Rodríguez dio en Ocaña, pocos años después de la guerra. Estaban vivos los odios y venganzas de la contienda y el pueblo se negaba masivamente a aceptar la reconciliación que el misionero pedía. El último día de la misión, sube el Padre Rodríguez al púlpito con la espaida desnuda y su disciplina en la mano. El jesuíta inicia su flagelación ante la muchedumbre que llena la iglesia, brota la sangre y su cuerpo parece tambalearse. Después de una larga tensión contenida, se oye el grito de una mujer temiendo por su vida. El pueblo de Ocaña se pone en pie y decide perdonar sus injurias.

* * *

Iniciamos este trabajo, evocando la idea de tradición como encadenamiento de interpretaciones de textos. Frente a una óptica elitista e intelectualista de la tradición religiosa, hemos querido destacar la Misión Popular como acto de transmisión del mensaje que trata de mantener y revitalizar la tradición entre sectores masivos de la población; de forma especial entre quienes son considerados como ignorantes. Lógicamente nuestra primera pregunta crítica será acerca de la eficacia del mantenimiento del mensaje y de la tradición de esta actividad.

Incluso en los momentos que hemos considerado de mayor éxito como el S. XVIII, no faltarán las críticas. Así, por ejemplo, los jansenistas en las *Nouvelles Ecclésiastiques* dirán de los misioneros, "estos hombres apostólicos no cambian, los mismos ejercicios, el mismo plan, las mismas procesiones, los mismos espectáculos y si se nos permite decirlo, los mismos aullidos" (15). No son pocos también los superiores jesuitas o capuchinos que critican las misiones solemnes y ruidosas y piden que se vuelva a la predicación sin aparato. Dentro de este juego de críticas es bien conocida en nuestro país la obra del Padre Isla que caricaturiza en Fray Gerundio de Campazas alias «Zotes» al pomposo predicador misionero "armado" –cual nuevo Quijote– «caballero de la cátedra». Siempre quedan en cualquier caso, preguntas difíciles de responder: ¿se ha conseguido con eficacia la comprensión de la doctrina cristiana que se pretende? ¿el arrepentimiento y penitencia van a ser seguidas de algún tipo de perseverancia?

Atendamos en primer lugar a la enseñanza de la Doctrina. ¿Qué se exige? ¿Qué se quiere conservar?. En la introducción al catecismo del Cardenal Belarmino (16), obra fundamental en la Edad Moderna, vemos una referencia iluminadora al Concilio Tridentino

que en «ses. 5 cap 2, manda a los curas que enseñen aquellas cosas que es necesario que todos sepan para salvarse y les anuncien con brevedad y fácil sermón los vicios que deben eludir y las virtudes que deben cultivar, para evitar la pena eterna y conseguir la gloria celestial». El propio Cardenal Belarmino insistirá: «Pues es necesario para salvarse, saber la doctrina cristiana ...» El carácter imprescindible de esta enseñanza es uno de los motores ideológicos de las Misiones Populares. Entre los objetivos más insistentemente citados, encontramos el combatir la ignorancia religiosa, enseñar los rudimentos de la fe para que el pueblo no permanezca en una espantosa ignorancia de estos misterios tan necesarios para la salud.

Tenemos por tanto que el conocimiento de la Doctrina se considera indispensable. Podemos a continuación preguntar: ¿qué entiende la gente de la enseñanza de la Doctrina? En una obra de principios del S. XIX, leemos: «Es un hecho acreditado por la experiencia de muchos siglos, que las misiones producen gran fruto, bien se hagan en ciudades populosas, donde las pasiones asoman sus siete cabezas monstruosas, bien se hagan en pueblos pequeños, que no conocen más civilización ni más mundo que sus ganados y sus campos. Sin embargo el corto tiempo que suele emplearse en ellas, no es suficiente para instruir debidamente en los deberes de la religión a las gentes del campo. Se principia y concluye la misión y muchos fieles quedan como estaban, ignorando las cosas más indispensables que necesitan saber, para convertirse a Dios y perseverar hasta la muerte en los caminos de la virtud... pero aunque fuese más tiempo habría de palparse la falta de instrucción .... y su escasa comprensión ... para algunos cristianos Jesucristo, el Hijo de Dios Vivo, ... es un personaje enteramente desconocido... el cielo y el infierno son doctrinas como fabulosas" (17) .En muchas ocasiones cuando se tratan de valorar los efectos de la predicación de las Misiones algunos años después, en cuanto a conocimiento doctrinal, el resultado es visto por quienes examinan a los fieles como desolador.

Ante estos diferentes niveles de ignorancia podemos seguir preguntando: ¿Cuál es el nivel de exigencia en el conocimiento que permite la salvación? Siguiendo la obra antes citada (18) se nos indicará que la doctrina debe ser explicada, "acomodándose con la capacidad de sus oyentes». Se citarán a doctores de la Iglesia que «dicen que es obligatorio aprenderla», de ellos unos afirman que «no basta saber estas cosas a bulto, creyendo lo que cree la Santa Madre Iglesia, incluso que no se pueden salvar «sin saberla y entenderla explícitamente». Antes se exigía el saberla de memoria, ahora se pide entenderla, pero en todo caso es muy conveniente memorizarla. El P. Ignacio Parharmer S.I. reflexiona sobre el hecho de que los niños no sean capaces de entender el significado de muchas de las enseñanzas del Catecismo. Para él es importante, con todo, el que lo aprendan, pensando que de mayores podrán ir entendiendo aquello que han memorizado sin entender. El misionero P. Dutari, conocedor de la ignorancia de las gentes hablará de las misiones diciendo que «Su utilidad es indudable para el bien espiritual del pueblo cristiano que acude a las misiones de nuestras aldeas con una fe digna de los primeros siglos" (19). Es esa fe de los primeros siglos, el alimentarla y completarla, el objetivo profundo de la predicación, junto con la penitencia.

Este breve conjunto de citas nos abre a un importante marco de dudas y debates fundamentales para nuestro intento. Tratemos de iluminarlo con algunas sucintas reflexiones sobre el mundo de la creencia cristiana, vista por un antropólogo. M. Ruel en un inspirado estudio sobre los cristianos como creyentes (20) nos recuerda que el credo establecido en el Concilio de Nicea (año 325) es entendido desde el primer momento como el «Símbolo de la Fe». Citando a Kelly: «Los apóstoles cayeron en la cuenta de que había judíos que pretendían ser apóstoles de Cristo y era importante tener algún token por el cual el predicador que estuviese armado con la auténtica doctrina apostólica pudiese ser reconocido». El símbolo de la fe es una contraseña, un signo de reconocimiento, la señal clara de identidad de una Religión. El Credo acompaña litúrgicamente al bautismo y en la mayoría de las Iglesias Cristianas el bautismo se hace sobre un niño que aún no puede tener sabiduría alguna. En el cristianismo, concluirá Ruel, la determinación de la creencia es más importante que la determinación de cuál es el objeto de esta creencia. Así mismo se tiende a considerar que la creencia de una persona o de un pueblo forma el terreno sobre el que se apoya su comportamiento y que su referencia a esta creencia es suficiente explicación de su conducta.

La Fe del cristiano nos aparece así estrechamente implicada en el mundo de los símbolos y de la praxis. No pocos de sus adeptos, lo acompañarán de saber; especialmente minorías inquietas intelectualmente, harán bueno el adagio escolástico «fides quaerens intellectum» (la fe en busca del entendimiento). En estrecho conflicto dialéctico, el entendimiento superará en el calor del combate a la fe, en prolijas discusiones. El racionalismo, aquí y allá, desbancará a la religión o se inmiscuirá en ella. Pero el Credo será visto a lo largo de siglos por multitud de especialistas religiosos cristianos, como un símbolo.

Si repasamos el anterior juego de citas catequético-misionales, a la luz de estas reflexiones, en él vemos distenderse tensionalmente: la disputa por la primacía, entre la fe como símbolo o la fe como contenido; entre la fe y el racionalismo escolástico; entre la creencia y la ciencia; y la convicción de la estrecha relación entre fe y conducta moral. Si tratamos de pensar qué eficacia revitalizadora tuvo la experiencia misional, podríamos decir que a pesar de su evidente preocupación por la instrucción y la praxis moral, consiguió su éxito eminentemente en el campo del simbolismo.

Así entendida la tradición religiosa cobra también una nueva forma de comprensión. Es imposible soñar en un mensaje conceptual uniforme por encima de las mentes individuales y la diversidad de contextos sociales y culturales en transformación histórica. Lo que dura históricamente en la Tradición Religiosa Cristiana es eminentemente un mundo de símbolos: imágenes, rituales, normas de vida difusamente interpretadas y un credo que es sobre todo símbolo de la fe. Nuestro exceso de valoración de la creencia sobre la praxis y nuestra concepción frecuentemente intelectualista de la creencia deben ser corregidas para una más adecuada comprensión.

Aprovechemos para ello algunas de las reflexiones que desde diferentes disciplinas se ha hecho en los últimos tiempos sobre el simbolismo. En primer lugar, frente

al *concepto* que tiende a la univocidad de sentido, el *símbolo* aparece como claramente plurívoco. El símbolo suele diferenciarse también del *signo:* el significado del signo puede ser entendido a partir del conocimiento del código al que pertenece. En el símbolo en cambio, la relación entre lo que se significa y el significante es más compleja. El símbolo nos aparece como abierto a la ambigüedad, como juego de polaridades. Un símbolo «condensa muchas cosas y acciones, representadas en una sola formación" (21). Así en un sólo soporte sensible podemos descubrir diferentes sentidos, con frecuencia religados entre sí. Consigue así mismo una notable economía de referencia y un predominio de la cualidad emocional. Como dirá Jung «un signo es una expresión abreviada de una cosa conocida, mientras que un símbolo es siempre la mejor expresión posible de un hecho relativamene desconocido, pero que a pesar de todo se reconoce o se postula que existe" (22). Los símbolos para K. Burke son estrategias para captar situaciones. P. Ricoeur destaca el aspecto energético del símbolo, visto como interrogación, camino hacia; lejos de ser una totalidad inerte o realizada, tiene una virtualidad para ser actualizada, no hay cerrazón de sentido, sino la posibilidad de reinterpretaciones y sobredeterminaciones. C. Jaspers vio en ellos señalizaciones, vías de orientación necesarias para encontrar un sentido a la vida.

De cara a nuestra comprensión de la tradición religiosa, debemos pensar en su capacidad de cristalización que permite en el juego de múltiples valencias, añadir nuevos sentidos que entran inmediatamente en resonancia con los antiguos. Cada participante tiene su ángulo de vista distinto, en él influye sin duda el peso de diferentes grupos sociales. M. Douglas considerará que el papel del investigador de los símbolos, será estudiar la amplitud de referencia que puede tener para el nativo a partir del conocimiento de sus presupuestos culturales (23). A pesar de todo ello, los símbolos "dominantes" vehiculan significata diversos pero que tienen cualidades análogas interactuantes y que manifiestan una notable coherencia entre ellos, mantenida en muy distintos momentos de la vida cultural y de la historia. Ante la consideración de la Religión como un sistema simbólico, tradición y revitalización religiosa cobran nuevas posibilidades explicativas.

Volvamos nuestra mirada, arropados por nuestras reflexiones, hacia la dramatización misional protagonizada por Segneri y Piemonti. La muchedumbre convertida y adoctrinada contempla con embeleso la secuencia final. Como todo en el mundo, se acaba la Santa Misión. El drama misional confluye hacia la compresión sintética del contraste. El vehemente y terrible predicador ascético resuelve la sensible paradoja frente al dulce maestro de la doctrina cristiana. Pero no sólo se enfrentan en el escenario, dos estrategias misionales. Entre ambos se distiende el mensaje tradicional y el acto sorprendente de la trasmisión, la presencia formal de la multisecular institución frente la genialidad personal del maestro, lo transmitido frente a la transmisión, la moral y el ritual, la doctrina y la práctica, la especulación frente a la vivencia, la organización religiosa frente a la experiencia religiosa, la eficaz estrategia metodológicamente diseñada, frente a la humana compasión y las lágrimas. Todo ello se hace especialmente posible en el marco paradójico del barroco. Un marco fraguado en el estallido estético y moral de la poderosa dinámica que contiene el símbolo.

Notas

(1) Ver *La Conservation institutionelle de la révélation et llélaboration des canons* de Roland Goetschel.

(2) Ver por ejemplo: M. Hertzfeld (1991).

(3) Gadamer en *Verdad y Método* ha desarrollado brillantemente un amplio conjunto de reflexiones en este sentido. Así mismo Paul Ricoeur *en Le conflit des interprétations.* Ambos son herederos de Dilthey y han recibido el influjo cercano del teólogo Bultmann.

(4) H.G. Gadamer (1975).

(5) Este tema lo he desarrollado en mi colaboración a *la Encyclopédie des religions,* F Lenoir et Y. T. Masquelier (Dir) bajo el título «Religion populaire».

(6) *Epistolario espiritual,* Beato Juan de Avila, 1962.

(7) Ver Louis Châtellier, *La religion des pauvres.* Es un excelente estudio sobre las misiones populares en Europa, en el que se apoyan algunas de las çonsideraciones que formulo a continuación

(8) Op. Cit.

(9) Sobre el tema del maestro espiritual y su papel en las tradiciones religiosas, es especialmente orientadora la obra *Maitre et disciples dans les traditions religieuses,* dirigida por M. Meslin.

(10) P. Gerónimo Dutari S.I. (1863).

(11) En el S. XVIII destacan en España como predicadores de extraordinario renombre, el jesuíta P. Calatayud y el capuchino andaluz F. Diego José de Cádiz.

(12) Conservo en mi domicilio la pequeña, antigua biblioteca familiar de una casa de agricultores medianos de Galicia. Es posiblemente representativa de otras muchas. De sus 23 libros o pequeños opúsculos, todos menos uno son religiosos. Hay un catecismo del siglo XVII de Roberto Belarmino para uso de los que enseñan a niños o personas simples, al parecer perteneciente a un cura de la familia. A partir de finales del XVIII y durante el XIX, los propietarios son feligreses. Varios de ellos son de la Misión. En otros, se cita frecuentemente a las Misiones y se presentan como complemento de las mismas.

(13) Ver Elías de Mateo Aviles: *Las Santas Misiones en la Diócesis de Málaga durante el siglo XIX.*

(14) Op. Cit.

(15) L. Chatilier, op. cit.

(16) Obra de mi biblioteca privada, probablemente edición del S. XVII, con una introducción para los curas de autor desconocido.

(17) Biblioteca particular, obra sin el nombre del autor.

(18) Introducción para los curas del Catecismo de Belarmino.

(19) P. Gerónimo Dutari (1863).

(20) M. Ruel (1982) en la obra editada por J. Davis *Religious organization and religious experience.* Su tesis central es que la creencia es entendida en el cristianismo de forma que no tienen parangón en otras religiones, en ninguna (salvo en el Islam) ocupa la fe un lugar tan central.

(21) Sigo en ello a V. Turner en *La selva de los símbolos.*

(22) Citado en V. Turner op. cit.

(23) M.Douglas, *El significado del mito* en Leach (ed.) 1967.

Bibliografía

Álvarez Santaló, C.; Buxó Rey, Mª J. y Rodríguez Becerra, S. (Coords.): «La religión popular. II. Vida y muerte: la imaginación religiosa». Anthropos. Barcelona, 1989.

Anónimo: «Versos que los PP. Misioneros cantan en sus misiones». Imp. de Soto Freire. Lugo, 1860.

—— «El corazón Santo. Cánticos espirituales que se cantan en las misiones». Imp. Soto Freire. Lugo, 1862.

Ávila, Bº Juan de: «Epistolario espiritual». Espasa-Calpe. Madrid. 1962.

Avilés, M.: «Las santas misiones en la diócesis de Málaga durante el siglo XIX». En «La religión popular, III. Barcelona, 1989.

Belarmino, R.: «Declaración de la doctrina cristiana para uso de los que enseñan niños, u otras personas simples, ordenada en modo de Dialogo entre Maestro, y Discipulo».

Chatelier, L.: «La religion des pauvres. Les missions rurales en Europe et la formation du catholicisme moderne. XVI-XIX si(lclell. Aubier. Paris, 1993.

Desconocido: «Clamores del Divino Pastor a las ovejas descarriadas»

Douglas, M.: «El significado del mito. Con especial referencia a "La gesta de Asdiwall" en Leach, E.: «Estructuralismo, mito y totemismo». Ed. Nueva Visión. Buenos Aires, 1967.

Davis, J. (Ed.): «Religious Organization and Religious Experience». Academic Press. London, 1982.

Dutari, G.: «Vida cristiana; práctica fácil de entablarla con medios y verdades fundamentales». Imprenta de Soto Freire. Lugo, 1863.

Fernández de Rota y Monter, J.A.: «Gallegos ante un espejo. Imaginación antropol6gica en la Historia». Ed. do Castro. La Coruña 1987.

—— «Lo religioso y lo mágico en la religión popular en la península ibérica». En G6mez Caffarena, J. «Religión». Ed. Trotta. Madrid, 1993.

—— «La religión populairel en "Encyclopédie des Religion"». Bayard. Paris, 1997.(Ed.): «Rito y Misterio». Univ. de La Coruña. 1991.

Gadamer, H.G.: «Verdad y método». Sígueme. Salamanca, 1977.

Geertz, C.: «La interpretación de las culturas». Gedisa Ed. Barcelona, 1973.

Goetschel, R.: «La conservation institutionnelle de la révélation et l'elaboration des canons» en Encyclopédie des Religions. Paris, 1997.

Herzfeld, M.: «A Place in History». Princeton University Press. Princeton, 1991.

Hobsbawn, E. y Ranger, T. (Ed.) : «The Invention of Tradition». Cambridge University Press. Cambridge, 1983.

James, W. y Douglas, H.J. (Ed.) : «Vernacular Christianity. Essays in the Social Anthropology of Religion». Jaso. Oxford, 1988.

Lenoir, F. Ysé T. Masquelier (Dir.): «Encyclopédie des religions». 2 tomos. Bayard Éditions. Paris, 1997.

Martin, M.: «Religión predicada y religión 'vivida'. Constituciones sinodales y visitas pastorales: ¿un elemento de contraste?». En «La religión Popular II". Barcelona,1989.

Meslin, M. (Ed.): «Maitre et disciples dans les traditions religieuses». Les Éditions du Cerf. Paris, 1990.

Ricoeur, P.: «Le conflit des interprétations». Editions du Seuil. Paris, 1969.

Ruel, M.: «Christians as Believers» en Davis, J. «Religious organization and Religious Experience». Academic Press. London, 1982.

Tardan-Masquelier, Y.: «Le langage symbolique». En Encyclopédie des Religions. Paris, 1997.

Turner, V.: «La selva de los símbolos». Siglo XXI de Espasa Ed. Madrid, 1980.

Demófilo. Revista de cultura tradicional de Andalucía, núm. 33/34 (2000)

MISIÓN GIENNENSE DE FRAY DIEGO JOSÉ DE CÁDIZ, LA SUPRESIÓN DEL TEATRO (*)

Manuel URBANO PÉREZ ORTEGA
Área de Cultura. Diputación de Granada

Se da noticia de la primera visita a Jaén (1780) del capuchino Fray Diego José de Cádiz (1743-1801), el famoso propulsor de las Misiones populares, de los acontecimientos portentosos que durante la misma le suceden y muy especialmente de su decidida acción para conseguir del rey la supresión del teatro, que consigue tras predicarle al cabildo municipal y obtener del mismo su pleno apoyo. Una muestra sugerente de la religiosidad más conservadora dentro del Siglo de las Luces.

* * *

Tan afamado como popular religioso, nacido en Cádiz, en 1743, falleció contagiado por la peste en Ronda, Málaga, donde reposan y son venerados sus restos, en 1801. Perteneció a la Orden de los Frailes Menores Capuchinos, en cuyo noviciado ingresara a los catorce años, y, junto al P. Miguel de Santander –1744, 1831–, revitalizó hasta cotas insospechadas la predicación de las Misiones Populares en toda España y, muy concretamente, en el ámbito andaluz.

Precisamente, el propio Fray Diego dejará constancia de sus propósitos en el prólogo que realiza al libro *Doctrina y sermones para Misión del Padre Fray Miguel de Santander,* impreso en Madrid, en 1800:

> «Se hace manifiesta la necesidad de renovar la predicación y fomentar las misiones populares, si se atiende a la gravísima necesidad que se hallan los pueblos de aprender esta doctrina y de renovar la memoria de estas verdades, en el estado de la extraordinaria relajación de costumbres que se hallan, y de la desmedida, increíble y culpable ignorancia en que nos movemos».

Así, con esta consciencia, el fraile capuchino, auténtico meteoro de la oratoria religiosa, recorrerá la geografía española en misión, predicando a tenor de cuanto ordenan las Constituciones de su orden –1644–, con brevedad en el sermón y absteniéndose del lenguaje

(*) Este trabajo fue presentado en el IV Curso de Religiosidad Popular de Andújar (1997) titulado: "Id y predicar: sistemas de difusión de la fe", patrocinado por la Fundación Machado y el Ayuntamiento de la ciudad.

«demasiadamente cortado, afectado y compuesto (...) usando de palabras desnudas, simples y humildes pero inflamadas, divinas y llenas del Amor de Dios».

Una retórica ardiente de verbo arrollador que, de modo directo, busca el corazón de los hombres para conmoverlos. Fuego de la palabra que arrastra a las multitudes.

En un apretado resumen biográfico del Padre Fray Diego de Cádiz, hay que recoger que fue nombrado teólogo consultor de numerosos obispados; Canónigo honorario de la práctica totalidad de las catedrales españolas, entre ellas las de Jaén y Baeza; individuo de las Reales Maestranzas de Ronda y Valencia; Regidor perpetuo de numerosos ayuntamientos, así como doctor en Facultad de todas las universidades españolas; socio honorario de varias sociedades literarias, renunció a la Mitra de Ceuta. En 1894 le abriría proceso de beatificación el Papa León XIII.

Largos e incesantes reconocimientos para quien hacía que los templos fuesen insuficientes para contener a quienes, deseosos, se acercaban a oír su palabra candente, así descrita por el poeta José Joaquín de Mora en estas dos octavas, parte de un largo poema que, si bien no resalta por lo literario, es fiel reflejo de una realidad cuasi cotidiana:

«Yo vi aquel fervoroso capuchino
timbre de Cádiz, que con voz sonora,
al blasfemo, al ladrón, al asesino
fulminaba sentencia aterradora.
Vi en sus miradas resplandor divino
con que angustiaba el alma pecadora,
y diez mil compungidos penitentes,
estallaron en lágrimas ardientes.

Le vi clamar perdón al trono augusto
gritando humilde: «No lo merecemos»,
y temblaban, cual leve flor de arbusto,
ladrones, asesinos y blasfemos:
y no reinaban más que horror y susto
de la anchurosa plaza en los extremos,
y en la escena que fue de impuro gozo
sólo se oía un trémulo sollozo».

Pero acerquémonos a la presencia del predicador, personaje popular donde los hubiere –hasta el punto de que lo hemos visto referido en pliegos de cordel– en las postrimerías del llamado Siglo de las Luces, en la ciudad de Jaén, la que sucediera por vez primera en la primavera de 1780, año reseco y sediento, en el que se acumulan las calamidades y se decide sacar en procesión de rogativa a las imágenes de mayor devoción en la capital.

El día once de abril de 1780, desde Málaga, escribe el Beato a su confesor (Úbeda, 1925: 298-301):

«Mañana salgo para Jaén, deme su bendición, y encomiéndeme a Dios».

Pocos días después –el 18 de abril–, da cuenta ante el Cabildo Catedral el padre Guardián de Capuchinos de esta ciudad, del propósito de Fray Diego de venir a Jaén para celebrar misión, encomendándose al canónigo mayordomo de fábrica, Sr. Escobar, que atienda del alojamiento del predicador (Melgares, 1998: 515 y ss.), como consta en el legajo de Fray Diego existente en el Archivo de la Catedral de Jaén.

En el cabildo habido el día 21 de ese mismo mes se informó:

"que dicho MRP Misionero había elegido para mansión durante la Misión la sala que sirve de clase en esta Stª. Igª. al Sr. Canº Lectoral para explicar la Teología Moral" (Melgares, 1998).

Esta sala se ubica en las galerías altas de la catedral, en la torre sur, cuyos balcones se asoman, respectivamente, a la plaza de Santa María y a la Carrera de Jesús. Por las continuas referencias que se hacen al convento de Capuchinos en la documentación que citaremos a lo largo del presente trabajo, no puede asegurarse taxativamente que fuera ésta el lugar de residencia del predicador.

Luego, el día veintidós de ese mismo mes, volverá a escribirle el misionero a su confesor, dándole cumplida cuenta de cómo realizara el viaje:

«Salí de Málaga el día 12 y por el camino, especialmente en las dos últimas jornadas, o desde que entré en la jurisdicción de este obispado, fue casi imposible el concurso de las gentes y el tropel de los pueblos comarcanos.

¡Oh cuánto, Padre de mi corazón, me llenaba de confusión y me lastimaba de oír a algunas personas, hombres y mujeres que en toda la noche no habían cesado de caminar para llegar a besar la mano y recibir la bendición de éste, por sus obras, antípoda de Jesucristo; a muchas pobres mujeres corren en ayunas y con el ardor del sol, las dos, tres más leguas a pie, por el propio fin. Qué tumultuarse los pueblos de Torredonjimeno y Torredelcampo –que son bien grandes–, saliendo al camino y sus arrabales por donde era forzoso el tránsito. ¡Qué atropellarse unos a otros, y atropellarme (...) Veía llorar a gritos a hombres, mujeres y niños, unos pidiendo la lluvia, otros compungidos de sus culpas y todos clamando: ¡Padre de mi alma, Padre de mi corazón!, y otras muchas semejantes impresiones. Costó mucho trabajo, tiempo y fatigas, vernos libres de estos pueblos (...) Aquí sucede casi lo mismo aún antes de principiar la misión –no principia hasta mañana por la tarde– pues ha sido forzoso encerrarme y no salir a los cumplimientos regulares, y aun así no estoy libre en el convento».

Lo acordado en el Cabildo Catedralicio del día 21, confirma que la misión, que había de celebrarse en la Catedral de Jaén, comenzaría el domingo, día 23 de abril, y que "en ella se digesen tres sermones". Los que fueron reducidos, dado el ingente número de fieles que se dieron cita, hasta el punto de que fue preciso improvisar un gran espacio,

como consta en Nota a ese Cabildo (Melgares, 1998):

> "no se dixo más que uno porque la concurrencia de los fieles fue mucha y se tubo por convte. hacer un tablado en la plaza de Sta. María arrimado a las Casas Capitulares y Palacio del Excmo. Sr. Marqués de Castro Monte, de bastante extensión, igualando con el suelo de los corredores de dichas Casas Caps.".

De los frutos espirituales obtenidos en esta misión, hay que tenerlos por más que abundosos, si nos atenemos a cuanto comunica en nueva carta al Padre González, con fecha trece de mayo de ese año de 1780;

> «Acabáronse y compusiéronse varios pleitos y sangrientas discordias, y algunas entre padres e hijos de muy crecidos intereses, etc. Ha sido muy ruidosa la reconciliación, que, en publica plaza, hicieran (concluido el sermón de los enemigos) dos sugetos principales de este pueblo, siendo uno de ellos el que nos tiene hoy hospedados en su casa, sugeto de edad, madurez, caudal y piedad, todo en grado bien alto, etc.; los concursos a los sermones eran numerosísimos y se componían de casi todos los pueblos y Ciudades del Obispado. La Ciudad hizo su acuerdo, después que se lo supliqué, y determinó pedir al Rey Nuestro Señor, les permitiese no admitir jamás las comedias, Óperas u otras diversiones teatrales; me ha dado ésta su representación y yo la dirijo por el Sr. Patriarca. En el clero, de resulta de tres pláticas que en tres noches se tuvieron y les hice en la Catedral, hemos logrado que se establezcan las conferencias morales, que creo serán cada 15 días, y las espirituales una vez al mes (...) el tropel inconsiderado de las gentes ha sido forzoso que asistan y aún nos van acompañando por el camino, porque es horror el bullicio de los pueblos, y apenas hay respiración ni paso libre».

En efecto, soldados y milicia resultaban impotentes para contener a las gentes que se aproximaban devotas, en busca de consuelo o de una señal superior.

Desde Jaén, y de regreso a Málaga, pasaría fray Diego José por Martos, tras renunciar de su predicación las ciudades de Andújar y Baeza, las que manifestaban no tener suficiente abasto para atender a todos cuantos se acercasen a oír al capuchino. Pero veámoslo en cuanto éste manifiesta a su director espiritual, ya desde Málaga, en treinta de mayo de 1780, a la vez que le informa con toda humildad de dos actuaciones milagrosas o, si quieren, sobrenaturales:

> «El día 13 salí de Jaén y llegué a Martos, que dista tres leguas: por el camino hubo lo común de salir los pueblos de la inmediación en tanto número, y con tal fuerza, que no bastaba la escolta de soldados que nos acompañaba y seis caballos para precavernos; en dicha villa estuvimos tres días y medio, y en ella prediqué las tres tardes de Espíritu Santo, en la plaza; las mañanas a las Religiosas y al Ayuntamiento, y al clero una noche, todo con gran fruto, a Dios gracias. Aquí sucedió una cosa particular y rara, y que después me dijeron iban a archivar en la Villa; y fue que siendo el consumo de trigo en aquel vecindario de 90 o más

fanegas cada día, en los que allí estuvimos, sólo ascendieron a unas 53 en todo el tiempo, pues un día se gastaron siete, otro 33 y otro 13, no obstante la infinidad de gentes de otros pueblos, que aún de 8 y 9 leguas, concurrieron a la misión; esto causó mucha admiración en todos, y no sé si para lo sucesivo sacará el Señor de esto algún fruto grande».

Subrayemos de nuevo, que fue año de gran escasez de granos y sequía pertinaz. Mas, ante todo, digno de reproducirse es el comentario que el propio Fray Diego José hiciese al respecto:

«Digo esto, porque sabiéndolo en Andújar y Baeza, donde omitimos la misión porque nos avisaron de su falta de granos para dar pan a los muchos forasteros que se juntan, lo habrán sentido, tal vez resultará que en la primera me concedan lo que les pedí en una carta, que fue concluyesen un reñidísimo pleito que hay entre algunos capitulares, y que acordasen no admitir allí jamás las comedias (1) (...) En Martos nos prometió hacer la villa el mismo acuerdo».

No fue la ya antes citada la única vez que Martos acogiera a tan ilustre como deseado huésped. El predicador capuchino estaría en la ciudad de la Peña con ocasión de otro viaje misionero, según escribiera a su director en 31 de enero de 1782:

«No sé que haya sucedido alguna cosa particular; sólo que al pasar por Martos llegó una pobre mujer embarazada, que contaba 14 o 15 meses de su embarazo, con bastante desconsuelo; pidió le dijese un Evangelio, y en la actualidad de decírselo, le dieron los primeros dolores, se fue a su casa y en el día salió felizmente de su cuidado, dando a luz una niña sana, que después bauticé. Cada día es mayor el concurso y moción de las gentes para traer enfermos, pan, agua, aceite, etc. que les bendiga y reparta».

Por cuanto concierne a la estancia del Beato en Andújar, hemos de recoger que ésta tiene lugar entre el 17 y el 21 de diciembre de 1781, y durante ella se produce un caso al que califica de sobrenatural. Un prodigio que, por cierto, se manifestó en bastantes ocasiones y durante el peregrinaje apostólico del predicador. En carta que éste remite a su confesor desde la cordobesa Cabra, el día 2 de enero de 1782, manifiesta:

«el fruto parece haber sido considerable en el remedio de algunos puntos graves, como el juego, pleitos y enemistades. En esta sucedió un caso que se cree tuvo algo de sobrenatural. En ocasión en que estaba yo predicando el sermón del amor a los enemigos, en la plaza, se hallaban unos trabajadores arando en el campo, como un cuarto de legua distante de la ciudad, a orillas del Guadalquivir y en ese sitio, oyeron con claridad y distantemente cuanto yo decía, de suerte que pararon las yuntas y atendieron al sermón. Luego que entendieron el asunto, avisaron a otro que estaba en el Cortijo, exhortándole viniese al pueblo a oír la plática. Oyó él también lo que hablaba, y vino a prisa, de modo que llegó a la mitad del sermón, el que concluido fue a reconciliarse con cierta familia con quien estaba enemistado».

Lástima que no se conserven las actas municipales de Martos, como desaparecidas están las del cabildo iliturgitano de esos años. Si bien el pueblo de esta ciudad conserva ciertas leyendas y tradiciones surgidas con la estancia en ella del predicador. Y esta parcela del acervo cultural no debe soslayarse; así, de entre varias manifestaciones, la tradición de Noalejo recogida por Manuel Amezcua, de gran eficacia para que los mozos saliesen excedentes de cupo en el sorteo para enrolarse en el ejército. El remedio requería que tres mujeres, también mozas y bautizadas con el nombre de María, introdujesen sus cabezas –las que habían cubierto previamente– en la boca de un pozo y gritasen al unísono: «¡Pare Fray Diego de Cádiz, que al –se decía el nombre del individuo– le toque el tos»; o sea, el último de todos. Si no existía un pozo a propósito, las invocaciones podían llevarse a cabo detrás del cementerio.

Por cierto, en Andújar y desde el sagrario del convento de Capuchinos, Jesucristo habló a Fray Diego diciéndole: "Diego mío, acércate, ven a mí».

Y este suceso místico nos lleva a zanjar nuevas referencias a viajes posteriores, o a otros lugares de la provincia (2) –las aportadas sólo han sido con la intención de mostrar una mayor, aunque reducida, panorámica– y regresar a la estancia del Beato en la ciudad de Jaén, en la que tendría dos grandes visiones, de las que daría noticia a su confesor en carta de 27 de abril de 1780. En bien del espacio, las resumimos.

En la primera, acordándose un día el misionero de las muchedumbres que se desplazaban para verle, el Señor le puso en el pensamiento estas palabras. "¿Qué salisteis a ver en el desierto? ¿una caña agitada por el viento o un profeta?». Fray Diego se tiene por menor que una caña, un sencillo carrizo al que las turbas miran embelesadas a su alrededor. Pero Dios le hace ver cómo aquel carrizo endeble está unido al cielo por un hilo de oro.

La segunda, también acaecida en el desaparecido convento jaenés de capuchinos, es la aparición de Nuestro Padre Jesús con la cruz a cuestas, en ademán de caer. Apoya su mano sobre la cabeza de Fray Diego, por lo que se sostiene y evita la caída. Es la gran fuerza del débil carrizo, quien recibiera grandes honores en la ciudad, de los que daría cuenta a su confesor, en la citada carta de 13 de mayo de 1780:

> «El Iltmo. Cabildo se ha excedido en favorecer y honrar el ministerio, y esto con el mayor afecto, piedad y empeño. Me nombraron por Canónigo honorario, y de ello se me dio posesión en el Coro en acto público y en la procesión Claustral, el domingo infraoctavo de la Ascensión del Señor, con todos los demás privilegios del Oficio, como tomar la bendición para predicar en la misa, pie, etc.
>
> Me nombraron asimismo su Teólogo consultor y su examinador sinodal. Diéronme el trato que a un General de las religiones en el singular favor de manifestarnos y darnos a adorar la insigne reliquia del Santo Rostro, que no se hace sino con los Obispos, Generales de las Religiones, Grandes de España y Consejeros de Castilla; tuve este singular consuelo, y lo adoré repetidas veces en nombre de Vd. en aquel rato, que fue a las 12 y media de ayer 12 del corriente. El título o

papel de ello, lo enviaré a Vd. cuando llegue a Málaga y algún par de estampitas tocadas de la Santa Faz».

Lo hasta ahora expuesto será ratificado en gran medida, cuando no ofrecen mayor información, las actas del cabildo catedralicio que tuvo lugar el día 5 de mayo (Melgares, 1998):

> "El Iltmo. Cabildo declaró a dicho MRP Mro. Fr. Diego de Cádiz Consultor Teólogo de su Cbdo. Catd., hermano suyo espiritualibus, especial partícipe de los sufragios y buenas obras de este Cuerpo Ec., con los honores de Canº y prerrogativas de asiento en el Coro (segundo desta clase, después del Canº más antiguo) y lugar respectivo en procesión, o bien otras funciones públicas y pribadas propias del Cab. desta Stª. Igª.".

Y no será ésta la única disposición (Melgares, 1994: 1031-1039). Así, en el Cabildo catedralicio habido en siete de mayo de 1780, se hace constar que fue él quien solicitó la presencia de Fray Diego José:

> «por medio de sus gobernadores, en Sede vacante, había solicitado con toda ansia para el bien espiritual propio y de los moradores de esta Capital, con los de su Comarca, experimentando de hecho, con notabilísimo consuelo, los efectos de tan saludable predicación, acompañada del particular ejemplo cristiano de dicho misionero, de común acuerdo y plena voluntad, acordaron dar y dieron al referido las más expresivas gracias por el trabajo y celo infatigable con que ejercía la Santa misión, confirmándole y declarándole por el presente acuerdo capitular, Consultor Teólogo de este Cabildo Catedral, hermano espiritual y especial participe de los sufragios y obras de este Cuerpo Eclesiástico, con todos los honores de Canónigos y prerrogativas de asiento».

Mas concluyamos con la actividad giennense de fray Diego, con la reproducción de buena parte de un texto ya publicado (Melgares, 1998), donde da noticia de que su toma de posesión

> "'se verificó el día 7 de dicho mes de mayo, que habiendo asistido dicho MRP a todas las Horas y Procesión Dominical, usó del asiento después del Sr. Canº. más antiguo' (...) En su condición de canónigo y justamente a los dos días de la declaración del Cabildo, fray Diego asistió a la procesión que el Cabildo realizaba todos los años en la iglesia de San Juan de Dios (más tarde hospital) acompañando a la ciudad a cumplir el voto que hizo a San Gregorio, Obispo de Ostia, por haber salvado a las frutas de la langosta y demás animales nocivos. Fray Diego tomó el lugar siguiente al del canónigo más antiguo y se le invitó a predicar porque 'daría mucho consuelo'; y es bien curioso que, cuando se le invitó a que subiera al altar para recibir la bendición, el misionero capuchino 'habiéndose incado para tomarla, por el Mtro. de Ceremónª., se le dijo se pusiera en pie e inclinado para tomarla, como Individuo Honorario deste Iltmo. Cabildo' (...) La predicación se hizo con la admiración de ambos Cabildos (Catedralicio y Civil) y un inconmensurable concurso".

En el acta del cabildo de 10 de mayo de 1780, se tomó acuerdo, junto a otros, de que

> «El Sr. Canónigo Don Manuel de Escobar en uso de su comisión contribuirá con las demostraciones y expresiones correspondientes, así al Convento de Capuchinos, como al muy Rvdo. Padre Fray Diego José y a su compañero lego, y como lo exigen y piden las circunstancias, satisfaciendo los gastos todos que se causaren y disponiendo de lo demás que sea conforme, según el honor y caracteres del Cabildo».

Por igual, conviene recoger que el día 13 de mayo el Cabildo Catedral dirigió escrito al Padre Provincial de los frailes menores capuchinos, a fin de mostrarle su gratitud y hacerle saber:

> "que miran con sta. embidia por ahora otros pueblos y ciudades, especialmente deste obispado".

y, ante todo, para hacerle llegar su gratitud al propio fray Diego José:

> "que su incansable zelo, sin embargo de su continuada fatiga, quiso favorecernos con su predicación exemplar, y exemplo de su persona, pues con su aspecto sólo advierte a todos y a cada uno la respectiva obligación cristiana. No es ponderable nra. complacencia en haver oído de su boca la divina palabra y en experimentar el fruto grande de su Misión verdaderamente Appc[a]".

No cesan con éste los acuerdos catedralicios. En cabildo celebrado el 17 de mayo, se decide remitir copia a los señores canónigos de residencia en Baeza, de cuanto se determinara en el del día cinco pasado y, muy en especial, del nombramiento de Canónigo a Fray Diego José. La razón es simple, dada la existencia de otra catedral en la diócesis. Y como a tal canónigo se invitaría al Beato a cantar la Misa Mayor de Quincuagésima, con ocasión de su llegada a Baeza, en febrero de 1782; fecha en la que, igualmente, su universidad tomó el acuerdo de conferirle los grados de Maestro y Doctor en Teología, a la par que le nombraba Catedrático de prima «ad honorem»; solemne acto académico celebrado el día diez y al que concurrió el obispo de Jaén don Agustín Rubín de Ceballos. Al recibir tales atributos, el fraile capuchino efectuó un *Razonamiento,* fechado en primero de febrero de 1782, que sería impreso en papel de ocho páginas (3).

Por último recogemos que, en cabildo catedralicio de Jaén, habido el día 20 de mayo de 1780, se da cuenta de una carta de la Hermandad de la Orden Capuchina, dirigida a través de su Padre Provincial, en la que corresponde con gratitud ante tantas muestras de aprecio habidas.

Quedaron establecidas con la periodicidad consignada las conferencias morales y espirituales y, es probable, otras manifestaciones de gran arraigo popular, a las que, después, dedicaremos un mínimo espacio.

Otra fuente documental nos resultará valiosísima para conocer con mayor detalle la estancia giennense primera de Fray Diego José, así como el pulso de la propia ciudad;

nos referimos, claro es, a las actas del cabildo municipal de Jaén. Así, en la del día 21 de abril de 1780, consta:

> "Con noticia de que la Ciudad tiene de hallarse en esta ciudad el M.R.P. fr. Diego de Cádiz. Misionero del Orden de San Francisco en la religión de Capuchinos, acordó la Ciudad dar comisión a los S.S. Dº Ignacio de San Martín y Dº Juan de Contreras para que a nombre de la Ciudad lo visiten».

Alta cortesía, correspondiente a tan alto como afamado clérigo, a la que agradece vivamente, como lo recogen las actas municipales del día siguiente, veintidós de abril. Lo hasta ahora expuesto son maneras de mera corrección y poco más que protocolarias. Pero la estancia del misionero conllevaba, frente a su parecer, graves problemas de abastecimiento en tiempos, como ya hemos expuesta suficientemente, de grave carestía. En el acta municipal de 29 de abril de ese año (4), transcurrida una semana de la llegada del predicador a la capital, se hace constar:

> «hicieron presente a la Ciudad la notoria falta de pan que está experimentando el vecindario tanto que muchas familias no han podido alcanzarlo por más esfuerzo que han puesto para ello, y siendo la causa la carestía y falta de granos, que generalmente se experimenta en todos los pueblos y la gran concurrencia de forasteros con motivo de la Misión, y también el hallarse el pan más barato en esta ciudad que en los pueblos inmediatos con motivo de trasegando trigo a los cargaderos del Pósito a precio de cinquenta y seis reales, estándose bendiéndose por fuera a setenta y cinco, no pueden por menos de traerlo presente a la ciudad porque en su inteligencia sin embargo de ser notoria otra falta den la providencia que tenga por conbeniente para su remedio, que en sentir ocho caballeros cívicos no puede arbitrarse otro remedio que subir dos quartos a cada pan de dos libras para arreglarlo según el precio del trigo, y el que tiene en los pueblos inmediatos, de que enterada la ciudad y considerándole la misma que exponen en su representación las caballeros síndicos Procurador General y Racionero Acordó se suban dos quartos a cada pan de dos libras desde el día de mañana y que se continúe dando trigo del Pósito a los panaderos a precio de sesenta y ocho reales, ello interín dura el tiempo de Misión y se retiran a los pueblos todos los forasteros que han venido con este motibo, y también los demás que se hallan en esta ciudad, en cuyo caso la Ciudad determinará lo que tenga y pueda ser más conveniente a veneficio del común (...) manda publicar bando para que todas las personas que quieran vender trigo lo hagan en el Pósito donde se les pagará al precio corriente, y el Sr. Corregidor dijo que sin embargo del celo y eficacia con que ha procedido a facilitar por sí la mayor parte del acopio en granos y que en la estrechez tan crítica (...) se le dio palabra y luz de facilitarle hasta seiscientas fanegas y algunas con la calidad de prestadas en la suma necesidad en que consideran al Pueblo».

La carestía es clara. Cunde la preocupación cuando los almacenamientos son mínimos y no se espera cosecha por la grave sequía. La escasez de alimentos es mayor

como consecuencia de los devotos que acuden en peregrinación; ellos también son causa –o pretexto– del alza insufrible de los precios. Pero, sobre lo material, se manifiesta nítido el aprecio por el bien espiritual que derrama la misión. Así, pocos días después, concretamente el cuatro de mayo, volverá a pronunciarse el ayuntamiento giennense:

> «En este cabildo considerando la ciudad que entre los muchos beneficios con que Dios Nuestra Señor Jesucristo y su infinita misericordia se ha servido favorecer a este pueblo es el de la Santa Misión que actualmente está haciendo el muy reverendo Padre Maestro Fray Diego de Cádiz religioso capuchino Misionero Apostólico que en los sermones que ha predicado en Público como en particular a este Ayuntamiento ha manifestado lo acepto y agradable que sería a los ojos de ambas Magestades divina y Humana la prohibición de toda función Cómica y teatral por los grandes perjuicios que de su permiso y tolerancia se han experimentado en lo espiritual y temporal en los pueblos con que han tolerado tales o semejantes diversiones y que se conoce con evidencia que de no permitirlas se evitarán las culpas que al presente tienen enojado a Nuestro Dios y Señor como lo manifiesta la calamidad universal en que se ven todos los pueblos de este Reino por la falta de lluvia y el próximo exterminio a que están expuestos con la escasez de granos si no se aplaca su divina Magestad. Deseando la Ciudad en su cristiano zelo evitar todo motivo de pecado, y dar a Dios Nuestro Señor un público testimonio del aprecio de su divina palabra; conociendo que de la permisión y tolerancia en la representación de comedias, óperas y otros teatros y funciones profanas pueden las criaturas olvidarse del santo fruto y singular auxilio de la actual Misión, llevados pues los Cavalleros capitulares, Diputados del Común y síndicos general y personero concurrentes a este Cavildo de tan santo celo y amor de la honrra y gloria de Dios Nuestro Señor y vien espiritual de las almas, para aplacar la divina Justicia y conseguir universal remedio de las calamidades, que están experimentando en justo castigo de nuestras culpas, acordaron que desde oy y para siempre no se permita por dichos S.S. ni por los Cavalleros sucesores en sus empleos tales funciones cómicas de comedias, máscaras, óperas y otras diversiones teatrales en esta Ciudad; y que la casa que hay para este fin se destine para otra del bien común y real servicio y también que se de noticia de este acuerdo al Rey nuestro señor y a su real y superior consejo (...) Suplicando a S.M rendidamente, y con el más reverente respeto se digne darle su Real Aprovación, a cuyo fin la Ciudad dio Comisión en forma».

El voto de la ciudad sería aceptado. Por Real Orden de 16 de marzo de 1781, Carlos II aprueba el acuerdo jaenés y dispone que la Casa de Comedias "fuese destinada al servicio común de utilidad general"; lo que produjo la natural satisfacción de Fray Diego, quien se dirigirá de nuevo e inmediatamente al cabildo municipal en carta de 23 de marzo, haciéndose constar en actas, ya publicadas por López Arandia (1994-493), tal éxito por conseguir:

"aprobara el Rey los acuerdos de las ciudades del Puerto, Jaén, Ronda, Andújar y la villa de Osuna en punto a comedias. Que no ha sido pequeño triunfo".

El espacio de la ciudad será clausurado de inmediato y, en 1786, se dedicaría a sede de la Real Sociedad Económica de Amigos del País, la gran obra de la ilustración. Habrían de pasar algunos años tras la Guerra de la Independencia para que en esta ciudad hubiesen representaciones escénicas.

De lo hasta ahora expuesto, al margen del teatro, y ciñéndonos al ámbito exclusivo de las expresiones de religiosidad popular, que son las que reclaman nuestra atención en este estudio y en el ámbito de la ciudad de Jaén, hemos de hacer algunas consideraciones. Sea la primera para subrayar que, aparte de las predicaciones a cabildos, sacerdotes, y religiosos, el objetivo último radicaba en las misiones populares. Los sermones eran pronunciados, o bien en el interior de la catedral, cuando no, dada la masiva audiencia, desde el llamado Balcón de Pilatos del Palacio de Montemar –lugar en el que, luego, tendría su sede el Ayuntamiento–, en la plaza de Santa María; otras, desde un púlpito levantado en la parte más alta de la esquina del Arco de los Dolores.

Y a señalar –aunque no nos consta que surgiesen con esta primera misión de fray Diego– un nuevo aspecto capital, la formación de los llamados Rosarios de la aurora antes de comenzar la predicación, y los que formábanse junto al altarcico del Arco del Consuelo, en el estrecho y típico callejón de su nombre. Frente a él y en el arranque del arco que cubre la callecita, unos ángeles en relieve y adornos que orlan el ya vacío nicho, el que contenía un cuadro con la imagen de la Virgen del Consuelo, y que en su época fue apreciadísimo por los giennenses y, por tanto, muy reproducido. Bajo él esta décima:

Con asombro inexplicable
vio el efecto fervoroso
maltratado el rostro hermoso
de esta Virgen admirable.
El vértigo incomparable
nulo hizo el atentado;
la devoción se ha aumentado
de día en día, para que cuadre
que es más loco el que, hijo, a madre
ofende con el pecado.

En el altarcito frontal, en realidad minúscula capilla con su mesa de altar, existieron tres tablas. Dos de ellas contenían concesiones de indulgencias de Obispos de Jaén, respectivamente, Don Agustín Rubín de Ceballos –1780, 1793– y Fray Diego Melo de Portugal –1796, 1816–. En la tercera tabla constaba que los obispos de Cádiz y Córdoba concedieron indulgencias, también a petición de Fray Diego José de Cádiz. En el interior de esta capillita se guardaba la cruz y los faroles, tan característicos de estas procesiones de amanecida, así como un estandarte que, según publicara Fray Antonio de Úbeda

en *Don Lope de Sosa,* tenía la imagen de María y el que el capuchino llevaba cuando predicaba en los lugares públicos de la diócesis de Jaén.

De cómo perviviría el recuerdo del mensaje de Fray Diego José en Jaén y su diócesis basta la bibliografía giennense a él dedicada y minuciosamente recogida y publicada por el bibliófilo y erudito marteño Manuel Caballero Venzalá, y la que nosotros ofrecemos en la de este articulo. Mas en ella se desconoce un impreso jaenés del mayor interés, cuyo único ejemplar, que sepamos, se encuentra entre los fondos de la Biblioteca Nacional de Madrid –R. 39.189–: *Afectos de un pecador arrepentido en misticas decimas formadas con los soliloquios, que ante Jesus Crucificado Acostumbra hacer en sus Misiones el M. R. P. Fr. Diego Joseph de Cádiz, Misionero Apostólico Capuchino, para exitar las Almas á contriccion de sus Culpas.* Es un pliego de ocho páginas en el que se ofrecen cuarenta décimas, del tono y estilo de la inicial, que reproducimos, donde en franco declive se asoma al conocido soneto de Santa Teresa. A fe que no gana en mucho la literatura mística española, si bien esa publicación como pliego muestra una vez más el carácter popular de quien sería beato:

Mi Dios, no llegué a perderte
De vista a un destierro eterno;
Porque no quiero el Infierno
Si en él he de aborrecerte:
No me horroriza la fuerte
Furia, que allí ha de vengarte,
Ni el fuego me hace rogarte,
Que con mucho gusto ardiera,
Si en el Infierno pudiera
Tener la gloria de amarte.

Al pie, cerrando el pliego, consta: "Con licencia en Sevilla, / y por su original, en Jaén. / Por Pedro de Doblas, Impresor". No figura su año de edición jaenera, aunque bajo lo impreso se encuentra manuscrito "1783"; lo que podemos tener por la presumible fecha de su aparición. De cualquier manera, quede su aclaración definitiva al estudio que reclama este texto, hasta ahora no conocido.

Notas

(1) Agradecemos a la historiadora Mª Cruz García Torralbo sus investigaciones en el archivo municipal de Baeza, donde nada consta al respecto.

(2) Merecería la pena investigar la acción misionera de Fray Diego en la provincia: Jaén, Martos, Úbeda, Baeza, Andújar, Alcalá la Real, La Carolina, Castillo de Locubín, Arjona y Arjonilla, pues, como bien lo señalare Caballero Venzalá (1989):

> "a la hora de hacer un recuento o historia de la religiosidad popular giennense, habrá de tenerse en cuenta a este capuchino y sopesar su influjo en ese ámbito".

Por cuanto concierne a Alcalá la Real y, en buena medida, lo acontecido en la visita a ella, nos puede resultar ilustrativo de todo su misionar giennense. Estancia que exponemos de modo sucinto.

Según Murcia Rosales, en el cabildo municipal de 3 de noviembre de 1781, se dio lectura de una carta del abad alcalaíno en la que se informaba de la próxima llegada de Fray Diego, solicitando un púlpito en algún lugar amplio, como podían ser las casas consistoriales o sus inmediaciones. El ayuntamiento se dio por enterado, divulgó la próxima misión y nombró los correspondientes caballeros comisarios para que atendiesen cuanto preciso fuere. El día 8 llegó el predicador a Alcalá y, según hace constar un testigo presencial *–Historia de la Abadía de Alcalá la Real,* pág. 242 y ss.–:

> "por quince días predicó en la plaza pública por no caber el concurso del pueblo y de todos los de la comarca y más lejos en las iglesías. Y predicó desde el balcón de las casas capitulares, con asistencia del abad, corregidor, alcalde mayor y muchos regidores con guardia grande de tropa, pues no lo hicieron pedazos la gente por besarle y pedirle socorro en sus dolencias. Después, por las mañanas, predicaba a las demás religiones a puerta cerrada, como monjas y religiosos. Después predicó al clero otro día, otro a la ciudad en la iglesia de San Antón, a puerta cerrada, y fue la ciudad formada desde sus casas, por cuya causa la ciudad hizo voto de que no hubiese comedias y demás, y remitió testimonio al ministro de Su Majestad. Igualmente acordó el hacer un triunfo a la Santísima Trinidad en la placeta frente a Consolación (...) incitó la devoción del trisagio de la Santísima Trinidad y que se pusiesen cuadros en los sitios públicos. Y desde entonces hay en la Veracruz y San Juan la oración mental".

De la tumultuosa presencia de desamparados, del acuerdo municipal de suprimir el teatro y de cómo hubo la lluvia más que necesaria, dará el predicador cuenta a su confesor en carta del 16 de ese mes:

> "de toda la comarca y aún de Granada, que dista ocho leguas, vienen de intento (...) enfermos, ciegos baldados (...) Acordó la ciudad no admitir las comedias en todo su partido y en el mismo día empezó el Señor a consolarnos con el agua que se deseaba".

En efecto, un día antes de cumplir la misión fray Diego, el 17, el ayuntamiento tomó el acuerdo que sigue, según transcripción de Domingo Murcia:

> "teniendo presente las malas consecuencias que suele ocasionar la diversión de comedias y que al caudal de estos propios ningún beneficio le produce, deseosa de que en este pueblo y jurisdicción se cause perjuicio alguno a la juventud y demás vecinos (...) en ningún tiempo se consienta dicha diversión de comedias".

Más. El predicador, con su marcha, no olvidaría los compromisos adquiridos por la ciudad. Al respecto, es elocuente cuanto consta en acta del cabildo Municipal de Alcalá la Real, de 10 de diciembre de 1781:

> "En este Cvdo. se vio una carta del Rvdo. Pe. Fray Diego de Cádiz Misionero Appco. capuchino, dirijida a los Cavaros. que acompañaron a dicho Rmo. Pe. en la Misión que ha echo en esta Ciudad y en ella expuso el mucho mérito que le será a la Sma. Trinidad para fomento de la devoción pubca. con lo demás que en dicha carta se expresa. Y deseoso este Cabildo de contribuir por su parte a dar un público testimonio de devoción al Misterio de la Santísima Trinidad. Aqqda. se haga un triunfo con arreglo al diseño que ha remitido dicho Rvdo. Padre en el sitio de la C. Real y en atención a que la circunstancia presente no hay facultades para librar los gastos en los caudales públicos, los Srs. don Fausto Fernández de Moya Alcalde Maior Honorífico y Don Francisco Gutiérrez de Burgos rexidores a quienes esta ciudad da Comisión solicitarán de la devoción de los fieles los más que faltaren para concluir y perfeccionar la obra, en atención a que todos los individuos de esta Civd. están propicios a contribuir con lo que cómodamente puedan entendiéndose por sitio donde hazía punta el Compás de Consolación".

Tenaz y persistente predicador. Aunque este singular propósito suyo no llegó a fraguar en realidad por su alto costo, y destinándose la limosna recaudada a la construcción de la iglesia de la aldea alcalaína hoy conocida como Ermita Nueva. Al efecto, consta en el cabildo municipal celebrado el 30 de septiembre de 1789:

> "En este Cbdo. se vio un memorial de Juan Nieto de esta vecindad Labrador al sitio de Acequia de este término haciendo Moción de que habiéndose concedido Liza. por esta M N C para la construcción de una hermita inmediata a su Cortijo en la cual pudiesen asistir los Labradores de aquel partido a oyr Misa en los días de precepto por hallarse muy distante de esta Ciudad, y sus cortijadas donde pudieran hacerlo cuya obra se haya principiada a expensas de las personas cristianas y no siendo suficientes las mismas que han dado suplica a esta M N C que respecto vez de su noticia que en Poder del Señor Don Fausto de Moya se halla un depósito de cierta cantidad que se destina para la fábrica de un triunfo, el qual no ha tenido efecto, se sirva destinarla para la referida hermita; de lo que enterada la Ciudad teniendo presente no ser en modo alguno suficiente la cantidad que se recogió para dicho Triunfo, ni aún para abrir sus Cintos. y que de modo alguno debe destinar las limosnas; Acordó que dicho Sr. Don Fausto entregue al mencionado Juan Nieto una lista de los sugetos que dieron las referidas limosnas con expresión de la cantidad que cada uno entregó y si de las personas que consiga solicitasen se destinen a la obra de la referida Hermita está pronta la Ciudad a mandar se entreguen".

(3) *Allocutio facta a Fratre Didaco Josepho Gaditano, In Alma, Insignique Biatensi Universitate pro collatione graduum Magisteri et Doctoratus, Praesente Illustrissimo ac Reverendissimo D. D. Augustino Ruvín de Zeballos. Dignissimo Episcopo Giennensi. Die 10 februarii Anno Domini 1782.* Se reproduce en *Colección de Sermones y otras obras,* de Fray Diego José de Cádiz; págs. 341 y sts. En Impta de la Administración del Real Arbitrio de Beneficencia; Madrid, 1979. Según Caballero (1989), en ese mismo año se realizó una edición giennense por Pedro de Doblas.

Al respecto y dada la diferencia de fechas resulta más que chocante el cabildo del ayuntamiento de Baeza celebrado el día 15 de febrero de 1782 –por tanto, cinco días después– en el que se diera lectura de un comunicado del Padre Provincial de Capuchinos anunciando la llegada de Fray Diego José.

(4) Curiosamente, Caballero Venzalá no recoge en su *Diccionario Biobibliográfico del Santo Reino*, referencia alguna a la existencia de esta acta capitular.

Bibliografía

Amezcua Martínez, M.: *El mayorazgo de Noalejo. Historia y etnografía de la comunidad rural.* Edit. Ayuntamiento de Noalejo, 1992.

Caballero Venzalá, M.: "El Beato Fray Diego José de Cádiz. Sus cartas inéditas al Cabildo Catedral de Jaén y su presencia en la Imprenta del Santo Reino", en *Varia Bibliográphica;* págs. 127 y ss.; Kassel, 1987.

—— *Diccionario Biobibliográfico del Santo Reino,* Tomo III, págs. 114 y ss; Edit. Diputación Provincial; Jaén, 1989.

Garrido Espinosa de los Monteros, D.: *Historia de la Abadía de Alcalá la Real,* Edón de Francisco Toro Ceballos y Domíngo Murcia Rosales; Edit. Diputación Provincial; Jaén, 1996.

López Arandia, Mª. A.: "La casa de Comedias de Jaén (1672-1918)", en *Actas I Congreso "La Ilustración y Jaén",* pág. 485 y ss.; Edit. U.N.E.D. Centro Asociado Andrés de Vandelvira; Jaén, 1996.

Melgares Raya, J.: "Fray Diego José de Cádiz (1743-1801)", en *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses,* Jaén, 1994. Número 153, Tomo II, págs. 1.031-1.039. Tanto ésta, como las siguientes actas que se citan del cabildo catedral de Jaén están tomadas de este trabajo.

—— "Un eminente misionero capuchino en el Jaén del siglo XVIII", en *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses,* nº 170; págs. 515 y ss.; Jaén, 1998.

Murcia Rosales, D.: "Fray Diego José de Cádiz", en *A la Patrona,* Alcalá la Real, 1996.

Úbeda, f. A.: "Fray Diego José de Cádiz. Un apóstol recorriendo la provincia de Jaén"; en *Don Lope de Sosa,* Jaén, 1925, págs. 298-301, 327-330 y 359-36l. Todo el epistolario del Beato lo tomamos de esta edición.

Demófilo. Revista de cultura tradicional de Andalucía, núm. 33/34 (2000)

CREENCIAS Y RITOS EN TORNO A LAS ÁNIMAS: *LAS ERMITAS*

Manuel Francisco MATARÍN GUIL

Desde el momento en que la idea del purgatorio fue germinando entre los fieles, edificaron en las iglesias una serie de capillas dedicadas a las ánimas. En las provincias de Almería y Granada, en un tiempo impreciso, se levantaron, junto a los caminos, a la entrada o salida de las poblaciones, unos pequeños edificios; son las ermitas de ánimas que aún se conservan en su gran mayoría.

* * *

Concepto filosófico del alma

El simple hecho de que Augusto Comte, padre del positivismo, haya podido afirmar que la humanidad está constituida por más muertos que vivos, nos muestra a las claras que los hombres (la antropología comparada nos asegura que todos los hombres) han concebido y elaborado sistemas de creencias, para preservarse de los efectos disolventes de la muerte. Parecen haberse buscado con esos sistemas tres objetivos fundamentales: tranquilizar al hombre, revitalizar al grupo al que los decesos perturban y normalizar las relaciones entre vivos (mundo visible) y muertos (mundo invisible) (Thomas, 1975: 586).

Podemos pues considerar que el concepto ánima es similar a alma, pero haciendo la distinción de que el alma forma un todo con el cuerpo y cuando éste fallece y el alma lo abandona se convierte automáticamente en ánima. A lo largo de la historia, todos los pueblos han tenido la creencia de que algo queda cuando el hombre muere. Así encontramos el alma (*ba*) y el doble (*ka*) de los egipcios, el *Eidolon* de los griegos, el *Genius* de los romanos, el *Rephaim* de los hebreos, el *Frevoli* de los persas, etc. son elementos que escapan a la destrucción.

La filosofía griega hizo de la inmortalidad del alma una de las ideas básicas de sus sistemas. Platón defendió en su *Fedón*, una dualidad entre el cuerpo y el alma, siendo el primero mortal y el segundo inmortal. Por lo tanto el alma aspira a escaparse del cuerpo para regresar a su mundo divino y morar entre las ideas. Dependiendo de lo que haga en esta vida, el hombre se hará inmortal, es decir el alma se hará «entera», «pura».

Según Aristóteles el alma es, en cierto sentido, el principio de la vida animal, moviéndose la vida, en sí misma, espontáneamente. El cuerpo es la materia, el alma es la substancia esencial para el cuerpo. Lo propio del alma es hacer que el cuerpo sea

realmente cuerpo. Es la fuerza que hace funcionar al cuerpo. Es el acto primero del cuerpo físico que tiene la vida en potencia.

Después de Aristóteles todos los filósofos, estoicos, neoplatónicos y posteriormente los cristianos, admitieron la existencia de algo parecido al alma. Algunos piensan que es inmaterial, pero Maimónides, siguiendo a Averroes, dice que el alma tiene, en cierta medida, materia y forma, no son puramente inmateriales. San Agustín se reafirma rotundamente en la inmaterialidad del alma y subraya el carácter pensante de la misma.

Concepto cristiano

Santo Tomás se adueña de alguno de los postulados de Aristóteles, que son los que va a seguir posteriormente la Iglesia católica. Para él lo fundamental es la unión del alma subjetiva con el cuerpo como un hecho perfectamente finalizado. Vincula el conocimiento de las almas separadas de sus cuerpos a los conocimientos precedentes, a su relación natural, a alguna afición suya. Ahora bien, esta conexión implica, en el ser del alma, separada cierta presencia de ese pasado, cierta interiorización de su historia, de sus relaciones con el mundo. En el V concilio de Letrán (1512-1517) se condenan las tesis antiguas de Pedro Pomponazzi, de origen aristotélico, según las cuales el alma humana individual es mortal. El concilio afirmó que el alma es verdadera, inmortal y particular de cada cuerpo (Libânio, 1985: 186-187).

Es en el siglo de las Luces cuando el dualismo, procedente del mundo helénico, se opone al monismo que venía de la antigua antropología semita. El dualismo seguido por Descartes, propugna el principio de dos tendencias equiparables, no subordinadas, una a la otra. El representante genuino del monismo es Spinoza, el cual propugna que el individuo está compuesto de una substancia infinita.

En lugar de la resurrección de los muertos ha pasado a ocupar el primer plano la enseñanza sobre el destino individual que ha de decidirse en el momento de la muerte. De esta manera, la gran categoría popular es el alma. Todo gira en torno al alma. Se piensa en la propia alma, que hay que salvar. Se reza por las almas de los difuntos. Se invoca a las benditas ánimas del purgatorio. Se intenta liberar a las «almas penadas» de sus obligaciones no cumplidas. Cuanto más conservadora es una región desde el punto de vista religioso, más se observa la profundidad de esta concentración teológica sobre el destino del alma, mientras que la resurrección de los muertos se pierde en los horizontes sumamente lejanos del final apocalíptico del mundo y de la historia (Libânio 1985: 182). Es así que los elegidos, después del juicio final, tendrán un cuerpo resplandeciente, ya que lo que ha sido aquí abajo un tabernáculo viviente, no podría desaparecer para siempre. La prueba de la muerte es dolorosa, incluso espantable, pero los cristianos saben como superar ese temor. Así dice Pascal: *Sin Jesús, la muerte es abominable, pero con Él es algo santo, dulce y jubiloso para el verdadero creyente* (Thomas, 1975: 592).

La Iglesia presentaba un cuadro de paciencia y falta de compromiso, paciencia para soportar las amarguras de la vida, las carencias y las penurias materiales, los sufrimientos y las miserias de la existencia. Paciencia que tocaba los límites del conformismo, del fatalismo y de la pasividad. Desinterés y alienación política apoyada en un horizonte religioso espiritualista, dirigido hacia el destino del «alma» separada del cuerpo, de la historia, del mundo. El «alma» deja todo eso tras de sí. El cuerpo, el mundo, la vida en la tierra no pasan de ser una prueba, un test, una situación provisional. Tan sólo interesaba el destino del alma. Este cuadro religioso está siendo atacado desde varios ángulos. Por un lado, la Iglesia casi ha llegado a abolir el término «alma». El ritual romano lo ha sustituido por otras formas. La invocación antes de la comunión, de resonancia bíblica, donde se pedía que quedara sanada nuestra «alma», ha asumido la nueva forma: *Una palabra tuya bastará para salvarme.* En la proclamación de las intenciones de la misa se prefiere decir el nombre de la persona sin poner delante la fórmula «el alma de». Sin embargo, más importantes que este cambio semántico en el lenguaje eclesiástico son las prácticas pastorales, que se realizan sobre todo en las comunidades de base y en el seno de las mismas, la predicación tradicional, apoyada en la dualidad del destino del alma y la resurrección final de los muertos, está sufriendo un gran cuestionamiento (Libânio, 1985:182-183).

Concepto antropológico

Para intentar explicar el concepto de alma desde el punto de vista antropológico nos remitimos a Marvin Harris (1993: 481-482), el cual cita a Tylor, autor que pone de relieve que la idea de dios es una elaboración del concepto de «alma». Tylor en su libro *Primitive Culture* (1871) da el nombre de *animismo* a la creencia de que dentro del cuerpo real y tangible existe un ente, normalmente invisible e intangible, llamado alma. Razonaba que el concepto básico de alma se debió inventar para explicar toda esa creencia, extendida por el mundo, de que las almas de los difuntos se aparecen a los vivos en *...los sueños, trances, visiones, sombras y reflejos y que intervienen en los desmayos, la pérdida del conocimiento, el nacimiento y la muerte.*

Esta sugerencia de Tylor de que el animismo surgió por el intento del hombre de explicar esos fenómenos humanos y naturales enigmáticos, fue criticada por la mayoría de los antropólogos del siglo XX. Cuando la gente atribuye cualidades a las rocas, fenómenos naturales, objetos, etc., no cree que sean las almas las causantes de las acciones que desarrollan, sino que sería otra fuerza similar, pero no igual a ella. Robert Marett (1914) acuña el término *animatismo*, que sirve para designar la creencia en esas fuerzas que no son almas y se refiere a ellas con el término melanesio de *mana*. En su sentido más amplio, *mana* simplemente indica creencia en una fuerza poderosa (Harris, 1993: 482).

Para Mircea Eliade (1991: 134-135) el mana puede manifestarse en cualquier acción o en cualquier objeto, se ha supuesto que se trata de una fuerza impersonal, difundida

Una de las más populares representaciones de las ánimas

por todo el Cosmos. Esta hipótesis se ha visto favorecida por el descubrimiento de fenómenos similares al mana en otras culturas primitivas. El *orenda* de los iroqueses, el *oki* de los hurones, el *megbé* de los pigmeos africanos, etc., son conceptos similares al melanesio mana. Habiendo descubierto la *fuerza impersonal* del mana que se manifiesta por todo el universo se puede afirmar que la primera fase de la religión fue el preanimismo, ya que como hemos visto anteriormente Tylor afirmó que el animismo fue el primer rostro de la religión.

Creencias populares

Si preguntáramos a cualquier persona de alguno de nuestros pueblos por lo que él cree que son las ánimas, nos encontraríamos con una abundante gama de respuestas, pero la más frecuente es aquella que define a las ánimas como los espíritus de los fallecidos que sufren sus penas en el Purgatorio, y que en algunas ocasiones vienen a la tierra y más concretamente a su pueblo, para hacerse presentes y que sus deudos cumplan alguna promesa que ellos no pudieron o no quisieron hacer en vida, o para que recen por ellos, para poder salir del lugar de sus sufrimientos. Estas apariciones toman, la mayoría de las veces, la forma que tenían cuando murieron, en otras ocasiones son sus voces las que resuenan en los oídos de los asustados mortales y en otras, es la procesión de las ánimas la que espanta al despavorido viandante que, entre las doce y la una de la noche, deambula por las solitarias calles. Este temor es el que hace que se rece, se den limosnas y se hagan misas para apaciguar a las ánimas. Lisón (1998: 21) fundamenta en parte la razón de estas creencias entre los campesinos gallegos en las *difíciles condiciones de vida debidas al aislamiento, pobreza, necesidad, enfermedad temprana y presencia continua de la muerte*. Un campesino gallego, informante de este mismo autor (Lisón; 1998: 88), relata certeramente lo que son las ánimas para el común del pueblo: son *almas del otro mundo que reclaman misas o limosnas porque están haciendo penitencia en el otro barrio y no pueden entrar en el cielo. Van con luces. Reclaman algo que les falta: misas.* A causa de esta devoción el hombre y la mujer sencillos han mantenido una relación múltiple y complicada con sus antepasados y que la Iglesia, en unos momentos determinados, no dejó de explotar. Pero, aunque en la actualidad hay un sector de la población que sigue manteniendo este temor, no es menos cierto que, para otras personas, las ánimas se han convertido en un mero reloj despertador, en recuperadoras de objetos perdidos o pasan simplemente de su existencia.

El culto a las ánimas en el cristianismo

El Purgatorio

En el sistema dualista que la Iglesia propugnó desde un principio, el alma del hombre es juzgada dos veces, una al morir y otra al final de los tiempos. Cuando el primer juicio acaba, el alma, según lo realizado durante su permanencia en vida, es condenada

al infierno eterno o es transportada al cielo, donde gozará de la presencia de Dios. El concepto de purgatorio nace cuando la Iglesia piensa que hay almas que no han sido suficientemente malas como para ir al infierno, ni suficientemente buenas para morar en el cielo, lo que a continuación intento es dar una visión de como se llegó a este conocimiento, como el concilio de Trento lo sublimó y como la Teología de la Liberación lo ha puesto en duda.

Los católicos cuando se refieren al *Purgatorio* se expresan de similar modo que los griegos cuando hablaban del *Hades*, los judíos del *Sheol*, los musulmanes del *Berzal* y los ocultistas del llamado *Plano Astral*.

Durante muchos años la Iglesia católica ha mostrado al purgatorio como un lugar intermedio entre el Cielo y el Infierno, donde las almas de los difuntos, conocidas popularmente como *ánimas* purgan los pecados veniales que, durante su permanencia como personas humanas, han cometido. Entendemos pues que el nombre de purgatorio indica un lugar o un estado de expiación de faltas o pecados cometidos. Quizá las modernas corrientes de pensamiento se inclinan más por la creencia del purgatorio como un estado en el cual el alma se encuentra penando, falta de la presencia de Dios, meta que deberá alcanzar cuando sea perdonada completamente.

Aunque el origen de la creencia en el purgatorio está muy controvertido, la Iglesia, desde antiguo, ha tratado de demostrarlo. Es curioso el fragmento de un sermón, recopilado por el P. Ramón Buldú, que se inicia así: *El dogma del purgatorio es uno de aquellos dogmas que hacen parte de la religión primitiva, que ha enseñado y revelado Dios desde el principio del mundo, que ha propagado por medio del lenguaje, por medio de la tradición, por todas las partes del mundo; uno de aquellos dogmas, en fin, que ha sostenido y conservado por su omnipotencia en la tierra constante y perennemente. La historia de la humanidad está patente y abierta a los ojos de todo hombre; amados hermanos míos, para testificarnos que en todos tiempos, en todo lugar, en las naciones todas del universo se ha creído universalmente en el purgatorio. Por una parte, han creído el dogma de la eternidad de las penas para los malvados impenitentes, el dogma de la eternidad de las recompensas para los justos perseverantes, y al mismo tiempo han creído en la existencia de un lugar intermedio en donde las almas de los hombres justos se hallan retenidas durante un tiempo hasta la entera expiación de sus faltas* (Buldú, 1860: 293-294).

Aunque, ya entre los siglos segundo y cuarto, el cristianismo reflexiona sobre la situación de las almas que no habían pecado suficientemente para ir al infierno y que podían salvarse pasando alguna prueba, es en la época carolingia y postcarolingia cuando se introduce la noción de purgatorio, desarrollándose especialmente a partir del siglo XI. No obstantante es en el siglo XII (1) cuando aparece la palabra *purgatorium* como sustantivo. El siglo del nacimiento del purgatorio es también aquel en el que fue más fuerte la presión del folklore sobre la cultura erudita, en el que la Iglesia estuvo más abierta a ciertas tradiciones que a lo largo de la alta Edad Media había destruido, ocultado o

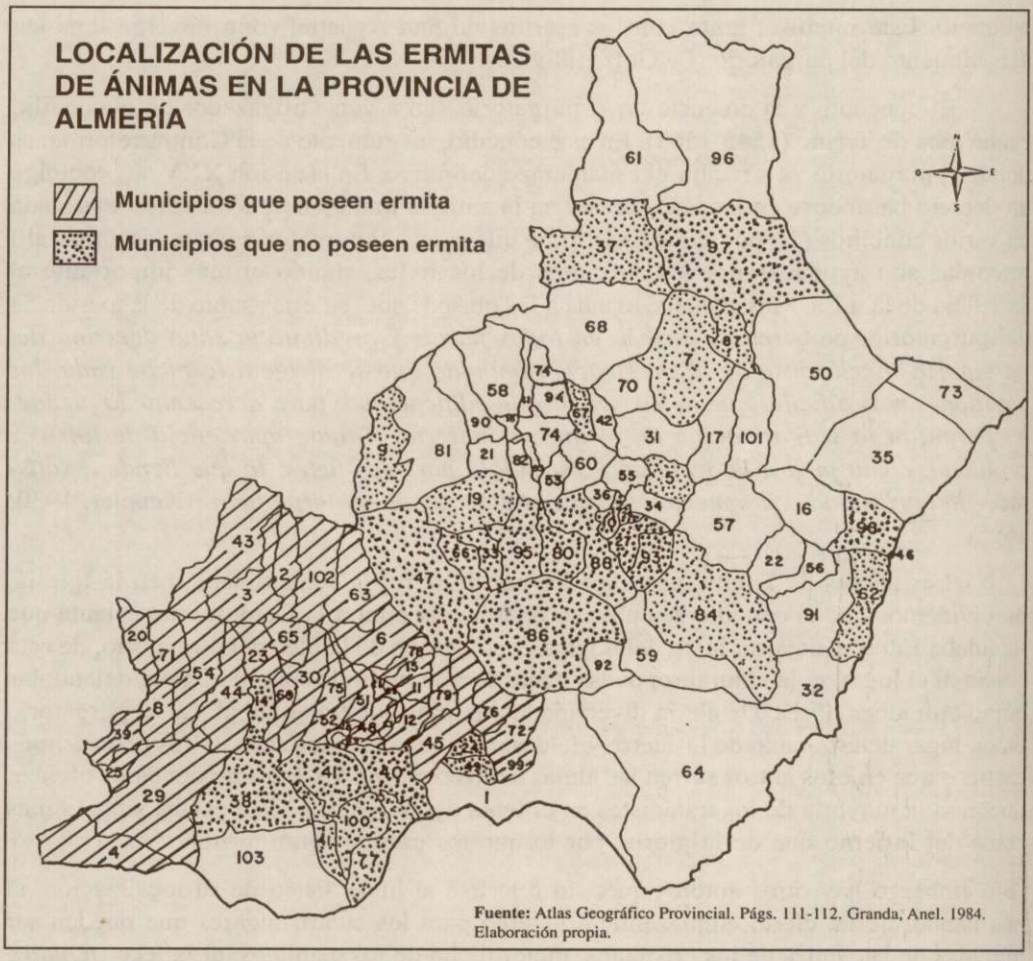
ignorado. Este impulso, junto con los escritos de San Agustín, contribuyeron también al nacimiento del purgatorio (Le Goff, 1989:25).

El concepto y la creencia en el purgatorio van a verse afianzados en el concilio ecuménico de Trento (1545-1563). En este concilio, instrumento de la Contrarreforma, es donde el purgatorio va a recibir el espaldarazo definitivo. En la sesión XXV se promulga un decreto basándose en las Escrituras y en la antigua tradición de los Padres, enseñada en varios concilios (2), por el cual se afirma que existe el purgatorio y que las almas allí retenidas son ayudadas por los sufragios de los fieles, siendo el más importante el sacrificio de la misa. Más adelante manda a los obispos que, en este asunto de la existencia del purgatorio, procuren *se enseñe en todas partes y predique la sana doctrina del purgatorio. Exclúyanse de la predicación popular, que se dirige a la plebe ruda, las cuestiones más difíciles que no sirven para la edificación o para acrecentar la piedad. Ni permitan la vulgarización de lo que es incierto, o tiene apariencia de falso, y prohiban, como piedra de tropiezo y escándalo para los fieles, lo que tiende a satisfacer la curiosidad o a fomentar la superstición, o sabe a torpe lucro* (Keppler, 1930: 16).

Los padres de Trento, preocupados por desterrar la contaminación en la Iglesia, no olvidemos que el concilio se convocó para luchar contra la Reforma protestante que inundaba Europa, dejaron fuera del dogma el contenido de la idea del purgatorio, de esta forma ni el lugar, ni la naturaleza de las penas fueron definidas por el dogma, dejándolas como opiniones libres. De ahí la diversidad de teorías que tratan de ubicar el purgatorio en un lugar determinado de la Tierra y la descripción pormenorizada de los penosísimos castigos que en esos antros sufren las almas de los condenados, pues no debemos olvidar, que para la mayoría de los tratadistas en el tema del purgatorio, éste estaba situado más cerca del infierno que de la gloria, por lo que los castigos eran terribles.

Sin embargo hay otros autores que, sin referirse al lugar físico de su localización, si nos hablan de un cierto emplazamiento etéreo para los cuatro lugares que pueden ser moradas de las almas de los cristianos, mejor dicho de los católicos, al fallecer: *Quatro senos, ó concavidades ponen los Doctores debajo de la tierra para las Almas: la primera, y mas baxa en el centro de la Tierra, es la que llamamos Infierno, donde las almas de los condenados son atormentados de los Demonios: la segunda es, la que llamamos Purgatorio; porque en él las Almas purgan sus pecados, y se purifican, y limpian de toda la escoria, que por ellos contraxeron: la tercera es el Limbo de los niños, que murieron sin Bautismo con el pecado original: la quarta, el Limbo de los Santos Padres, que antes de Christo nuestro Redemptor muriese, por estar la puerta cerrada, estaban allí detenidos, y aora, después que el Salvador baxó a aquel lugar, y los libró de él, está vacio* (Ribadeneyra, 1790: 330).

Así pues, siguiendo al padre Pedro de Ribadeneyra (1790: 327-328), la Iglesia católica, en el siglo XVIII, mandaba creer en las almas del purgatorio y enseñaba dos puntos principales:



Fuente: Atlas Geográfico Provincial. Págs. 111-112. Granda, Anel. 1984. Elaboración propia.

1. Almería
2. Abla
3. Abrucena
4. Adra
5. Albánchez
6. Alboloduy
7. Albox
8. Alcolea
9. Alcóntar
10. Alcudia de Monteagud
11. Alhabia
12. Alhama de Almería
13. Alicún
14. Almócita
15. Alsodux
16. Antas
17. Arboleas
18. Armuña de Almanzora
19. Bacares
20. Bayárcal
21. Bayarque
22. Bédar
23. Beires
24. Benahadux
25. Benínar
26. Benitagla
27. Benizalón
28. Bentarique
29. Berja
30. Canjáyar
31. Cantoria
32. Carboneras
33. Castro de Filabres
34. Cóbdar
35. Cuevas del Almanzora
36. Chercos
37. Chirivel
38. Dalías
39. Darrícal
40. Enix
41. Félix
42. Fines
43. Fiñana
44. Fondón
45. Gádor
46. Garrucha
47. Gérgal
48. Huécija
49. Huércal de Almería
50. Huércal-Overa
51. Illar
52. Institución
53. Laroya
54. Laujar de Andarax
55. Lijar
56. Gallardos (Los)
57. Lubrín
58. Lúcar
59. Lucainena de las Torres
60. Macael
61. María
62. Mojácar
63. Nacimiento
64. Níjar
65. Ohanes
66. Olula de Castro
67. Olula del Río
68. Oria
69. Padules
70. Partaloa
71. Paterna del Río
72. Pechina
73. Pulpí
74. Purchena
75. Rágol
76. Rioja
77. Roquetas de Mar
78. Santa Cruz
79. Santa Fe de Mondújar
80. Senés
81. Serón
82. Sierro
83. Somontín
84. Sorbas
85. Suflí
86. Tabernas
87. Taberno
88. Tahal
89. Terque
90. Tíjola
91. Turre
92. Turrillas
93. Uleila del Campo
94. Urrácal
95. Velefique
96. Vélez Blanco
97. Vélez Rubio
98. Vera
99. Viator
100. Vícar
101. Zurgena
102. Doña María Ocaña
103. El Ejido

a) Que hay purgatorio donde las almas de los que murieron en gracia de Dios pero con pecados veniales o no satisficieron plenamente en vida los pecados mortales, son atormentadas y purificadas (3).

b) Que pueden, deben ser socorridas y ayudadas por los fieles con ayunos, limosnas, oraciones y sufragios, para que alcancen pronto la visión de Dios que, con tanto anhelo, esperan.

En este punto es donde se ha basado toda la parafernalia del culto a las «ánimas»: ermitas, cepillos, capillas, fiestas, etc., con el objeto de recaudar fondos para celebrar las misas que son las que más beneficios pueden causar a las «almas en pena».

Durante los años de nacional-catolicismo la Iglesia, que intervino directamente en la educación de los niños, influyó directamente en el pueblo para dar a conocer el dogma de los novísimos. En la Nueva Enciclopedia Escolar (Yuste, 1963: 40-43), la lección 13 *Dios Remunerador*, habla de los tres lugares donde pueden ir las almas al morir las personas y al referirse al Purgatorio dice textualmente:

- Lugar de paso, puesto que el alma ha de ir al cielo, y de purificación.
- Privación temporal de Dios y otras penas.
- Podemos ayudar a las almas del purgatorio con oraciones, obras buenas y, sobre todo, con la misa.

La vida pasa, el tiempo transcurre inexorable, la sociedad cambia, piensa y se encuentra ante un grave dilema. Si es posible salir del purgatorio rezando o diciendo misas por las almas de los difuntos, cuanto más rica sea la persona, más posibilidades tendrá de escapar del purgatorio, tenemos para probarlo todos los estudios hechos alrededor de los testamentos y últimas voluntades de fallecidos en siglos pasados, que legan grandes cantidades de dinero a la Iglesia para que digan misas por sus almas. Entonces, los pobres, ¿No tienen posibilidades de salir del purgatorio? Nadie va a tenerles presentes en sus oraciones. No debe olvidarse que según indica la Iglesia quien, en último lugar, tiene la palabra es Dios (4). Para finalizar con el repaso que estamos dando a la creencia en el purgatorio, no podemos dejar de referirnos al moderno resurreccionismo cristiano, que no solamente pone en duda la existencia de los «novísimos», sino que llega a negarlos. El jesuita brasileño Juan Bautista Libânio (1985: 140) reflexiona si es condición indispensable para entrar en el cielo el obrar bien, y esto sólo se puede conseguir cuando se tiene libertad para realizar malas o buenas acciones ¿Cómo será glorificado el pobre que tuvo tan poco espacio para amar, para construirse en libertad, precisamente porque fue pobre y miserable? ¿Le cabrá entonces una glorificación reducida de la historia y del mundo, por haber incorporado poca historia y poco mundo?

Por su parte Leonardo Boff (1981) defiende la tesis de la resurrección en el momento de la muerte, intentando superar la antropología de corte dualista que predominaba en los tratados tradicionales. En la misma onda está Antonio Salas (1973: 258) que estudia el resurreccionismo a la luz de la revelación y desde el punto de vista bíblico. Al final

de su espléndido tratado sobre el «Mas Allá» llega a una serie de conclusiones de entre las que destacamos el punto tercero: *El justo recibe su premio escatológico en el momento mismo de morir...* Es decir, que para él, el hombre, en el momento de morir ya obtiene su premio, echa por tierra toda la teoría, creída hasta aquí, del estado intermedio, del lugar o estado en que las almas esperan su resurrección escatológica.

Emplazamiento del purgatorio

Aunque para la Iglesia el purgatorio ha sido más un estado que un lugar, no han faltado personas que han querido ubicarlo en un espacio geográfico, casi siempre por medio de las visiones. Así ocurre con la madre de Guibert de Nogent que hacia 1116 tuvo un sueño en el que vio un lugar que ella identificó con el purgatorio y aunque no pudo precisar el sitio exacto sí se dio cuenta de que la entrada estaba cerca de la boca de un pozo. Alberico de Settefrati tuvo una visión en 1110, cuando tenía diez años y padeciendo una enfermedad estuvo en coma nueve días. Vio los lugares de purgación de las penas como campos enormes pero en sitios indeterminados, sin poderlos precisar.

La tercera visión del purgatorio la tuvo en Irlanda Tnugdal, los lugares de suplicio son valles profundos, elevadas montañas, lagos vastísimos. Será Dante el que sublime a la montaña. No debemos olvidar que estas visiones del siglo XII son anteriores al nacimiento del concepto de *Purgatorio*, y que sirvieron para afianzarlo. El cuarto viaje imaginario, el más famoso de todos, es el llamado *purgatorio de San Patricio*. La leyenda habla de unos boquetes en las costas de Irlanda, que eran la puerta del purgatorio, historia que fue creída en la Edad Media por todas las clases sociales. Fueron no pocos los arriesgados viajeros que intentaron la aventura de buscar dichas bocas y explorarlas, alimentando la fantasía las historias que corrían acerca del lugar y que hablaban de columnas de fuego y grandes humaredas que salían por las aberturas en determinadas épocas del año, y de la multitud de aventureros que habían entrado por dichos orificios y no habían salido jamás y aquel que lo consiguió lo hizo medio asfixiado y con graves quemaduras.

El más famoso relato que conocemos de este lugar (5) es el viaje del caballero Owein (6). H. de Saltrey sitúa la aventura del caballero Owein en 1153. En este purgatorio el caballero será llevado de lugar en lugar, contemplando todos los suplicios que allí penaban los condenados y que aquí no relatamos pues desbordaría el tema central de nuestro trabajo. Se situó este purgatorio en la isla Station Island, que se encuentra en el Lough Derg (Lago Rojo), en el condado de Donegal, muy cerca de la frontera con Irlanda del Norte. Esta historia, además de las leyendas mencionadas, propició una fuerte corriente de peregrinación hacia este lugar desde finales del siglo XII. El papa Alejandro VI la condenó en 1497, pero la capilla y la peregrinación resurgieron en el siglo XVI, logrando sobrevivir durante los siglos XVII y XVIII y adquiriendo más fuerza a partir de 1790, edificándose una gran capilla. En 1931 se terminó una vasta iglesia dedicada a San Patricio. En la actualidad sigue haciéndose la peregrinación, entre primeros de junio

y el 15 de agosto de 1970 se congregaron cerca de 15.000 personas (Le Goff, 1989: 218-232).

Penas del purgatorio

Para tratar este controvertido tema, no tenemos más remedio que referirnos a lo que sobre el particular ha enseñado, escrito y legislado la Iglesia católica. Son dos las principales penas que sufren las almas en el purgatorio. Una de daño y otra de sentido. Por la primera se priva al alma del goce supremo de la visión de Dios, esto repercute en la misma de una doble manera, una es la misma privación y la otra la tristeza que embarga al alma la dicha privación.

La pena de sentido la inflige un agente extraño que actúa sobre las almas condenadas. Este agente ha sido considerado por mucho tiempo y la mayoría de los teólogos como el fuego, pero no ha sido nunca dogma de fe, por lo que nunca se censuraron las opiniones contrarias. Este fuego sólo ha sido comprobado por las visiones privadas, que la Iglesia define como revelaciones privadas. Las Escrituras no lo mencionan, pero sí el del Infierno, por lo que los teólogos han acabado por afirmar que el fuego del purgatorio es el mismo que el del infierno (7). Los cuentos, leyendas y espectáculos populares nos permiten comprender que los viajes al más allá pertenecen a un género en el que se mezclan estrechamente elementos eruditos y elementos folklóricos; y los *exempla* sobre el purgatorio provienen con frecuencia de cuentos populares o emparentados con ellos (Le Goff, 1989: 24-25).

Hablando para los predicadores, Von Keppler (1930: 72-73), les aconseja que, cuando se refieran al purgatorio delante de sus fieles, deben resaltar especialmente la parte dolorosa; porque el objeto principal de la predicación es mover a los cristianos a la piedad para que socorran a las almas y pongan remedio a sus dolores, cuando el alma entra en el purgatorio ya no puede hacer ella nada para socorrerse a sí misma, depende totalmente de los que quedaron vivos en el mundo. El ambiente propio del purgatorio es una mezcla de gozo y pena, siendo la cantidad de uno similar a la otra. Santa Catalina de Génova decía que el gozo que disfrutan las almas en el purgatorio no se puede comparar con ningún gozo humano, exceptuando el que disfrutan los santos en el cielo.

Maneras y medios de socorrer a las almas

A pesar de que Lutero afirmó que las almas del purgatorio no están seguras de su salvación o al menos, no todas, el papa León X lo condenó asegurando que toda alma que entre en el purgatorio está ya salvada. Los cristianos pueden acortar el tiempo de estancia de las almas en el purgatorio ¿Con qué?, el concilio Lowitiense (1556) dice que las ánimas pueden ser socorridas con *misas, oraciones, ayuno, limosnas* y otras *buenas obras* de los vivos, así como con *indulgencias.* En concilios posteriores se confesó que la mayor ayuda que se les puede prestar a las almas condenadas es el sacrificio

de la misa. Por consiguiente la mayor parte de las actividades de las hermandades de Ánimas se encauzan a la realización de actividades en orden a conseguir dinero con que sufragar las numerosas misas que les hacían, y aún les hacen, a los hermanos muertos. Otra forma de conseguir monetario es por medio de las limosnas que los creyentes depositan en las hornacinas de las ermitas de ánimas, ermitas de las que trataremos a continuación.

Las ermitas de ánimas

Desde el momento en que la idea del purgatorio fue germinando entre los fieles, comenzaron a construir en las iglesias capillas dedicadas a las ánimas. El hecho de que el frontal de las mismas lo ocupara un gran cuadro en el que las almas ardían en espera de expiar sus pecados, hizo que vulgarmente fueran conocidas como «capillas del infierno», como las llamaban los feligreses de la parroquia de San Andrés de Sevilla, además este templo contó con un retablo de ánimas en la fachada Norte (Salas, 1989:43).

En las riberas del Eo, tanto asturiana como gallega, existen unos pequeños retablos al aire libre, generalmente de mampostería, aunque también los hubo de madera rematados por una cruz de madera o hierro. Están protegidos por una puerta de vidrio y rejas de hierro, llevando en su parte frontal una ranura para que los devotos depositen su donativo. En el fondo de la hornacina, un panel representa al purgatorio, con varios condenados ardiendo en el fuego y siendo asistidos por Cristo Crucificado, la Santísima Trinidad, la Virgen, San Antonio o por cualquier otro Santo. Estas capillitas reciben en Galicia el nombre de «petos de ánimas», haciendo relación a dos elementos esenciales de su construcción: el peto o alcancía donde se depositan las ofrendas de los fieles y el retablo tallado en la hornacina, generalmente de piedra (Barriocanal, 1985: 16) (8). Las capillas se encuentran situadas en los cruces de caminos o inmediatas a ellos, que según Pérez de Castro (1980: 274) es consecuencia de la cristianización de los cultos paganos, aunque no correspondieran exactamente a la ubicación de los altares romanos levantados en honor de los *lares viales y compitales*. Son similares a las capillas portuguesas que reciben el nombre de «alminhas» (9).

Origen de las ermitas

Las ermitas de ánimas son, en su mayoría, pequeñas capillas, que se encuentran situadas a la entrada o salida de las poblaciones de una parte extensa de Almería y Granada, especialmente de la Alpujarra (10) almeriense, excepto en las poblaciones de reciente creación del Poniente y Levante almeriense.

El origen es muy difícil determinarlo, ya que son pocos los documentos escritos que nos han llegado, solamente el Santuario de las Ánimas Benditas de Laujar (11) tiene el acta de colocación de la Primera Piedra, hecho ocurrido el día 9 de septiembre de 1895, en el paraje denominado huertos de Cebrián, lindando a la carretera del Estado, hoy calle

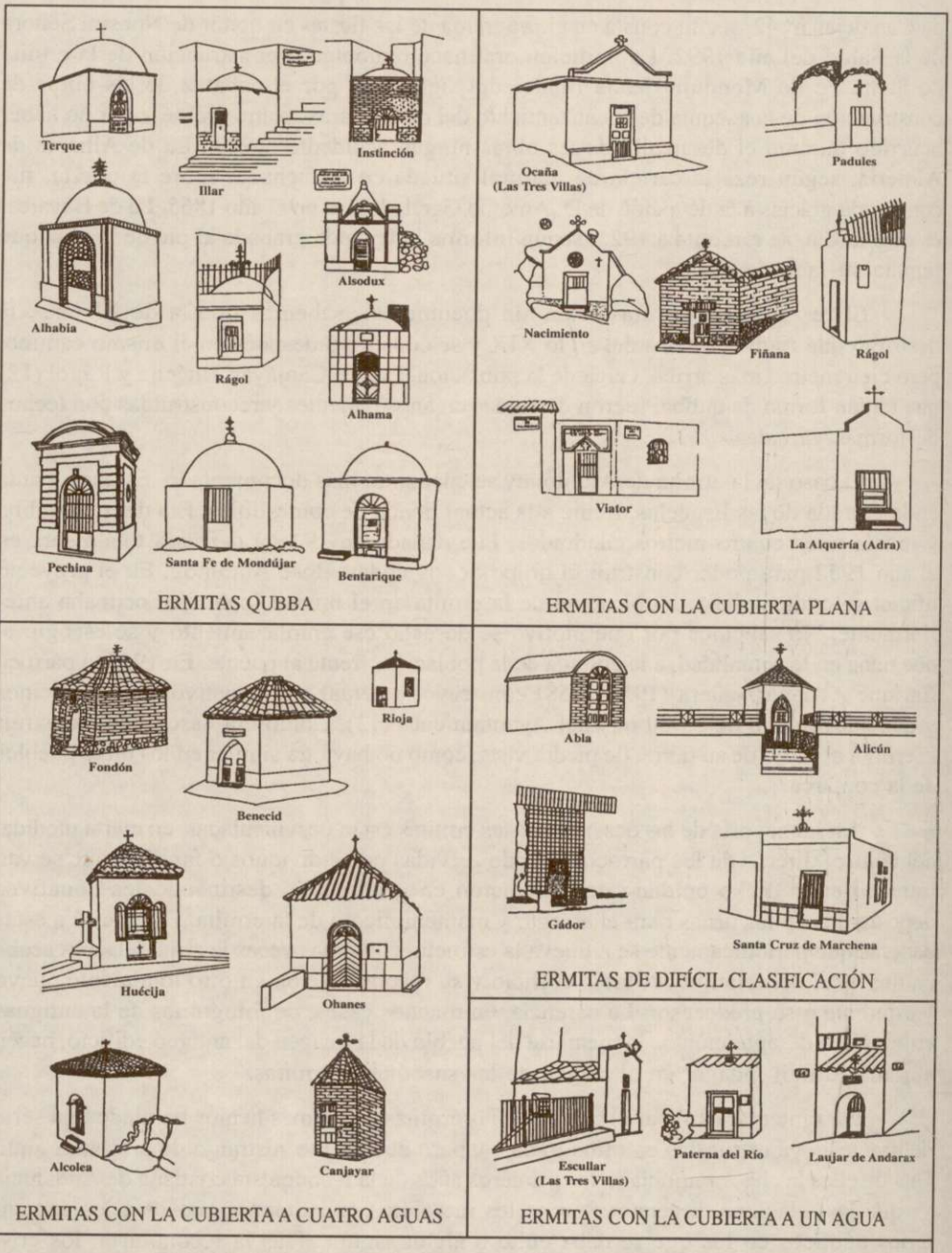
de Canalejas nº 42, según consta en el programa de las fiestas en honor de Nuestra Señora de la Salud del año 1992. La tradición oral hace remontar la construcción de la ermita de Santa Fe de Mondújar hacia finales del siglo XIX por el capataz de las obras de construcción de la acequia de encauzamiento del río Andarax, como promesa por no haber ocurrido durante el desarrollo de las obras ningún accidente mortal. La de Alhama de Almería, según reza la cartela de mármol situada en la fachada, sobre la puerta, fue construida gracias a la devoción de D. Antonio García López en el año 1865. La de Bayarcal es más tardía, se remonta a 1925, según informa la leyenda grabada al pie de la cruz que remata su fachada.

El resto de las ermitas están sin documentar, sabemos que la de Alsodux la destruyó una riada a finales del siglo XIX y se construyó después en el mismo camino, pero cien metros más arriba, cerca de la población. Las de Canjáyar, Huécija y Rágol (12) que tenían forma de qubba, fueron derruidas en años recientes y reconstruidas con techos de formas variadas.

El caso de la ermita de Alboloduy se encuentra más documentado. Estaba situada en la entrada de las Escuelas, frente a la actual tienda de comestibles. Era del tipo qubba y medía unos cuatro metros cuadrados. Fue dañada en 1936 y derruida totalmente en el año 1952 para poder construir el grupo de viviendas «José Antonio». En el proyecto oficial se contemplaba la ubicación de la ermita en el mismo lugar que ocupaba anteriormente. No sabemos por que motivo se desechó ese emplazamiento y se escogió el que tiene en la actualidad, a la entrada de la población, frente al puente. En 1955 el párroco Enrique Arriaga Agüera (1954-1958) construyó la actual con donativos de los vecinos y una subvención de 5.000 pts. del Ayuntamiento (13). Como era vasco hizo construir la ermita al estilo de su tierra, de piedra vista, como no hay otra similar en los otros pueblos de la comarca.

En la mayoría de las ocasiones estas ermitas están desvinculadas, en cierta medida, del control directo de los párrocos, siendo servidas por individuos o familias que se van transmitiendo dicho cuidado de generación en generación, destinando los donativos depositados en las urnas para el arreglo y mantenimiento de la ermita. Es gracias a estas dádivas que periódicamente se renueva la estructura, algunas veces la remodelación acaba en una total demolición del viejo edificio y su reconstrucción en otro totalmente nuevo y diferente a su predecesor. La carencia, en muchos casos, de fotografías de la antiguas ermitas y la desaparición de la memoria del pueblo de la imagen del antiguo edificio, hacen aún más difícil indagar en el origen de las susodichas ermitas.

Para intentar explicar el origen de las ermitas de ánimas hemos barajado una serie de hipótesis ya expuestas en otros trabajos, pero que no me sustraigo de presentar aquí. Una de ellas las hace remontar a los primeros años de la reconquista cristiana de Andalucía ya que las relaciona directamente con los morabitos musulmanes anexos a los cementerios públicos en los que se daba culto a algún santón. Tras la reconquista, los cristianos llevaron el cementerio al interior de las poblaciones, anexo a la iglesia y algunas veces dentro de ellas, aprovechando los patios. Los cementerios árabes son abando-



Tipos de ermitas de ánimas de la provincia de Almería

nados, pero sus ermitas serían reacondicionadas para celebrar en ellas cultos cristianos, sustituyéndose los elementos islámicos e incorporando en su lugar cuadros y láminas cristianas, en muchos casos referentes a las ánimas del purgatorio (14). Aprovechándose además sus posiciones privilegiadas a la vera de los caminos. A la hora de explicar esta teoría, nos encontramos con un doble problema. Por una parte deberían existir ermitas a lo largo de todo el reino de Granada, cosa que no se cumple. Por otra, es difícil explicar la similitud que existe entre estas ermitas y las capillas de ánimas asturianas y gallegas de la ribera del Eo. Otra cosa distinta es que en nuestra zona se aprovechara el edificio existente para instalar en él el culto a las ánimas.

Otra opinión hace mención al hecho de que en algún momento determinado, la Iglesia o alguna jerarquía eclesiástica, creyera conveniente sacar fuera de la iglesia el culto a las ánimas, haciendo comprender al pueblo que las ánimas no estaban santificadas ya que precisamente se hacen misas y ceremonias para sacarlas del purgatorio donde cumplen su castigo. Esto justificaría que sacaran de las iglesias los cuadros y los instalaran en las ermitas. Avala esta opinión el hecho de que la mayoría de las ermitas no remontan su origen más allá de la mitad del siglo XIX. Se reafirma más con el hecho de que los distintos diccionarios (Tomás López, Madoz, etc.), no las mencionan y sí otras dedicadas a santos, vírgenes y cristos. Sin embargo se encuentra con la dificultad de explicar la existencia conjunta en un mismo municipio de capilla de ánimas dentro de la iglesia y ermita dedicada al mismo culto (Fiñana, Abla, Berja, etc.). Además son numerosos los pueblos donde aun existe la capilla dentro de la iglesia.

Una tercera hipótesis remonta su construcción a los repobladores cristianos del reino de Granada. Estaría en la línea planteada por Manuel Luna (1992: 22), cuando afirma que es a finales del siglo XV cuando en la zona meridional de la Península (preferentemente en la región murciana) la devoción por los santos sale de las iglesias y se forman cofradías alrededor de una ermita, produciéndose una descentralización del poder eclesiástico, que contraataca creando otras cofradías y hermandades más dúctiles y controlables. La creencia en las ánimas del purgatorio y la instauración del Rosario a María serán los dogmas apropiados para lograr este propósito. En nuestra zona de estudio (provincia de Almería y una parte de la de Granada) la repoblación cristiana fue mucho más tardía, comenzó a finales del siglo XVI y alcanzó su plenitud en el XVII, sería por tanto plausible que, el fenómeno que se dio anteriormente en la zona levantina, se trasladara con posterioridad a la almeriense, traída por los repobladores levantinos. Desmonta esta teoría la existencia de pueblos que, con similar población repobladora, tienen ermita de ánimas mientras que en otros no se han construido nunca.

En la actualidad estamos trabajando sobre la posibilidad de que algún hecho (predicación, mandato, etc.) ocurrido a finales del siglo XVIII o principios del XIX en el Arzobispado de Granada y en el Obispado de Guadix, propiciara la construcción de ermitas de ánimas por los pueblos de sus áreas de influencia. Los grandes núcleos de asentamientos de ermitas se circunscriben a esas dos mitras, adquiriendo menos importancia en la de Almería.

Ahora bien, es posible que la proliferación de edificios dedicados al culto a las ánimas, en áreas muy específicas, se deba a una concatenación de factores y no a una sola causa especial.

Distribución geográfica

Las ermitas de ánimas se distribuyen por un área geográfica muy delimitada. Excepto algún caso aislado (Tíjola, Urracal, etc.) se circunscriben al S.O. de la provincia de Almería, colindante con la Alpujarra granadina, aunque también las hemos detectado en una zona granadina vecina a la misma, como es la del Marquesado del Zenete.

En Almería, la sierra de los Filabres sirve de frontera a las ermitas, pues si bien Gérgal no posee ermita de ánimas en la actualidad, si poseyó una hasta hace pocos años en que fue derruida para poder ampliar la calle principal (15). Los otros pueblos de los Filabres nunca han tenido ermitas, según testimonios orales, desconocían totalmente su existencia, no habiendo oído hablar de ellas, como ocurrió con algunos informantes de Castro y de Tabernas.

Contrasta igualmente la inexistencia de ermitas en el Poniente costero almeriense, seguramente debido a lo tardío de su poblamiento, toda vez que hace treinta años grandes extensiones de lo que actualmente son núcleos pobladísimos de Roquetas, Vicar, La Mojonera y El Ejido estaban completamente despoblados.

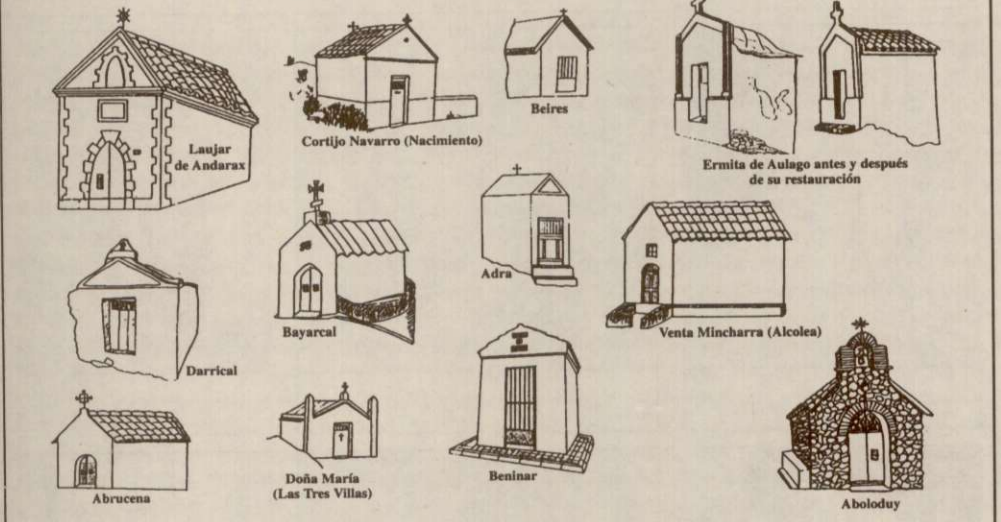
Como ya hemos dejado sentado anteriormente, nuestro estudio aún no está todo lo completo que desearíamos, por lo que no nos atrevemos a lanzar una teoría definitiva sobre el origen de esta concentración de ermitas en una zona determinada de nuestra geografía y la carencia absoluta de ellas en otras.

Tipología

Todas estas ermitas tienen planta cuadrada o rectangular, diferenciándose principalmente por el tipo de cubierta y en menor grado por la forma de construcción, materiales empleados, metros cuadrados de superficie, etc. Es por esto que el criterio tipológico que hemos seguido para su clasificación ha sido las diferentes formas de cubierta. Se han dividido en seis apartados o tipos: ermitas qubba, con el techo plano, a una, dos y a cuatro aguas y de difícil clasificación.

Ermitas *qubba:* Alhabia, Alhama, Bentarique, Illar, Instinción, Pechina, Santa Fe y Terque. La de Alsodux tiene la bóveda enmascarada con una solución exterior piramidal. Las de Canjáyar, Alboloduy y Rágol fueron derruidas y construidas de nuevo con otra forma (16).

Con *el techo plano* se encuentran las de Fiñana, Nacimiento, Ocaña, Padules, Viator y La Alquería (Adra). *A un agua* tienen la cubierta las ermitas de Escullar, Laujar y Paterna

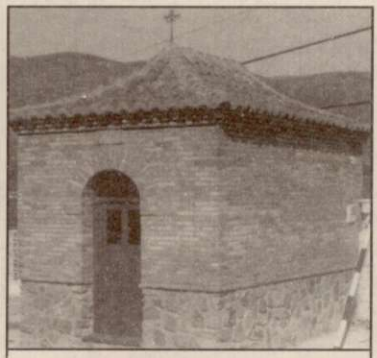


ERMITAS CON LA CUBIERTA A DOS AGUAS
Tipos de ermitas de ánimas de la provincia de Almería

SUPERFICIE DE LAS ERMITAS EN METROS CUADRADOS

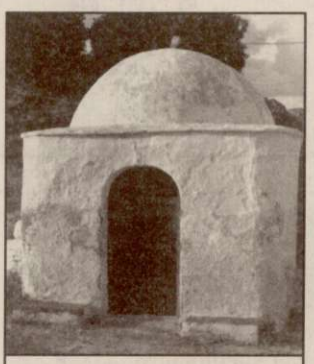
Berja	0,07	Ohanes	6,90
Adra	0,07	Terque	7,54
Alcubillas Altas (Alboloduy)	0,16	Abla	8
Adra	1	Cortijo Navarro (Nacimiento)	8
Beires	1	Viator	8,16
Santa Cruz de Marchena	1,08	Alhabia	8,70
Rioja	1,61	Paterna del Río	9
Padules	2,10	Santa Fe de Mondújar	10
Canjayar	2,80	Venta Mincharra (Alcolea)	10,25
Rágol	3,23	Alhama de Almería	11
Darrical	4,25	Benecid	11,65
Huécija	4,40	Fondón	13
Laujar de Andarax	4,42	Ocaña	13,30
Institución	4,96	Abrucena	13,50
Alicún	5,40	Doña María	13,50
Alsodux	5,60	Alcolea	14
Nacimiento	6,12	Escullar	15,43
Bentarique	6,31	Fiñana	19,23
Illar	6,48	Bayarcal	20,90
Pechina	6,76	Alboloduy	21,33
Benimar	6,83	Laujar de Andarax	49,60

RÁGOL

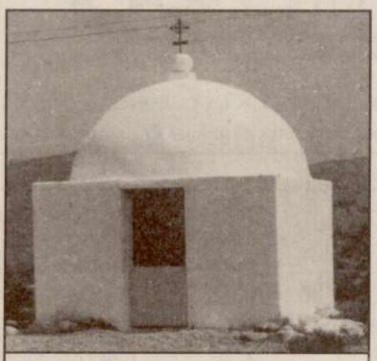


FONDÓN

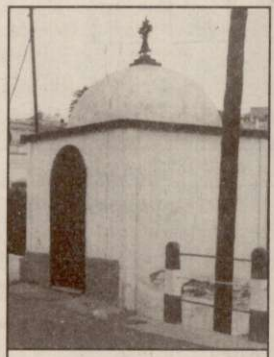
CANJAYAR



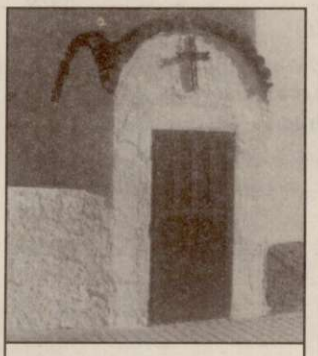
BENTARIQUE



SANTA FÉ



ALHABIA

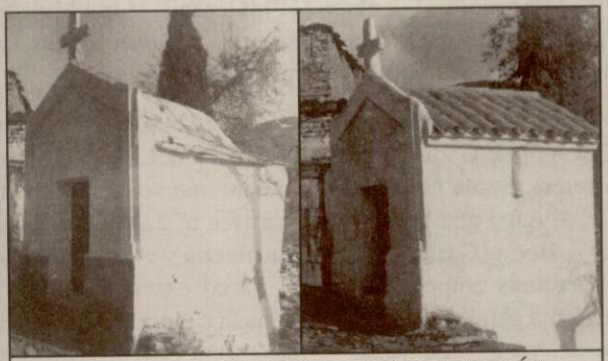


PADULES

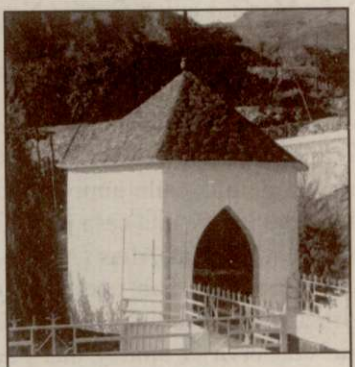
ALCOLEA

ALBOLODUY

Algunas ermitas de ánimas de la provincia de Almería



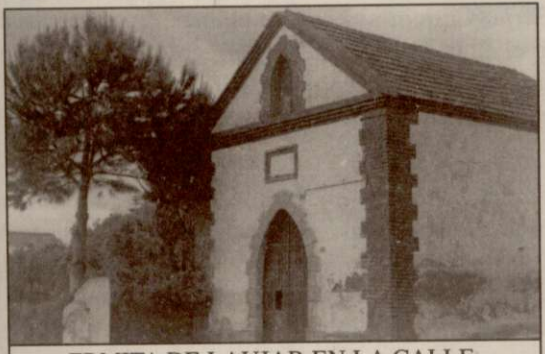
ERMITA DE AULAGO, ANTES Y DESPUÉS DE SU RESTAURACIÓN (1992-1995)



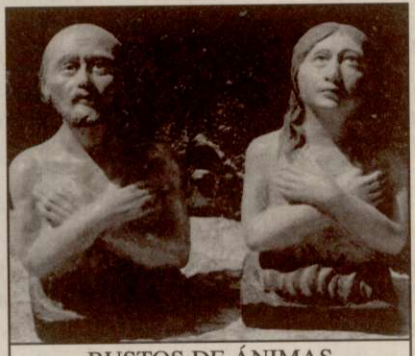
ALICÚN

HUÉCIJA

REPRESENTACIÓN DE LAS ÁNIMAS CONSOLADAS POR LA VIRGEN DEL CARMEN



ERMITA DE LAUJAR EN LA CALLE DE CANALEJAS, N.º 42



BUSTOS DE ÁNIMAS ALCAUDIQUE (BERJA)

Ermitas y representaciones de ánimas de la provincia de Almería

del Río. Con solución *a dos aguas,* las de Abrucena, Alboloduy, Bayarcal, Beires, Beninar, Doña María, Laujar, Cortijo Navarro (Nacimiento), Aulago (17) (Gérgal), Venta Miñarro (Alcolea) y la de la Rambla de las Cruces (Adra). Tienen el techo *a cuatro aguas* las ermitas de Benecid, Canjayar, Fondón, Alcolea, Rioja, Ohanes y Huécija.

En el último apartado el *de difícil clasificación* tenemos las de Abla, con la bóveda de medio cañón. Alicún, que es hexagonal. Gádor, construida dentro del muro de contención de una calle junto a la carretera. Santa Cruz de Marchena, que se encuentra en la habitación de una casa particular, al igual que la de Berja (Carrera nº 22). Las ermitas de Las Alcubillas Altas (Alboloduy), Berja (Carrera nº 64), Lucainena y Adra (plaza de San Sebastián) son pequeñas hornacinas empotradas en la pared exterior de casas particulares. La antigua de Escúllar forma parte de una casa, destinada a almacén y trastero, aun conserva el altar y una parte del retablo de yeso.

Contenido

El contenido y decoración de las ermitas es muy simple y sencillo. En la mayoría de los casos se compone de un pequeño altar, situado frente a la puerta y sobre él un cuadro de ánimas. Éste está formado por una lámina, generalmente de papel y en menor medida de tela, representando a la Virgen del Carmen entronizada, consolando y sacando de las llamas a algunas ánimas, siendo ayudadas por ángeles. En ocasiones más que cuadros son verdaderos retablos de escayola en relieve. Su similitud hace pensar que pudieran pertenecer al mismo taller, como ocurre en Alboloduy, Instinción, Gor (Granada), etc.

Frecuentemente cuelgan de las paredes laterales, cuadros de santos y vírgenes de autores desconocidos. Algunas contienen pequeñas imágenes, siendo excepcional la existencia de un San Expedito, de gran tamaño, en la ermita de Venta Miñarra (Alcolea). En otras como en las de Nacimiento, Berja (Carrera nº 22) y en el altar de las ánimas de Alcaudique, también en Berja, adornan el altar dos figuritas de terracota, una masculina y otra femenina que representan ánimas surgiendo de entre las llamas, muy similares a las dos figurillas de ánimas que se encuentran en un altar lateral de la iglesia de Paterna del Río (Almería).

Generalmente existe una luz permanentemente encendida. Algunas utilizan luz eléctrica, pero la mayoría, por estar en zonas apartadas, usan velas de cera y luces de aceite, ennegreciendo las paredes y el techo. El caso más evidente es el de la Rambla de las Cruces (Adra), donde los cuadros están envueltos en plásticos transparentes y todo el conjunto está cubierto por una cortina de hollín desprendido de las numerosas velas y "mariposas" de aceite perpetuamente encendidas. También es muy corriente la decoración con flores artificiales de tela o plástico, etc.

La puerta de acceso tiene una mirilla para que los fieles puedan ver el interior y una ranura conectada con el cepillo que recoge el dinero que depositan los devotos,

para evitar los frecuentes robos, en algunas ermitas han cerrado las ranuras del cepillo, arrojando los fieles directamente el dinero al interior del edificio por la ventanilla.

Exteriormente han ido siguiendo la moda imperante en el momento de su construcción o reconstrucción. Por eso hay una gran variedad yendo desde las encaladas, recubiertas de azulejos, "tiroleadas" hasta las recubiertas con polvo de mármol.

Algunas ermitas presentan en su fachada cartelas indicando el culto a quien se dedica el edificio. La de Alsodux reza lo siguiente: *Rogad por las almas del Purgatorio.* La de la calle Canalejas nº 42 de Laujar, contiene una cartela con la siguiente leyenda: *Esta ermita a devoción de las ánimas la mandó construir D. Patricio Asensio Montero en terrenos de su propiedad con los consiguientes permisos civil y eclesiástico reconstruyéndola sus herederos al quedar destruida en la guerra civil 1936-1939.* La de Bayarcal dice: *Construida en el año 1925 siendo alcalde D. Francisco Díaz Fernández.* La de Paterna:

Caminante que pasáis
por la puerta de esta ermita
rezad una oración
y echadle una limosna
a las ánimas benditas.

Dentro de la misma hay otra lápida: *Esta ermita fue abierta al culto y bendecida por el párroco D. José Linares Palma el 31 de julio de 1948. A.M.D.G.* Según algunos habitantes consultados, la ermita fue destruida y reconstruida en esa fecha. Pero sin duda la más curiosa es la que reza en la lápida de piedra adosada a la fechada de la ermita de Escúllar:

Una limosna te piden
tus padres y tus abuelos
porque los bienes que tienes
han sido suyos primero.
Si las ánimas pidieran
sangre dieran por limosna
si otra cosa no tuvieran
recuerdo de Feliciana.

Notas

(1) Jacques Le Goff, sitúa la aparición de la palabra *purgatorio*, entre 1150 y 1250 (Le Goff, 1989: 14).

(2) Según Ribadeneyra (1790: 328), estos concilios son: Cartaginense tercero y cuarto, hechos en África, el Bracarense en España, el Cabilonense en Francia, el Wormarciense en Alemania, en Italia el concilio sexto que se celebró siendo papa

Simaco y los ecuménicos Lateranense, Florentino y el de Trento, que es al que nos referimos en el texto.

(3) *Porque, como dice el Sagrado Evangelista San Juan en su Apocalypsis, hablando de la santa, y soberana Ciudad de Jerusalén:* Ninguno entrará en ella con suciedad, ó mancha de pecado: *y asi necesariamente se ha de decir, que hay Purgatorio, donde, como en un crisol, se afinan las Almas, y se limpian de todas inmundicias, y defectos, con que salen de los cuerpos, antes que entren en el Cielo. Esta es Fé Catholica, y decir lo contrario es heregia* (Ribadeneyra, 1790: 328).

(4) 3º. *En el purgatorio.*- «La enseñanza de la Iglesia con respecto a las Misas ofrecidas para los difuntos, es que las almas que padecen son ayudadas y socorridas más poderosamente por esta ofrenda que por cualquier otro medio: pero en cuanto a alcanzar su libertad, esto depende de la medida de la voluntad de Dios y de las satisfacciones que aun deben a su justicia esas almas que gimen lejos de El. Por lo cual, aun cuando el sacrificio sea infinito en su valor, se multiplica su ofrenda, tanto para los difuntos como para los vivos» (Garzón, 1921: 82).

(5) El primer relato que se conoce de un viaje al purgatorio lo narra el cronista Jacobo Vitriaco.

(6) En otros lugares se transcribe como *Oeno.*

(7) Las escenas del purgatorio han solido confundirse con las del infierno, si no fuera por las actitudes orantes de las figuras y la expresión serena de sus rostros que esperan una próxima liberación.

(8) Es muy interesante la obra de Yolanda Barriocanal que describe todos los petos de ánimas de la provincia de Orense, presentando una fotografía del monumento.

(9) Una de estas capillas se encuentra en Fátima, en un bosquecillo adyacente al Santuario, está formada por un pequeño altar de mármol, con un tejadillo a dos aguas, conteniendo un mosaico blanco y azul que representa a la Virgen de Fátima adorada por los tres pastorcitos. En un plano inferior dos ángeles consuelan y rescatan a varias ánimas de entre las llamas del purgatorio.

(10) Este capítulo es un avance de un estudio más exhaustivo sobre las ermitas de ánimas de la provincia de Almería y de la comarca de la Alpujarra, tanto almeriense como granadina.

(11) Publicado en el Programa de Fiestas en honor de Nuestra Sra. de la Salud de Laujar de Andarax. Año 1992.

(12) La ermita de Rágol fue derribada el 28 de marzo de 1995, comenzando el 29 la construcción de otra nueva, costeada por suscripción popular y una subvención del Ayuntamiento, como no han podido construir la cúpula, han rematado la cubierta con un adorno de ladrillos donde han insertado la cruz de hierro.

(13) El Ayuntamiento, en sesión de fecha 25 de octubre de 1955, concede dicha subvención para ayudar a construir la ermita de ánimas, con arreglo al compromiso contraído en el año 1952 al autorizarse el derribo de la antigua que existía al final de la calle Iglesia.

(14) En el tomo II de la Historia del Arte en Andalucía (Pareja, 1988) se relacionan algunas de estas ermitas que han llegado hasta nosotros, siendo quizá la más interesante la antigua rábita, en forma de qubba, denominada Humilladero de la Virgen de la Cinta, en la provincia de Huelva.

(15) Según nos informaron unos vecino se estaban dando los pasos para construir una nueva ermita, pero aún no lo han hecho. Gérgal es uno de los pocos pueblos de Almería que poseen en su iglesia una imagen de la Virgen del Carmen con ánimas, que procesionan en su día, encargándose de todo una hermandad.

(16) Gil Albarracín (1992: 207-216) las coloca en el tipo II, que son ermitas compuestas por cuatro muros cerrados, permitiendo uno de ellos el acceso mediante una puerta, cubriéndose con una bóveda de media naranja. Cuando Gil Albarracín hizo su estudio la ermita-qubba de Canjáyar aún estaba en pie, como amenazaba ruina, los vecinos la derribaron y en su lugar han construido otra de ladrillo macizo visto y techo a cuatro aguas, prácticamente piramidal.

(17) Desde principios de 1993, última fecha en que visité la ermita de Aulago, un anejo del pueblo de Gérgal (Almería), hasta el 8 de diciembre de 1995, en que volví a visitarla, la ermita estaba transformada. El techo lo seguía teniendo a dos aguas, pero con tejas rojas y la fachada había sido repellada al estilo del tiroleado y blanqueada con cal. Habían respetado los adornos verticales de la fachada. Seguía sin luz eléctrica y en su interior, además del antiguo cuadro de ánimas muy viejo y ennegrecido, han colocado otros dos nuevos a ambos lados de él. A la derecha el actual de las ánimas de vivos colores y a la izquierda uno de la Virgen del Carmen sin ánimas.

Bibliografía

Barriocanal López, Y.: *Arte popular. Los petos de ánimas.* Boletín Avriense. Anexo 3. Ourense, Museo Arqueolóxico Provincial, 1985

Boff, L.: *La resurrección de Cristo: nuestra resurrección en la muerte.* Santander, Sal Terrae, 1981.

Buldú, R. (dir.): «Novenario de Ánimas». *Tesoro de Oratoria Sagrada.* Barcelona, Librería Católica, 1860; págs. 292 a 333.

Eliade, M.: *Mitos, sueños y misterios.* Madrid, Grupo Libro 88, 1991.

Garzón, P. F. de P.: *Comunión y Santa Misa o Manual del Cristiano.* Madrid, Apostolado de la Prensa, 1921.

Gil Albarracín, A.: *Arquitectura y tecnología popular en Almería.* Granada, G.B.C., 1992.

Harris, M.: *Introducción a la antropología general.* Madrid, Alianza Editorial, 1993.

Keppler, P.G. von: *Las benditas almas del Purgatorio.* Madrid, Razón y Fe, 1930.

Le Goff, J.: *El nacimiento del Purgatorio.* Madrid, Taurus, 1989.

Libânio, J.B. y Bingemer, Mª C.: *Escatología cristiana.* Madrid, Ediciones Paulinas, 1985.

Lisón Tolosana, C.: *La Santa Compaña. Fantasías reales. Realidades fantásticas.* (Antropología cultural de Galicia IV). Madrid, Akal, 1998.

Luna Samperio, M. (Dir.): *Las cuadrillas de Murcia.* Madrid, Producciones Trenti, 1992.

Matarín Guil, M.F.: «La fiesta de Ánimas en la comarca del Río Nacimiento». *Encuentro de Cuadrillas*, 9. 26 y 27 de diciembre. Vélez Rubio, Ayuntamiento, 1992; págs. 20-22.

—— «Creencia popular en las ánimas del Purgatorio en los valles de los ríos Andarax y Nacimiento (Almería). *Actas de las I Jornadas de Religiosidad Popular. Almería, 28 al 30 de noviembre de 1996.* Almería, Instituto de Estudios Almerienses, 1998; págs. 75-90.

—— «Prácticas religiosas después de la muerte: El Purgatorio». En Salvador Rodríguez Becerra (Coord.) *Religión y Cultura.* Vol. 2. Sevilla, Consejería de Cultura-Fundación Machado, 1999; págs. 287-301.

Matarín Guil, M.F. y Abad Gutiérrez, J: *Etnografía y folklore en un medio rural Alboloduy (Almería).* Almería, Instituto de Estudios Almerienses-Ayuntamiento de Alboloduy, 1995.

Pareja López, E. (Dir.): *Historia del Arte en Andalucía.* Tomos II, V y VII. Sevilla, Gever, 1988.

Pérez de Castro, J.L: «El origen de las «ánimas» y su presencia en la etnografía del Eo (Asturias)», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares.* XXXIV. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1980; Págs. 273-289.

Ribadeneyra, P. de: «Todos los Santos-Las Ánimas». En *Flos sanctorun de las vidas de los santos.* Barcelona, Consortes Sierra, 1790.

Salas, A.: *La Biblia ante el «Más Allá» ¿Inmortalidad o resurrección?*, 3. Madrid, Fax, 1973.

Salas Delgado, L.: «Fiestas y devociones de una parroquia sevillana durante los siglos XV y XVI: el caso de San Andrés». En ÁLVAREZ-BUXÓ-RODRÍGUEZ (edits.), *La religiosidad popular* III, 20. Barcelona-Sevilla, Anthropos-F. Machado, 1989; págs. 31-49.

Thomas, L.V.: *Antropología de la muerte.* México, Fondo de Cultura Económica, 1975.

Tylor, E.B.: *Primitive culture.* Londres. John Murray, 1871. (Trad. Castellana: La cultura primitiva, Madrid, Ayuso; 1974).

Yuste Calvo, E.: *Nueva Enciclopedia Escolar.* Burgos, Hijos de Santiago Rodríguez, 1963.

—— *Lecciones preparadas. Nueva Enciclopedia Escolar. 2º y 3º Grado.* Burgos, Hijos de Santiago Rodríguez, 1963

Demófilo. Revista de cultura tradicional de Andalucía, núm. 33/34 (2000)

EL TROVO ALPUJARREÑO: LA COMUNIDAD RECREADA

Alberto DEL CAMPO TEJEDOR
Lcdo. en Antropología Social y Cultural

¿Quién es el que grita y canta
la trova rajá y sentía
que amarga su garganta?
Aquél que tienta a la vida
... ¡ y la pena la levanta!

Los troveros de la Alpujarra son improvisadores poéticos que desarrollan su capacidad repentística fundamentalmente en contextos festivos. El artículo –fruto de la investigación socioantropológica y filológica que actualmente llevamos a cabo en la comarca de la Contraviesa– rehuye intencionadamente aquellos análisis formalistas, clasificadores, esencialistas, centrados en la transcripción y colección de los textos cantados. Por el contrario pretendemos interpretar la performance *trovera como acción simbólica de juegos lingüísticos, cuya contextualización y experimentación* in vivo *en las llamadas* controversias *o duelos poéticos, nos permita acercarnos a la realidad construida en la interacción de troveros y auditorio. Desde un enfoque semiótico de la cultura, se aborda la posición social y el papel de los troveros, sus enunciados poéticos, los códigos comunicativos, los productos discursivos, la pragmática de los participantes, la urdimbre de significados compartidos, los procesos de cuestionamiento del orden, reestructuración social e identificación colectiva, así como los cambios socioculturales que han metamorfoseado la fiesta en espectáculo festivalero.*

* * *

El *trovo* es el nombre con que los habitantes de la comarca granadina-almeriense de la Alpujarra designan a una poesía oral cantada o hablada improvisadamente en quintillas o, más recientemente también, en décimas (1), octosílabas, de rima consonante o asonante por defecto. Surge en las llamadas *controversias*, especie de duelos, enfrentamientos o luchas dialécticas entre dos o más poetas (2), siempre hombres (3), los cuales polemizan improvisando sus versos por turnos durante horas o días. Generalmente los *troveros* (4) o *trovadores* cantan junto a un reducido grupo de músicos, quienes, violín, guitarra, bandurria y castañuelas en mano, les acompañan, marcándoles el ritmo y animando la

fiesta. Este trovo *cantao* es un grito tan aguzado, desgarrado –*rajao,* le dicen– que en ocasiones es difícil entender con nitidez el significado de las palabras. La música trovera, interpretada en compás de tres por cuatro, es una variante del popular *fandango* y consta de dos partes: una introducción musical, monorrítmica y repetitiva, de diez compases, finalizando con uno o dos acordes de guitarra y una segunda parte cantada de trovo que consta de seis frases musicales intercaladas con las frases instrumentales donde se repite el primer o el tercer verso de cada quintilla. A veces la fiesta trovera está amenizada con alguna de las dos variedades de baile, la *mudanza* y el *robao* (5), en las que pueden participar tanto hombres como mujeres. En ocasiones, sin embargo, cuando la solemnidad del momento lo aconseja o simplemente por la ausencia de músicos, los troveros improvisan *hablao*, es decir sin acompañamiento musical.

Dentro de los estudios (6) sobre las distintas manifestaciones de la literatura oral, sin duda la poesía improvisada ha sido el género menos abordado como reconoce Samuel G. Armistead: "la poesía improvisada ha sido como la cenicienta, la oveja negra, de la literatura oral" (Armistead, 1994: 42). Lo cierto es que durante siglos, el elitismo implícito en la noción de *cultura* llevó a tratar como subliteratura todas las producciones con destinatario popular. Más recientemente, cuando el folclore se ha acercado a ella, lo ha hecho bajo una perspectiva esteticista, enfatizando la descripción de los significantes como la música, las letras, la danza, la indumentaria, mientras que los estudios filológicos de gabinete se centraban en textos de letra fría que transmitían sólo la riqueza literaria de sus versos. Sin embargo el lenguaje trovero no puede ser juzgado con parámetros exclusivamente músico-literarios, formalistas, descriptivos y ello porque, como veremos, el trovo es más que una creación artística.

Las sociedades existen en cuanto son sentidas por sus miembros. A los antropólogos nos interesan las *dimensiones significativas* (Greimas, 1976: 54), los rituales, mitos o símbolos públicos y compartidos, mediante los cuales la comunidad se representa, se construye, se reproduce. Nuestro trovo alpujarreño es uno de los medios para la identificación colectiva, una vía especialmente dinámica, ambigua si se quiere, pero extraordinariamente efectiva. Velada tras velada los alpujarreños se desafían a sí mismos. Luchan los individuos. Vence la comunidad.

Pensamos, junto a Weber y Geertz que "el hombre es un animal suspendido en telarañas cuyo significado él mismo ha construido" (Geertz, 1997: 20). Entendemos el trovo como *acción simbólica*, como uno de los hilos con que los alpujarreños tejen su urdimbre de significados. Por lo tanto, como científicos sociales, creemos que hemos de acercarnos al trovo con el propósito de interpretar y buscar los significados subyacentes a través de una *descripción densa* (Geertz, 1997) de lo que se está haciendo en relación con lo que se dice y lo que se está diciendo en relación con lo que se hace. Comprender el trovo, para nosotros, es zambullirnos en un sistema de símbolos en interacción, interpretables "no como una entidad, algo a lo que pueda atribuirse de manera causal acontecimientos sociales, modos de conducta, instituciones o procesos sociales» sino como «un contexto dentro del cual pueden describirse todos esos fenómenos de manera inteligible, es decir, densa" (Geertz, 1997: 27).

A través del análisis de unos determinados *juegos lingüísticos* (Wittgenstein, 1988), pretendemos penetrar en el imaginario colectivo tantas veces recreado en las veladas de trovo. Para ello debemos situarnos en *«el mundo en que se habla»* a través del trovo, sintiéndonos partícipes de una determinada manera de ser hombre (García Calvo, 1979). El investigador que intente interpretar las letras sobre el sistema teórico de etnicidad *etic*, es decir, el *«mundo del que se habla»*, no entenderá el mensaje, la esencia del trovo en su totalidad, pues éstos surgieron en un determinado contexto, entre un determinado colectivo, bajo unas determinadas coordenadas *tempo- y toposensitivas*, en definitiva, en un *aquí y ahora* concretos, que es preciso describir y comprender para poder interpretar el significado cultural que el trovo tiene para sus participantes.

Las notas de su música, los pasos de sus bailes, las letras de unos versos cargadas de sentido, un sentido que marca el norte de la conducta de los alpujarreños, serán importantes, pero insuficientes. Un análisis que se quede en la mera recopilación de los significantes, que indague exclusivamente la belleza artística de la creación poético-musical, nos acercará sólo de una manera empobrecida, parcial, al fenómeno trovero. Para captar la especificidad cultural construida a través de este arte, el investigador ha de experimentar la pragmática trovera *in vivo*, en el calor de una buena *controversia*, en el mismo momento de su creación, en ese impreciso tiempo que dura la sacudida emocional del trueno poético.

Suscribimos, como propósito para este trabajo, la tesis de Bourdieu, según la cual hemos de fijar «no el hecho de hablar, sino lo *dicho* en el hablar, y entendemos por lo *dicho* en el hablar esa exteriorización constitutiva de la intención del discurso, gracias a la cual el *sagen* –el decir– tiende a convertirse en *Aus-sage*, en enunciación, en lo enunciado.» (Geertz, 1997: 31). En definitiva, nos proponemos comprender el *noema*, es decir el sentido del mundo y sus objetualidades, a partir de la interpretación de la *noesis*, de sus actos intencionales. Siguiendo los dictados de la *sociología de la comprensión* de Weber, la *fenomenología* de Husserl y Schutz, la *sociología del conocimiento* de Berger y Luckmann, el *interpretativismo* de Geertz, la *filosofía lingüística* del último Wittgenstein, el *análisis del lenguaje corriente* de Austin, la *epistemología del símbolo* de Ricoeur, y la *poética de la performance* de autores como Finnegan, Doherty, Baumann o Zumthor, nuestro estudio (7) intenta interpretar el flujo del discurso social trovero, rescatando *lo dicho* en ocasiones perecederas. De esta manera, a través de un enfoque semiótico de la cultura, creemos poder acceder al mundo conceptual, al universo de significados en el que viven los alpujarreños, para, en un sentido amplio, *conversar* con ellos. No se trata de que el trovo sea la clave en la vida de estos hombres y mujeres, como tampoco lo es la riña de gallos para los balineses que tan lúcidamente describiera Clifford Geertz, pero sí uno de los *textos*, entendido en sentido metafórico, donde podemos *leer* la cultura de la Alpujarra. Por consiguiente, no se pretende tanto estudiar el trovo alpujarreño, como *en* el trovo, *con* los alpujarreños.

Somos conscientes de que nuestra escritura no puede reflejar todas las imbricaciones y significados que el trovo tiene para sus actores. Nuestro propósito es pues

arriesgado, ambicioso. Geertz nos advierte: «El análisis cultural es intrínsecamente incompleto» (Geertz, 1997: 39). Éste naturalmente también. Pero preferimos profundizar en las turbias aguas de la *hermenéia* antes que convertir la cultura en folclore, coleccionándola, clasificándola como si de un objeto fósil se tratara. Observar e interpretar el entramado de hechos sociales tejidos con y en torno al trovo no es caer en un subjetivismo romántico sino, a nuestro juicio, captar el verdadero significado de este arte para sus actores sociales.

El significado –dice Anthony Giddens– "no es construido por el juego de los significantes, sino por la intersección de la producción de significantes con objetos y sucesos del mundo, enfocada y organizada por el usuario que actúa" (Giddens, 1990: 271). Echemos pues una primera vista a ese mundo.

Contexto del trovo

Las raíces (8) del trovo alpujarreño se hunden en la memoria histórica de la comarca de la *Contraviesa*, área montañosa situada entre Sierra Nevada y el mar y que comprende las tierras de cultivo de vid sitas entre las poblaciones de Adra, Albuñol, Albondón, Murtas y Turón. El terreno abrupto y escarpado de esta zona de Granada forma un ecosistema pobre, donde la supervivencia en condiciones adversas se teñía de heroicidad en años de hambruna, teniendo en cuenta el olvido al que esta comarca fue relegada históricamente por parte de las instituciones.

La población alpujarreña, minifundista mayoritariamente, se agrupa en pequeños pueblos pero se encuentra también dispersa en los blancos cortijos que se enclavan en barrancos, ramblas y quebradas. A Gerald Brenan le impresionó el aislamiento al que los alpujarreños estaban condenados por unas deficientes vías de comunicación, y, más aún, el estoicismo con que soportaban las inclemencias de una vida en la que el sufrimiento era fiel compañero. «Saben lo que es sacarle el fruto a un cerro pedregoso y hacer poesía de una batalla perdida» (Brenan, 1978: 23, citado por Criado, 1994: 202).

El *ruralismo*, que es una de las características universales de la poesía improvisada, se acentúa pues en un ecosistema que durante siglos ha permanecido semi-aislado. «Todos los troveros nos hemos *criao* y vivimos siempre en el campo, somos hombres del campo. Le cantamos al campo, le cantamos al hombre que es trabajador y defendemos mucho la vida del trabajador y del campo», nos dice el trovero Miguel García *Candiota* (Criado, 1993: 145-146). Escuchémosle cantar (9):

En la Alpujarra nací
decirlo me da honradez
ella me dió lucidez
y yo mis trovos le dí.
La Alpujarra es para mí
mi madre y mi compañera,

es mi fuente verdadera,
es todo mi caminar.
Yo le tengo que cantar
hasta el día que me muera.

Cuando yo pude aprender
en las universidades
no vi posibilidades
para enseñarme a leer.
Cuántas noches sin comer
en un catre me dormía
Pero, ¡Señora María,
perla de los universos!
si siendo inculto hago versos
siendo culto ¿qué no haría?

El trovo es pues una expresión geográficamente localizada: germina y florece en una comarca, cuyas características medioambientales y sociohistóricas se ven reflejadas en su cultura musical y poética. En un ecosistema tan fascinante como áspero, las carencias y necesidades primarias se tornan obsesivas. El trovero alpujarreño, acostumbrado a un *modus vivendi* de severidad y sufrimiento, se desgarra la voz y su canto, su llanto, es reconocido por la comunidad que se congrega para hablarse a sí misma, de sí misma y para sí misma. Cualquiera que conozca la historia de la Alpujarra, la vida de los alpujarreños, habrá de conmoverse con el canto *rajao* de los troveros cuando cantan a *los suyos*. El melancólico apego a la tierra que les vio nacer, de cuyas entrañas arrancan el fruto para sobrevivir, se mezcla con una rabia contenida, impregnando los versos de una fuerte dosis de dramatismo. Veamos lo que nos dice el trovero Miguel García *Candiota*: «Yo creo que el trovo es una cosa que va *acoplá* al sufrimiento de la vida y al trabajo del campo. El trovador es un hombre que canta a la vida y a estos hombres de la Alpujarra..., la Alpujarra es un sitio, como ya se ve, que se ha *trabajao* mucho porque en la Alpujarra no hay *un mucho* de tierra que no tenga una planta puesta.» (Criado, 1993: 145). Escuchémosle ahora cantar una décima improvisada, deficiente quizá si se la juzga con criterios exclusivamente literarios, pero de gran emotividad para *«el mundo en que se habla»*.

Entre malvas me crié,
entre ortigas yo nací,
entre caciques viví
y entre penas me inspiré.
Con sufrimientos llegué
al umbral de la poesía
porque con ser un trovero
el que tenga más dinero
no llega a la talla mía.

El trovo ha estado presente en la vida cotidiana de los alpujarreños de manera que «antes surgían las velás en cualquier *lao,* después de trabajar, a la hora del almuerzo, en el cortijo, durante la cosecha, cuando desfarfollaban el maíz..., no había que organizar *na*, el trovo venía por sí mismo», nos revela un viejo trovero con nostalgia. No obstante, a pesar de la omnipresencia del trovo en la vida diaria de los alpujarreños, éste se manifestaba con mayor intensidad en contextos festivos, es decir, en momentos de excepcionalidad, como nacimientos, bodas, bautizos, inauguraciones, fiestas del ciclo anual, fin de cosechas, matanzas, etc. Las llamadas *veladas, parrandas* o *fiestas cortijeras* se celebraban en los cortijos dispersos en la montaña o, a veces también, en las eras a los cuales «se acudía de *mu* lejos» (Miguel García *Candiota*, en Criado, 1995: 258). En estas fiestas para el baile, el cante y la convivencia, los jóvenes de ambos sexos tenían ocasión para conocerse, los adultos para intercambiar impresiones y los más viejos para hurgar en su memoria colectiva. El vino y los dulces animaban la fiesta trovera, la cual se intercalaba con romances, cuentos, adivinanzas, refranes, chistes, juegos de corro, coplas y otras manifestaciones de la cultura oral alpujarreña. Cualquier celebración, ya fuera familiar o comarcal, estaba amenizada por troveros. «¡Si no, no era fiesta!», nos asegura un viejo asiduo a estas veladas.

A partir de la segunda mitad de nuestro siglo, muchos de los troveros se vieron obligados a emigrar a tierras con mayores oportunidades para subsistir. Eligieron destinos dispares, unos el desconocido mundo de Sudamérica o la Europa Central, otros prefirieron asentarse en ciudades próximas como Málaga, Almería o Granada. En los años 60, muchos alpujarreños se trasladaron al poniente almeriense, fundamentalmente al *Campo de Dalías*, denominación que hace referencia a la franja de tierra que separa la sierra de Gádor y el Mediterráneo, hallando bajo un mundo de invernaderos una manera de vivir, quién sabe si más digna. Consigo llevaron su cultura. Desalojados y abandonados los cortijos donde habitualmente se celebraban las veladas, los troveros se encontraban aislados, sin conexión, hasta que en la década de los 70, con la *recuperación* del trovo para fiestas patronales y festivales, los pocos troveros que quedaban volvieron a sus añoradas *controversias.*

Hoy en día, el trovo surge mayoritariamente en un contexto de festivales, concursos, y espectáculos que, en ocasiones, han adulterado, desvirtuado y mercantilizado este arte. Sin embargo, «todavía, a veces, nos juntamos unos cuantos troveros de *verdá* en algún cortijo,... y cantamos de lo nuestro, sin las luces, los micrófonos y los jurados de los festivales», nos revela con nostalgia Miguel García *Candiota*. Son a estos *evénéments* de celebración del *nosotros*, acontecimientos únicos e irrepetibles, súbitos y efímeros, a los que hará referencia este ensayo (10), conscientes de que asistimos a la paulatina y quién sabe si irrefrenable desaparición de un fenómeno festivo absorbido por la ingente maquinaria de la mercadotecnia.

La *performance* trovera

El trovo, como manifestación de poesía oral, pertenece al género de los llamados *discursos connotativos colectivos* (11), que engloban a una gran variedad de cantos, rituales, refranes, adivinanzas, acertijos, proverbios, cuentos, chistes, canciones de cuna y de trilla, etc. Estos actos de comunicación son creados en un contexto de intersubjetividad y sólo pueden ser comprendidos en las coordenadas del marco colectivo donde surgen.

Se puede hacer arte en solitario. Algunos incluso, desde Homero y Dante, considerarán la soledad del poeta-escritor como requisito imprescindible para la inspiración, «esa fuga, ese choque, del que brota la apasionante luz del poema», como decía Vicente Aleixandre. El trovero, sin embargo, no canta solo, sino que encuentra su inspiración necesariamente en un contexto de interacción, nunca en el retiro del soliloquio. Frente al poema que con individual estilo crea el poeta-escritor para un destinatario ficticio, abstracto, desconocido, el trovero improvisa sus versos para un público con el que se identifica. Claro que el trovero podrá situarse frente al frío espejo y entrenar su capacidad improvisadora, su tenacidad repentística, incluso sus gestos y miradas, pero por mucha pasión con que intente impregnar sus versos, el resultado no pasará de una frustrante parodia.

Por lo tanto, no estamos ante textos de letra muerta sino ante auténticas *performances*, en el sentido que le da Paul Zumthor: «La *performance* es la acción compleja por la cual un mensaje poético es simultáneamente trasmitido y percibido, aquí y ahora» (Zumthor, 1991: 33). En la *performance* trovera se instaura una dinámica de retroalimentación en la que troveros y asistentes se influyen mutuamente. «Cada reacción del público tras una décima (aplauso o silencio, ovación o apatía, exclamaciones o abucheos) condiciona la creación de la décima inmediata posterior» de tal manera que «en el mismo instante de la creación, transmisión y recepción del discurso poético, en el *aquí y ahora*, se miden y remodelan los efectos comunicativos del proceso (12)» (Díaz-Pimienta, 1998: 164). La intensidad de participación del público revela la profunda adhesión o discrepancia al mensaje comunicado y esto hará reaccionar al trovero quien modulará su discurso para unos espectadores que se convierten en auténticos partícipes de la creación artística-festiva. Esta dinámica de retroalimentación se acentúa aún más en el llamado *pie forzado*, donde alguien del público inventa espontáneamente un verso con el cual el trovero ha de terminar su siguiente quintilla o décima improvisada.

El filósofo británico J. L. Austin distinguió en su *teoría de las fuerzas ilocutorias* entre actos *constatativos*, aquellos enunciados mediante los cuales puede describirse un acontecimiento; y actos *performativos*, en los que la enunciación equivale a su ejecución, como por ejemplo en la frase «te nombro caballero real» o «queda inaugurada la fiesta». Más tarde perfeccionó su teoría e introdujo la distinción entre acto *locucionario*, es decir, la mera fonación en la medida en que está dotada de significado; acto *ilocucionario*, en el cual decir algo equivale a hacerlo; y acto *perlocucionario* que hace referencia al efecto de una enunciación sobre sus destinatarios. Pues bien, el trovo,

en cuanto no intenta transmitir una verdad objetiva, sino influir en el sentimiento comunitario mediante la memoria colectiva, es un acto comunicativo esencialmente *ilocucionario* y *perlocucionario*. Al cantar, el trovero realiza no solo un acto *locucionario*, es decir una transmisión de información, sino también *ilocucionario* en la medida en que el público siente, se estremece, se aflige, se conmueve y se ve arrastrado, en un clima de intensa emoción, a expresarse activamente mediante gritos, jaleos, risas o lamentos que demuestran la influencia *perlocucionaria* en lo dicho por el trovero. Estas reacciones del público condicionan, por lo tanto, la dinámica improvisadora del trovero quien se ve obligado a adaptarse a los deseos de los asistentes, convertidos mediante este proceso de *feed-back* en auténticos co-autores de la creación.

Para que esa recepción dé lugar a una interacción instantánea con el emisor, el mensaje debe ser asimilado, sentido, recordado en el mismo momento de su creación, por lo que el lenguaje ha de ser necesariamente simple, comprendido por todos los asistentes por ser del *«mundo en que se habla»*, hecho que no siempre ha sido comprendido por aquellos insignes estudiosos que rechazan el arte popular por *bajo* o *carente de profundidad expresiva*.

En definitiva, creemos, junto a otros como Alexis Díaz-Pimienta y Sbert i Garau que «en la *performance* es más relevante la percepción de la improvisación que la improvisación en sí» (Sbert i Garau, 1995). Estamos de acuerdo también con Paul Zumthor para el que «la *performance* poética no es comprensible y analizable más que desde una fenomenología de la recepción» (Zumthor, 1991: 132). Dicho de otra manera, sin recepción inmediata, no hay improvisación, y es esta recepción, es decir lo *vivido* por los participantes, la que nos da las claves para la comprensión del trovo. Insistimos, por tanto, en que la sensibilidad creada mediante esta creación de ida y vuelta, no puede ser captada atendiendo sólo al contenido, a la letra, al *«qué se dice»*, sino también analizando la forma, la interacción, el *«cómo se dice»* y el *«cómo se recibe»* en un determinado contexto tempoespacial.

¿A qué canta el trovero?

A priori no existe ninguna temática que se escape al cante del trovero alpujarreño. Desde los asuntos más mundanos y triviales hasta las reflexiones más profundas, encuentran en el trovo un forma de expresión colectiva. El trovero, como poeta que es, canta a la naturaleza, al amor, a la gallardía, a la vida, a la muerte... ¿En qué difieren sus versos de los de un escritor? Veamos:

El poeta y crítico literario asturiano Carlos Bousoño distingue entre *comunicación real*, es decir, aquella que se basa en experiencias vividas y sentidas realmente por el poeta y *comunicación imaginaria o ilusoria*, en la que el artista finge, da la impresión de comunicar una vivencia real. En su opinión «si, dentro de la literatura española, exceptuamos bastantes poemas de Lope, alguno de Fray Luis y la mayoría de la producción romántica, la poesía no fue casi nunca expresión inmediatamente vivencial»

(Bousoño, 1970: 27). El poeta-escritor comunica, pues, por lo general, una vivencia irreal, fingida, dramatizada. «Esto es aún más claro en la novela o en el teatro, pero no deja de ser cierto para la lírica. Lo que ocurre es que en este último género, el autor recurre más a menudo que en los dos anteriores a utilizarse a sí mismo como *modelo* para su creación» (Bousoño, 1970: 28) (13).

Pues bien, nosotros creemos que el trovero que canta ante una muchedumbre con la cual se identifica, se ve obligado por lo general a comunicar un contenido real, en el sentido de conectar con la memoria colectiva del auditorio, que es la suya. De esta manera, los versos de estos poetas improvisadores emanan de su particular *Weltanschauung* y su *Sitz im Leben* colectivo. El trovero no canta al amor, a la naturaleza, a la muerte en abstracto sino al amor, la naturaleza y la muerte presentes en su memoria colectiva, a través de experiencias vividas en el seno de una comunidad específica.

Dada la particular dureza de la vida de los alpujarreños no es de extrañar que en sus trovos se vea reflejado un mundo mezcla de sufrimiento, resignación y rabia. «El trovo fue en su nacer un grito de rebeldía contra las injusticias sociales: agotadoras jornadas de *sol a sol*, sin ninguna reivindicación que amparase los derechos del trabajador del campo o de la mina; vales que sustituían al dinero y que eran sólo valedores –valga la redundancia–, en los establecimientos del amo, ricachón o latifundista de turno.» (Ángel Roca, 1986). Las palabras de los troveros rezuman rencor y dolor, sentimientos que se ven reflejados frecuentemente en el trovo. «Sobre las cosas mal hechas y las injusticias, martilleamos los troveros», dice Miguel Carcía *Candiota* (1986). Algunos de los versos más intensos han quedado en la memoria colectiva en forma de trovo *fosilizado*, como éste que se atribuye al trovero Marín:

Por un jornal tan pequeño
dejo mi vida en el tajo
falto de alimento y sueño
y por mucho que trabajo
nunca está contento el dueño.

El profundo dramatismo que emana de los troveros alpujarreños no ha pasado desapercibido a poetas improvisadores de otras latitudes. El repentista (14) y estudioso cubano Alexis Díaz-Pimienta lo ha expresado así: «En nuestra opinión, lo más interesante del cante de los troveros alpujarreños es el grado de intensidad que imponen a sus expresiones, estremecedor en los desafíos, pero más aún en los cantos *a lo social* o sentimentales, con esos gritos *rajaos* y esos estremecimientos corporales de profundas raíces andaluzas, de raigambre de lo *jondo*» (Díaz-Pimienta, 1998: 90). Nótese que se habla de la forma como el contenido es expresado, más que del contenido mismo. La intensidad, una de las características que ya Menéndez Pidal apuntara como típica del *estilo tradicional español*, se encuentra en el trovo alpujarreño dramáticamente exaltada.

Esta intensidad dramática, fruto de la cosmovisión de sus actores, es expresada de forma sencilla con un lenguaje llano, claro, reconocible, es decir del *«mundo en que se habla»*. También aquí el lenguaje trovero se aparta del lenguaje escrito. Veamos:

Desde el *Curso de lingüística general* de F. de Saussure, la semiótica o semiología distingue los grupos sociales no a partir de sus prácticas socioeconómicas sino en virtud de los símbolos, los universos semánticos y los discursos socializados utilizados para expresarse. Pues bien, el lenguaje del poeta-escritor ha de ser necesariamente artificial, distinto del ordinario, para crear el efecto de excepcionalidad. Al no participar del mismo *papel socio-semiótico* que sus lectores, éstos necesitan conocer el *código semántico* del poeta para descifrar su mensaje.

Sin embargo, el *utillaje lexical* usado por el trovero pertenece al mismo *grupo semiótico* que el del público, pues éste ha de reconocerse inmediatamente en esos versos. Así mientras el poeta-escritor, cuando se sienta frente al papel, metamorfosea el lenguaje ordinario, creando un *sociolecto* poético, es decir un lenguaje especializado, el trovero no abandona su *grupo semiótico*, sino que se encuentra entre el arduo trabajo de compatibilizar una forma expresiva entendida y *vivida* por todos los presentes con un lenguaje connotativo que sea capaz de conmover al colectivo. Dicho de otra manera, mientras el poeta-escritor usa una red de comunicación restringida, elitista, el trovero no puede excluir a ningún *grupo semiótico*, porque en el reconocimiento instantáneo, en la integración de todos ellos, está la finalidad latente de la *performance* trovera.

El trovero, legitimador social

Tradicionalmente los antropólogos enfatizaron en el estudio de los rituales, festivos o no, la función reproductora del orden social. En nuestra opinión, la velada trovera, a través de un acontecimiento de confrontación simbólica, es capaz no sólo de reproducir sino de reestructurar el orden vigente, de tal manera que tras la fiesta, la comunidad se ha recreado no restableciendo la continuidad del orden vigente, sino cuestionando los valores, actitudes y comportamientos que conforman su cultura. El trovo no es, pues, una hoja mediante la cual se calca el orden social sino que la *controversia* se convierte en instrumento para el desorden, la protesta, la crítica de la cotidianeidad (15).

Sabemos, al menos desde Durkheim, que la sociedad impone unas normas que moldean a sus miembros mediante el establecimiento de unas sanciones para los que se apartan de ellas (Durkheim, 1925: 103). Entre los diseminados cortijos de la montaña, en cada velada, los alpujarreños se reúnen para cantar acerca de sus grandezas y sus miserias. A ritmo de *fandango*, la comunidad se autorrepresenta críticamente para limar impurezas, para salvar los obstáculos que van surgiendo en toda comunidad.

La *picailla* (16), como los alpujarreños llaman a sus *controversias* más dialécticas, es el punto cenital de una velada trovera. Generalmente se llevan a cabo entre dos troveros aunque en ocasiones, un tercero actúa como mediador o juez, intentando, generalmente

sin éxito, que los ánimos se calmen. Escuchemos un extracto de una divertida *picailla* a tres bandos. Miguel García *Candiota* y Antonio *el de las Joyas* cantan en plena efervescencia dialéctica, mientras José López Sevilla, hace de moderador de la contienda:

Candiota *Yo no soy el que engrandece*
al que me está maltratando
soy el que todo lo ofrece
y nunca sigo alabando
al que no se lo merece

A. Joyas *Siga el público 'sentao'*
con gracia y educación
que yo no le doy de 'lao'
¡Tú 'm'has tratao' de ladrón!
¿dime lo que te he ' robao'?

Sevilla *Soy la piedra del balate*
y cometes un 'pecao'
espera que te retrate
y si Antonio 't'ha robao'
tienes que justificarte

Candiota *Me justifico mil veces*
y creo que tengo razón,
¡castigo ejemplar mereces
por cobrar una pensión
que a ella no perteneces!

Nótese la sarcástica disputa e imagínense las risas provocadas entre el auditorio. El desviado, en este caso uno de los troveros, es ridiculizado, mofado y burlado entre risas y estruendos.

Los alpujarreños entienden que «cuando tu nombre está en la boca de más de un trovero, o eres *mu buenísimo* o al contrario.» El individuo, objeto de crítica es así simbólicamente excluido, señalado, marginado efímeramente, para integrarlo de nuevo en la comunidad. «El trovo», dicen los alpujarreños, «deja a cada uno en el sitio que merece». El *miedo al qué dirán*, instrumento de control social tantas veces observado por los antropólogos en la cultura andaluza, se convierte, en un contexto donde las interrelaciones no son frecuentes, en *el miedo a qué trovarán*.

Por lo tanto, de manera festiva, los troveros y los demás participantes alteran, modifican su cultura a medida que legitiman unos comportamientos, unos valores, unas actitudes, en definitiva, una forma de ser, estar, sentir y pensar en el mundo. Bien a través del duro y directo reproche, bien mediante sutiles burlas, la comunidad fija los límites infranqueables de lo deseable, impidiendo la consolidación de prácticas perturbadoras

de la cohesión social. Los asistentes censuran o aprueban las posiciones antagónicas de los troveros mediante signos inequívocos (aplausos, abucheos, ovaciones, etc.), participando así de una manera activa en la construcción de lo deseable. La velada proporciona la ocasión para cuestionar, subvertir, poner a prueba la estructura social de la comunidad. El trovo aparece así como una de las llaves para el cambio social, una forma cultural de socialización y control comunitario *en* y *por* el lenguaje.

Para Pierre Bourdieu, «la magia performativa del ritual sólo funciona plenamente, en tanto el apoderado encargado de realizarla en nombre del grupo actúa como una especie de *medium* entre el grupo y él mismo: es el grupo quien a través de él, ejerce sobre él mismo la eficacia mágica encerrada en el enunciado performativo» (Bourdieu, 1985: 71). El trovero, lanzando poéticamente sus dardos envenenados contra aquellos miembros de la comunidad que se apartan de lo deseable, dimite de su identidad personal y se enfunda el traje de juez, constituyéndose en moralizador, en garante del orden. Por su capacidad de cantar con singular destreza poética acerca de lo deseable y lo indeseable, el trovero es una figura carismática, prestigiada, al que sus vecinos guardan respeto, admiración, y en ocasiones cierto temor. «Tradicionalmente el poeta oral ha gozado de cierta inmunidad en las sociedades (...) Al poeta oral se le permitía decir de todo, ser agresivo, desagradable, burlón» (Díaz-Pimienta, 1998: 376). Pero de igual manera, la comunidad le exige por su autoridad moral un comportamiento específico. Un buen trovero no es sólo alabado por su capacidad poética sino principalmente por su intachable conducta, su obligada imparcialidad y su honestidad irreprochable.

Miguel García Maldonado, apodado (17) *«el Niño Candiota»* por su precocidad y el nombre del cortijo donde vivía (cortijo Candiota), es sin duda el trovero más alabado de la Alpujarra. A sus diez años (18) ya era capaz de aguantar una *controversia* con los troveros que habían sido sus maestros durante largos días y noches de veladas. Admirado tanto por su talento artístico como por su honestidad y excepcional calor humano, Miguel García Maldonado sigue siendo a sus años *«el Niño Candiota»*, auténtico mito entre sus paisanos y último reducto del trovo alpujarreño tal como lo describimos aquí.

Actualmente quedan menos de una veintena de troveros en toda la Alpujarra, algunos más si computásemos aquellos que de vez en cuando logran hilvanar con mucha reflexión una quintilla queriendo demostrar un talento artístico que no poseen (19). Además de Miguel García *Candiota*, pocos conservan hoy este ideal de *vocero de la comunidad*. Sin embargo hubo un tiempo, hasta mediados de este siglo, en que los troveros eran frecuentemente contratados por los adinerados terratenientes y caciques para celebrar sus pomposas fiestas donde, según nos cuentan «nunca faltaba el cura y el sargento, además del trovero». El propietario solía hacerse con los servicios de un solo trovero, al que pagaba unos reales para que se presentara a la hora convenida en la celebración. Frecuentemente éste recibía instrucciones precisas de su contratista sobre el momento de la fiesta en que debía arrancar con sus trovos, los asuntos sobre los que debía cantar, etc. No obstante, la mayoría de las veces las instrucciones no eran necesarias. El trovero sabía para qué había sido llamado. Consciente del *aquí y ahora*, hilvanaba unos trovos

tan carentes de sinceridad como hiperbólicos en sus alabanzas. Surgía así una poesía exagerada, barroca, dramática, más acorde con el gusto estético de unos invitados que, a diferencia de los asistentes a las *veladas cortijeras populares*, permanecían callados, rompiendo sólo su silencio para aprobar con aplausos y exclamaciones los rebuscados elogios que el trovero dedicaba al que le iba a pagar. Si el *señorito* acababa complacido con los logros y virtudes con que había sido ensalzado, la gratificación del trovero se podía incrementar en unos cuantos reales.

No obstante, el trovero que se prestaba a este juego pagaba su precio entre los suyos. Deshonrados y censurados por la comunidad, descalificados como *impostores*, perdían gradualmente su estatus y prestigio, viéndose desposeídos de su capacidad de *legitimadores sociales* y obligados a *especializarse* en esta serie de servicios contratados. Habían dejado de ser la voz del colectivo para venderla al mejor postor. Es así como algunos troveros lo recuerdan. «El buen trovero no se vende, canta *pa* los suyos, aunque *na* más que le paguen con vino..., el trovero auténtico, el de *verdá*, es el que no se ha hecho rico pero ha *peleao toa* su vida (Miguel García *Candiota*) (20).

Cuentan el caso de un trovero, cuyos versos fueron poseídos por el rencor durante una de sus actuaciones contratadas, y, ante el estupor de los asistentes, en un momento de arrebato, «empezó a cantarle al *cacique* las verdades, una a una, trovo a trovo». Cuentan que la noche tragó los versos más agrios y amargos que se hayan trovado en la Alpujarra. El responsable no cobró esa noche. Mas durmió en paz. Nunca más fue contratado, pero su prestigio creció entre sus paisanos hasta el final de sus días.

El trovo, socializador: el caso de los trovos *fosilizados*

Según Greimas, «el habla, caracterizada por el libre uso del *thesaurus* lexical, es creadora de zonas de comunicación particularizadas; pues idealmente libre, se congela con el uso, dando nacimiento, a través de redundancias y amalgamas sucesivas, a configuraciones discursivas y a esterotipias lexicales que pueden ser interpretadas como formas de socialización del lenguaje» (Greimas, 1976: 56).

Es ese *fondo semiótico común*, el que restaurado una y mil veces en cada velada, instaura un marco para la socialización. El análisis de la idoneidad para la socialización del *thesaurus lexical* trovero, excede las pretensiones de este ensayo, mas no queremos dejar de mencionar algunos hechos como el que la mayoría de los versos analizados se caractericen por un alto grado de polisemia y ambigüedad, lo que les hace especialmente aptos para su uso en distintos contextos o el marcado carácter predicativo de la mayoría de los versos, particularmente cualificados para producir juicios de valor (21). El trovero maneja así un *thesaurus lexical* que a través de su congelación en trovos, crea formas de socialización del lenguaje, las cuales reflejan una determinada manera de ser hombre constituyéndose con el tiempo en el soporte de un auténtico sistema axiológico. La velada trovera aparece así como una ritualización de un compendio de valores, creencias y cualidades comprendidas por todos aquellos que participan en ella.

A veces, algunos trovos especialmente *sentíos* superaron lo efímero, lo perecedero, la fugacidad del *aquí y ahora* y lograron permanecer en la memoria de los alpujarreños, quienes los utilizan, cuando es menester, a modo de proverbios, aforismos o máximas. En no pocas ocasiones el informante es capaz de describir minuciosamente el momento concreto en que dicho trovo surgió e incluso la reacción de su homólogo trovero y del público presente. Estas *coplas*, como las llaman los propios alpujarreños, son en realidad auténticos trovos *fosilizados,* los cuales reflejan valores, creencias, actitudes y comportamientos colectivos. A través del análisis de ese *thesaurus lexical común* podemos acceder a las *orientaciones de valor* de las que hablaba Clyde Kluckhohn (1962). Mencionamos una de las muchas que estamos recogiendo:

La envidia al hombre condena
a las más duras fatigas
El que de envidia se llena
recoge menos espigas
que si siembra en la arena

La fiesta trovera

Siguiendo a Victor Turner, nos acercamos al mundo del trovo no como mera creación artística sino como acontecimiento festivo, un *decir-hacer* que disuelve momentáneamente la estructura social para suplantarla por una efímera *communitas* que permita reestructurar y recrear el orden social.

Expresividad frente a instrumentalidad

Distinguimos junto a otros científicos sociales como Talcott Parsons o John Beattie entre actos *instrumentales*, es decir comportamientos racionalmente dirigidos a satisfacer objetivos prácticos y actos *expresivos*, aquellos que no son dictados por la lógica. En esta línea, la escuela de Palo Alto (Bateson, Watzlawick, y otros) opone la *comunicación instrumental*, susceptible de modificar conductas instrumentales, a la *comunicación expresiva*, que puede transformar la conducta instrumental pero también la expresiva. La primera trasladaría información del emisor al receptor para modificar la realidad objetiva mientras que la segunda permitiría incluso cambiar la realidad social. Para Enrique Gil Calvo, la diferencia reside en los medios o recursos. En una actividad *instrumental* como el trabajo, por ejemplo, los recursos usados son instrumentos, medios distintos de los fines deseados. Sin embargo, en la fiesta trovera, como ejemplo de actividad *expresiva*, medios y fines se confunden, es decir, el objetivo buscado se consigue en el mismo momento de la celebración. Mientras que las actividades *instrumentales* son utilitarias, calculadoras, interesadas y funcionales, las *expresivas* carecen del *«para qué»*, se disfrutan por el puro placer de estar realizándolas, aunque ello lleve consigo normalmente otras consecuencias deseadas, como el honor, la legitimación social o el éxito (22).

Pues bien, «sólo la comunicación expresiva, y nunca la instrumental, puede crear nuevas relaciones sociales, haciendo emerger una nueva realidad pública, otra comunidad moral» (Gil Calvo, 1991: 37). A través de un arte festivo, dramático, el trovero capta la atención de los receptores, afecta a su memoria colectiva e influye en su conducta, creando *vinculaciones recíprocas, vínculos comunicativos* que permiten reestructurar la comunidad.

Originalidad y tradicionalismo

Para Gil Calvo la sustancia última de la que está hecha la fiesta se compone «tanto de improvisado espontaneísmo creativamente original como de ritualizado tradicionalismo repetitivamente reproducido. El arte subraya la primera (la improvisación espontánea) mediante la ocultación secreta de la segunda, mientras que, en cambio, la fiesta finge que hace a la inversa: aparenta reprimir y evitar la creación original para mejor manifestar y expresar la repetición ritual.» (Gil Calvo, 1991: 47). Pues bien, el trovo es arte y fiesta a la vez o, si se quiere, arte festivo. La espontaneidad y el tradicionalismo no son elementos antagónicos sino que se articulan para una mayor eficacia creativa. Veamos:

El trovero debe surgir espontáneamente al calor del ambiente festivo, como espontáneos han de ser sus versos. Los asistentes a una velada trovera exijirán que esos versos fluyan improvisadamente, surgiendo *ex novo* de la mente del poeta, de tal manera que cuando un trovero copia o plagia una décima, una quintilla, o incluso un sólo verso, sin improvisarlos, el público y los demás troveros lo censurarán explícitamente con abucheos y gestos desaprobadores. Baste este ejemplo en el que *Candiota* le reprocha a su rival haber utilizado un verso de creación ajena:

Yo soy aquél que te deja,
como se deja una nada,
por ganarme la velada
buscaste la copla vieja.
También soy quien te aconseja,
con la paciencia serena,
que me has llenado de pena
con lo que te pasa a ti
¡jamás por ganarme a mí
te valgas de pluma ajena!

El trovero, por lo tanto, sabe que debe ser insultantemente original en el tratamiento de los temas, escandalosamente recurrente en cuanto a las figuras retóricas y sorpresivamente novedoso en cuanto a los versos. Sin embargo, como toda actividad ritualizada, ésta está enmarcada en unos estrictos moldes ortodoxos y repetitivos en cuanto música, métrica, rima, temática, contexto, etc., que no se vulnerarán sin que el público manifieste su disconformidad. Así, por poner sólo un ejemplo formalista, en el trovo *cantao,* las notas del fandango le obligarán a *entrar* con su cante en un determinado

momento, siguiendo el ritmo que le marca el violín y las castañuelas. Es esta conjunción de espontaneidad y tradición lo que otorga a una velada trovera tan alta eficacia expresiva.

Expectación y sorpresa

Una de las características de toda fiesta es la capacidad de sorprender. «Para que la fiesta pueda hacer pública la comunicación de la comunidad, haciendo de los sujetos de ella, sujetos a ella, hace falta que la fiesta posea el poder de impresionar» (Gil Calvo, 1991:42). En una función teatral el público asiste expectante porque no conoce los acontecimientos que van a trascurrir. La expectación y el grado de sorpresa en la escenificación trovera es aún mayor, ya que ni siquiera los actores cuentan con un diálogo previsto. Qué mejor vehículo para la sorpresa, la expectación y la impresión que una *performance* en donde la espontaneidad marca las pautas de la fiesta. Qué mejor vehículo que la improvisación para que la ambivalencia, la incertidumbre y la ambigüedad instauren un clima de intensa emoción.

Es esta carencia de programa preestablecido, junto con la rapidez con que la lucha dialéctica se lleva a cabo, la que produce el conocido *vértigo* de una fiesta trovera. El ambiente se va calentando en un proceso *in crescendo*, perceptible tanto en los cantos de los troveros como en el público, cuyos semblantes expresan todo menos indiferencia.

Transfondo transgresor

La reacción más frecuente entre aquellos que asisten a una velada de trovo por primera vez, suele ser de asombro, en primer lugar por la rapidez, la naturalidad y la aparente facilidad con que unas personas, a menudo analfabetas, hilvanan unos versos de exacta métrica y perfecta consonancia, sin que medie tiempo para la reflexión y, en segundo lugar, por la aparente conflictividad que impregna toda la *performance*. Efectivamente, la *dialogicidad*, es decir la dinámica de pregunta-respuesta que marca la *performance* de los dos o más troveros, es un elemento intrínseco a la poesía improvisada, pero en el trovo alpujarreño ésta se recalca, se enfatiza, elevando el nivel de competición y concurso, de tal manera que el trovo desprende una sensación de inquietud, alarma y exaltación que impresiona a improvisadores de otras latitudes, como nos reconoce el repentista cubano Alexis Díaz-Pimienta. Pongamos atención a la conflictividad dialéctica en un extracto de una *controversia*:

Quinto *Ahora que estoy a tu vera*
te portas como un rival,
digan lo que quieran
en el arte de trovar
Miguel (23), *te formo una hoguera.*

Candiota *Con mis colmillos de fiera*
te tengo que destrozar,
tengo la confianza entera
que en el fuego de esa hoguera
tú te tienes que quemar.

En este duelo, la palabra es la principal arma pero las miradas, los gestos y los movimientos corporales, es decir la dimensión proxémica, será un recurso esencial que acentúa la conflictividad de la *performance*.

A menudo los troveros defienden posiciones con las que no están de acuerdo, pero en favor del debate se escogen posturas antagónicas que reflejen al menos dos formas de sentir, pensar y expresar una situación. De esta manera, la realidad es cuestionada, a veces de forma irónica o graciosa, otras veces en tono solemne. En ocasiones la competición se demora «cuando alguno no quiere entrar al trapo», dice el trovero José López Sevilla. Pero irremediablemente la *controversia*, la *pelea*, el *pique* acaba por nacer, contagiando a todos los participantes con un ritmo frenético, tenso y dramático.

El carácter dialéctico de nuestro trovo alpujarreño sale a relucir en las narraciones de los que han vivido controversias especialmente conflictivas. Escuchemos por ejemplo a Pedro López Martín, natural de Albuñol y nacido en 1937, cuando describe una velada en la que participó Miguel García *Candiota*:

«El trovo entonces era como la política hoy: se tiraban a *fundirse*, a ver cual podía *rendir* (...) Yo la *velá* de trovo con más fundamento que he *sentío*, fue una que tenía el *Niño* quince añillos y estaba con Enrique *del Lentisco*, el *Ciego Merino*, Gabriel *el de los Pérez*, Manuel Escudero y a cual de los cinco sacaba mejores coplas. ¡Daba escalofrío! Miguel se combatió con *tos* los que había allí, y tirándole a él, lo cogieron y le decían: 'Te vamos a tirar durante una hora Miguel' y se agarró con ellos duro que te pego y salió por encima de *tos* como el aceite» (Criado y Ramos Moya, 1992: 127-128).

En definitiva, se dilucidarán cuestiones personales y colectivas, problemas insignificantes o preocupaciones globales de la comunidad, pero siempre de manera abierta, sin tapujos. Entrados en calor, caen los formalismos, se funden las fronteras de la cordialidad y estallan los estrictos moldes de cortesía que imperan en la cotidianeidad. La armonía habitual es sustituida transitoriamente por un clima de autoconsciencia reflexiva de lo bueno y lo malo, de los errores y los aciertos, de los miedos y los deseos de la comunidad. La velada transcurre así en un ambiente de confrontación, de violencia verbal. Rota simbólicamente la cordialidad y las buenas maneras que impiden tratar ciertos temas, algunos tabuizados, se instaura una dinámica en la que «todo vale para convencer al público» a través de una lucha dialéctica en la que los adversarios se arrojan verbalmente toda una serie de improperios, llenos de ironía, sarcasmo y ácida crítica. Es esta intensidad dramática la que le otorga su fuerza comunicativa. Es este vuelco simbólico de la realidad cotidiana la que permite su crítica y posterior restructuración.

Simulacro escénico

La fiesta, se ha dicho, es la vivencia social y ritual del caos, escenificación del desorden, simulacro del conflicto (Bajtin, 1971). En esta ficción que es todo acontecimiento festivo, es donde se transgreden, simbólicamente, las barreras que en el día a día impiden que los impulsos agresivos se muestren abiertamente. El conflicto es aquí no sólo permitido, sino estimulado ritualmente con el propósito de que broten los problemas y las críticas silenciadas durante el tiempo extra-festivo. La representación ha de transcurrir necesariamente en un ambiente de transgresión pues sólo así puede resultar verdaderamente expresiva, ya que si mostrara la cotidianeidad no parecería una escenificación ficticia sino una reproducción instrumental de la monótona realidad normativa, cuyas leyes restrictivas impiden que el conflicto se exprese.

A veces el ingenio expresivo del trovero se desprende de su jocosidad burlona; otras veces, sus versos se revisten de una solemne seriedad. Un clima burlesco, cómico, jovial, puede tornarse lúgubre, sombrío, grave, cuando el momento lo exige. Sin embargo, la seriedad no puede durar mucho. El trovero lo sabe. El público lo sabe. Estamos en una fiesta. En el momento más inesperado, uno de los troveros lanzará unos versos irónicos, cáusticos, impregnados de socarrona mordacidad, propiciando que el público estalle en risas, o simplemente cambiará de tema para seguir la fiesta.

El carácter dual, contradictorio, agresivo con que se manifiesta la velada, es percibido por los participantes como un auténtico juego de escenificación pública que, como tal juego, a pesar de su aparente conflictividad, no debe tomarse en serio

La gente quiere que sea
el trovo una discusión,
pero que nadie se crea
que tan perfecta oración
puede ser una pelea.

(Miguel García *Candiota*)

Si el trovo hace reír, llorar, aplaudir, gritar, negar y afirmar ante una *controversia* para después continuar festejando consensuadamente, es porque se vive precisamente como un juego burlonamente perverso, ambiguo en su dinámica, pero claro en su fin. La malicia, la picardía, la crítica sarcástica de los troveros es solamente divertida y excitante porque se experimenta como simulacro festivo. Es la forma improvisada, frenética y vertiginosa con que la realidad es invertida, la que provoca una risa festiva, cercana a la carnavalesca. De ahí que el humor sea fiel acompañante del trovo, aunque la temática pueda ser seria. Como subraya Alexis Díaz-Pimienta, no es que el poeta improvisador busque la risa de los espectadores, sino que la risa es parte intrínseca de la respuesta receptora en la *performance* trovera (Díaz-Pimienta, 1998: 147).

Por lo tanto, independientemente de la cuestión sobre la que se trove, el gentío disfruta ruidosamente, ríe, solloza y se estremece, desbloqueando sus colapsos, descar-

gando tensiones, diluyendo el conflicto y solucionando sus desacuerdos y desavenencias. Tras el duelo fingidamente violento, el vencedor es siempre el *nosotros*.

Final de fiesta: el orden restaurado

El carácter conflictivo, antagónico y dramático de una *lucha* trovera, en cuanto simulacro escénico, es siempre pasajero, transitorio, efímero. Cuando los troveros, ya cansados, deciden poner fin a la actuación, su ritmo decae, su semblante, antes tenso y exaltado, se relaja, la respiración frenética que impulsaba sus versos, se ralentiza. A menudo, la música calla y el trovero y los demás participantes saben que ha llegado la hora de la confraternización, de la reafirmación de la comunidad, del halago hiperbólico hacia los asistentes y hacia el mismo trovero que durante minutos, horas o días ha sido su rival. En unos últimos versos *hablaos*, con la solemnidad del que es consciente de la importancia del momento, el trovero, agradece la oportunidad que le han brindado para expresarse, se reconcilia con su contrincante, y entre aplausos, sollozos y estremecimientos, se retira con la sensación del trabajo bien hecho. Tras la tormenta verbal, los ánimos se apaciguan. Se acabó el duelo. Fin de la fiesta. La comunidad ha sido recreada una vez más.

Este pueblo ha respondido
como sincero y humano
porque piensa en el hermano
que se encuentra desvalido.
Hoy todos los que han venido
ya tendrán su recompensa:
lo mismo que en su despensa
les sobra para comer
ventaja tienen que ver
porque saben como piensan.

(Miguel García *Candiota*)

Finalizada la *performance* trovera, la expectación, el asombro, el sobresalto y la sorpresa dejan su lugar a sentimientos de sosiego, tranquilidad y consenso. Es el llamado *efecto de cadencia festiva* donde «dadas las tensiones paradójicas previamente creadas se está a la espera inminente de algún acto festivo culminante, capaz de resolver esas tensiones festivas sucesivamente acumuladas» (Gil Calvo, 1991: 65). Con el final de la fiesta trovera, el conflicto queda zanjado, la tensión desaparece y las brújulas de lo deseable marcan de nuevo el camino de la comunidad. La cosmovisión imperante ha sido puesta en entredicho simbólicamente y, tras la ficticia y efímera destrucción del consenso, rebrota de nuevo una comunidad de valores reafirmada, consensuada, legitimada una vez más. Al expirar la velada, el individuo y el grupo no salen como entraron. La fiesta trovera acaba representando la supremacía del interés comunitario sobre el privado. Y lo hace no de una manera coactiva, como la religión y la ley, sino seductoramente, a golpe de trovo, aprovechando la mayor eficacia de un instrumento expresivo.

Por ello decimos que una velada de trovo como fiesta es –citemos una vez más a Enrique Gil Calvo– «pura comunicación expresiva de sintaxis, contenido y sentido paradójicos, que se representa en público, ejerciendo autoridad moral sobre sus sujetos participantes» (Gil Calvo, 1991: 169).

La construcción poética de la comunidad

«Cuando un trovo está bien hecho, el que lo siente, inmediatamente tiene la sensación, mezcla de sorpresa y agradecimiento, de que aquello ya lo sabía, o, mejor, que aquello ya lo sabíamos, pero no lo habíamos oído antes» (Mandly, 1993: 14). A través del canto *rajao* del trovero, la comunidad se expresa como un universo de sentimientos, valores y vivencias siempre comunes. La voz del trovero se convierte en la voz de la comunidad que se siente reflejada en cada uno de los versos improvisados. Es la experiencia compartida, recordada a través de la agitación poética de la memoria colectiva, la que es capaz de despersonalizar una autónoma identidad personal y fundirla en el magma de la colectividad. A través de unos sonidos que son sentidos, unos ritmos que rezuman recuerdos, el individuo se autorreconoce como miembro del grupo y, de esta manera, toma parte activa en la *performance* trovera, se desprende de su coraza individual y, quiera o no, se ve arrastrado a la celebración poética del *nosotros*.

El trovo instaura así *lugares comunes* mediante los que reconocerse. La memoria hiponoética, es decir, secuencial, rítmica, auditiva y oral, funciona aquí como cemento de la construcción estética de la identidad del grupo. Así, en una velada trovera, como acontecimiento expresivo que es, la recompensa es inmediata, instantánea, automática. Ahí radica su *alegría estética*, como diría Sartre.

Más que literatura, más que arte, el trovo actúa, por lo tanto, como soporte de la celebración, como significante de una representación colectiva. Por ello, aunque una velada trovera sea anárquica, ambigua, paradójica, conflictiva, transgresora en su dinámica, es al mismo tiempo pública, legitimadora, reestructuradora, cohesionadora, y constructora de una identidad. Las fiestas, se ha dicho, no sólo apaciguan y pacifican, sino, sobre todo, vinculan, relacionan, encauzan, canalizan, construyen, crean y recrean, al actuar terapéuticamente, movilizando todas sus ingentes capacidades potenciales de autorregeneración espontánea. Ésta es sin duda la gran virtud de la velada trovera.

Celebrada una y otra vez, la fiesta trovera permite a los alpujarreños ver una dimensión de su propia subjetividad. «Pero como, en virtud de otra de esas paradojas que acosan a la estética, esa subjetividad no existe propiamente hasta estar así organizada, las formas de arte generan y regeneran esa misma subjetividad que ellas pretenden solamente desplegar» (Geertz, 1997: 371). De esta manera los trovos para los alpujarreños no son «meros reflejos de una sensibilidad preexistente analógicamente representada, sino que son agentes positivos en la creación y mantenimiento de tal sensibilidad» (Geertz, 1997: 371). Por lo tanto, el trovar no es sólo una determinada forma de plasmar o representar una cosmovisión, es un instrumento para clasificar y construir

simbólicamente el orden social activamente. Una determinada manera comunitaria de ser se representa, se reconstruye en una determinada manera estética de hacer.

De la fiesta al espectáculo

Es en la década de los 70 cuanto el trovo alpujarreño comienza a llegar a públicos masivos a través de su escenificación en festivales y concursos que paulatinamente van ganando en aficionados hasta convertirse hoy en auténtico signo de identidad de nuestra cultura alpujarreña. Al *Festival de trovo de Las Norias* en 1975, le seguirán otros como el *Festival de Música Tradicional de La Alpujarra* siete años más tarde o el *Festival de Trovo de la Costa alpujarreña* en 1985. Rápidamente se extenderá la popularidad del trovo entre multitud de pueblos que comenzarían en esta década a incluir *controversias* troveras en su programación de fiestas patronales (24).

En esta nueva realidad, el trovo se convierte en algunos casos en multicolor espectáculo de mercado, quedando su esencia desvirtuada, irreconocible para los que vivieron «cuando se hacía trovo de *verdá* en los cortijos o debajo de un almendro, cantando a lo nuestro» (Miguel García *Candiota*). El viajero que se tope hoy con uno de estos espectáculos troveros no percibirá probablemente en dicho contexto todos los matices que a lo largo de esta páginas intentamos señalar.

Clifford Geertz puso de manifiesto cuán importante era el contexto, el marco cultural donde las acciones sociales eran dotadas de significado. Bar-Hillel y Wittgenstein, entre otros, demostraron que la mayor parte de la comunicación depende de su situación inmediata y que su uso en un contexto espaciotemporal para el que no fue creado, distorsiona, adultera o, en cualquier caso, modifica su significado. Un símbolo desconectado de otro pierde su significado social, un acontecimiento expresivo y festivo desenraizado de sus coordenadas *tempo- y toposensitivas* se convierte en un mero divertimento de nula eficacia colectiva.

Suscribimos también la opinión de J. L. Austin según el cual «las palabras usadas deben ser explicadas por el contexto en el cual se espera que sean dichas o hayan sido dichas en el intercambio lingüístico» (Austin, 1971: 100). Los troveros, conscientes de ello, cuando quieren citar unos versos que oyeron en una controversia y que han grabado en su memoria, cuentan siempre con detalles el ambiente en que surgió, y el momento y la forma como lo recibieron. Saben que la eficacia de la décima o la quintilla estuvo en el *ahí y ahora*, sin cuya comprensión aquellos versos no dicen nada. Es la grandeza y la dificultad a la hora de acercarnos al trovo. La *performance* trovera, arrancada de su ambiente festivo, queda reducida a espectáculo. Pero ¿qué marco ha sustituido al anterior contexto?

En primer lugar, comprobamos que en unos escenarios alejados del público se rompe la necesaria *complicidad* de éste. Los focos, los micrófonos, los jueces del concurso, crean una barrera insalvable entre emisor y receptor. Los asistentes a una *velada*

cortijera, auténticos participantes de la fiesta, son ahora meros espectadores pasivos, consumidores del espectáculo. Pero como sabe bien el repentista cubano Alexis Díaz-Pimienta: «pocas artes necesitan la presencia y el contacto directo con el público como éste» (Díaz-Pimienta, 1998: 234).

En segundo lugar, el espectáculo tiene un comienzo y un final preestablecido, al contrario que la dinámica festiva que es cronológicamente imprevisible. En una *velada cortijera*, la fiesta empieza sin saber cómo ni cuándo acabará. El contexto festivo exige que los participantes se liberen de las ataduras temporales. Actualmente, el espectáculo trovero, maniatado por las programaciones prefijadas en horas y minutos, ha perdido su imprevisibilidad. El comité organizador del festival se encarga de dejar claro a los troveros el tiempo que tienen para actuar, normalmente unos quince minutos. Un cuarto de hora para vender un producto adulterado, que no satisface ni a los troveros ni al público que haya participado del *trovo cortijero*.

En tercer lugar, es habitual en los concursos y festivales de trovos que el jurado imponga unos determinados temas, que son sorteados entre los troveros, los cuales se ven obligados así a cantar sobre un asunto predeterminado, bien para alabarlo, bien para criticarlo. Atrás quedó el tiempo en que el trovero cantaba a los suyos, sobre los suyos, con los suyos. Hoy demuestra su destreza cantándole a la construcción de la Europa Monetaria o al último romance de las revistas del corazón.

Sobre un escenario deshumanizado y frío, frente a un público masivo y extraño al trovero, ante la obligación de cantar durante un tiempo administrado, encadenado sobre temas tópicos *«del mundo del que se habla»*, el viejo trovero se conforma con una poesía generalmente banal, carente del sentido comunitario de antaño. «La comunicación entre troveros y público es de una superficialidad manifiesta», lamenta Francisco Checa. «Los festivales han significado la pérdida del valor reivindicativo del trovo: derraman un conservadurismo agudo en las letras (...), el trovo de hoy es épico y reaccionario, quimérico y yoísta, va orientado hacia el *ellos* multitudinario y tangencial y ha olvidado al *yo* solidario, en el fondo luchador, combativo y político, profundo y lírico» (Checa, 1998: 305).

La fiesta, acontecimiento grupal expresivo, se convierte ahora en buscada actividad instrumental donde lo que prima es lo exagerado, lo estrambótico, lo fastuoso. «En sus exigencias este público no permite, ni permitiría un trovo lírico de *quejío*: huyen de la tensión de la intimidad, de la interioridad» (Checa, 1998: 305). Las *veladas cortijeras*, auténticas «producciones colectivas de sentido» (Greimas, 1980: 196) en las que se participaba comunitariamente, se han transformado en objetos de consumo individual. El trovo, antes un *decir-hacer*, ha dado paso a un *hacer-ver*. La antigua función socializadora ha desaparecido en pro de la lúdica o estética. El *trovo cortijero*, dicen los propios alpujarreños, ha cedido ante el *trovo festivalero*.

El resultado es un espectáculo empobrecido (25), *folclorizado* como una exhibición *kitsch* de baja eficacia comunicativa, criticado por los troveros más viejos que no

dejan de lamentar su artificialidad. Miguel García *Candiotia* (26), lo resume agriamente: «El trovo no se ve en un escenario en veinte minutos; donde mejor sale es en una reunión de la Alpujarra, debajo de un almendro o una higuera, con una garrafa de vino (27)» (Criado, 1993: 150). Oigamos su amargo lamento en el *II Festival de Musica Tradicional de la Alpujarra* celebrado en agosto de 1984 en Ugíjar (Granada):

Yo creo que el trovo es la fuente
más pura y más popular
hay que ponerlo en su ambiente
para que pueda llegar
al corazón de la gente.

O en esta otra quintilla:

Se muere el trovo, se muere,
se muere ya de una vez
porque el trovador no quiere
ponerlo ya de una vez
en la altura que requiere.

En cuanto a la estética literaria, asistimos igualmente a un empobrecimiento del trovo. La rima asonante o incluso la ausencia de rima, la inexactitud métrica, la incoherencia de contenido, la cacofonía, la redundancia..., antes defectos imperdonables, hoy están descuidados por muchos troveros que ponen el énfasis en el chiste fácil, en la grosería que más haga reír al público, con el fin de ganarse al jurado que impartirá los premios (28).

Desde otro punto de vista, la creciente popularidad del trovo ha hecho también que se convierta en instrumento para la exhibición de la identidad. Como antropólogos, sabemos que cada grupo configura su identidad a través de procesos de identificación que destacan los símbolos distintivos y diferentes con respecto a los demás. El trovo es hoy más que nunca símbolo identificador de toda la Alpujarra. Cuando el trovero alpujarreño *lucha* por ejemplo contra su homólogo murciano (29), se desata una *dialéctica identitaria* entre ellos, sabedores de que son representantes, símbolos de unos colectivos. Escuchemos esta confrontación entre el murciano José María Marín y el almeriense José Castillo en *verso alterno* (30):

Marín *Tú eres lámpara sin luz*
Castillo *Y tú velón sin mechero.*
Marín *Soy tu calvario y tu cruz.*
Castillo *¡Calla, murciano embustero*
Marín *¡Calla, embustero andaluz!*

No obstante, a pesar de que en una *controversia* entre troveros de distinta región, los ánimos llegan a crisparse con continuas descalificaciones, al final de la fiesta, éstos

se reconciliarán invariablemente, hermanándose así simbólicamente como dos comunidades troveras. Veamos el final de un apasionante duelo entre el alpujarreño Miguel García *Candiota* y el más célebre trovero de Murcia, Ángel Roca, en 1986:

Candiota *No eres roca* (31), *que eres sierra*
y espuma de educación
y el talento encierra
y has tenido precaución
de no pegarme (32) *en mi tierra*

Roca *Esa divina poesía*
yo la tengo que sentir
y decir con cortesía
que en el trovo he de fundir
¡Cartagena y Almería!

El trovo se ha convertido así en un modo de mostrar la identidad en interacción con otras identidades. En este sentido, su campo de acción tiene hoy mayor amplitud que cuando estaba confinada en los escondidos cortijos de la sierra. El auge de estos festivales y concursos ha mermado en ocasiones el trovo profundo, sin embargo es innegable la popularidad que este arte ha alcanzado gracias a la organización de tales eventos. Convertido en signo de identidad de los alpujarreños, el trovo ha generado un proceso de identificación por parte de comunidades de la provincia de Almería como El Ejido, Vícar o Huécija, las cuales a pesar de pertenecer históricamente a las *tahas* alpujarreñas, permanecían ajenas al sentir comarcal.

Por otra parte, no podemos dejar de celebrar el hecho de que algunas veladas todavía conserven el dinamismo y la intensidad de aquellos acontecimientos únicos, irrepetibles, donde la comunidad se canta a sí misma. Aunque con menor frecuencia que antaño, los alpujarreños más nostálgicos todavía se reúnen en veladas que no suelen sobrepasar la treintena de personas. Allí, junto a los temas de siempre (33), se canta ahora también sobre los asuntos más candentes de la vida social: desde los balseros, las conflictos interraciales y los evasores de impuestos, hasta la corrupción de los políticos, el caciquismo de algunos alcaldes, el *GAL* y la *ETA*. Conserva pues nuestro trovero su función de *vocero social*. Al menos en algunos contextos.

Incluso en algún espectáculo masivo, si se presta atención a aquellas escasas veces en que el trovero logra evadirse de la focos, los micrófonos, la preceptuada indumentaria folclorista y la penetrante mirada del jurado, se podrán percibir todavía rasgos de la *comunicación comunitaria* que aquí hemos descrito. En esos raros momentos, si estamos atentos, veremos en los semblantes de los más viejos del lugar, una sonrisa. Sabremos entonces que se han reconocido en la alegría o la tristeza de esos versos.

Reflexiones finales

Gerald Brenan dejó escrito en su prólogo de *Al Sur de Granada*:

> «al sur de los Pirineos vive todavía una sociedad que antepone las más profundas necesidades del alma humana a la organización técnica necesaria para alcanzar un nivel de vida más alto. Es ésta una tierra en la que crecen conjuntamente el sentido de la poesía y el sentido de la realidad» (Brenan G., 1984: 2).

En un mundo progresivamente homogenizador, nuestro trovo alpujarreño conserva aún el sentido expresivo de la realidad, de nuestra realidad. No hay mundo al margen de nuestra comprensión a través del lenguaje, dice Peter Winch (1994). Pues bien, a través de unos versos empapados de valores, el trovo, no es sólo una forma de representación del mundo sino una construcción del mundo, una manera de ser y actuar en el mundo. Un mundo, no está de más recordarlo, en el que los barrancos inhóspitos de la Alpujarra no son ya una insalvable frontera.

No se trata, por lo tanto –como denuncia Luis Díaz G. Viana en su breve pero esclarecedor libro *Los guardianes de la tradición*– de «querer ver en el folklore, como manifestación de la cultura popular, la reliquia de un orden pasado (o de una manera tradicional de entender la vida) ya en trance de desaparición que, además, sólo existiría como tal en sociedades postindustriales» (Díaz Viana, 1999: 32). Los antropólogos –algunos antropólogos– hemos abandonado hace tiempo esas dicotomías artificiosas y simplistas que hablaban de cultura popular frente a cultura de élite, tradición frente a modernidad, solidaridad frente a individualismo, *ascription* frente a *achievment*, rural frente a urbano. El trovo es una manifestación cultural que vive aquí y ahora, que coexiste con otros fenómenos comunicativos y festivos de la era cibernética, y que cambia y modula sus formas y contenidos adaptándose a nuevos contextos y espacios mentales.

Nos hemos alejado de versiones estereotipadas, tópicas y folcloristas de nuestra cultura oral como *survivals* del espíritu del pueblo. Hemos analizado aquí el trovo como *hecho social* vivo, tratando de correlacionar la *realidad semiótica*, es decir los mecanismos de funcionamiento del trovo, con la *realidad pragmática*, que constituye lo experimentado, lo *vivido* por los actores sociales. Hemos defendido, entre otras cosas, que la agresividad, la competitividad, la tensión de las veladas son socialmente útiles, contribuyendo, en última instancia a la estabilidad social, siempre que dicha agresividad se exprese en formas simbólicas, ritualizadas, simuladas, festivas. Hemos entendido pues la velada trovera como ritual que expresa los límites de la estructura social, como fiesta que permite modelarla.

En definitiva, hemos querido aproximarnos a nuestra cultura alpujarreña escuchando lo que se dice a través de los trovos, «decires populares andaluces que son haceres» (Mandly, 1996: 103), cantos que cristalizan en sistemas de codificación complejos y producen significados culturales compartidos, transformando la realidad social en una comunidad de valores consensuados. En nuestra investigación en curso esperamos poder seguir buceando en el laberinto del trovo tratándola como parte del capital simbólico que

pueda transmitirnos una urdimbre de significados cuya interpretación haga algo más inteligible nuestra cultura alpujarreña.

Algunos eruditos folcloristas ven hoy en las controversias troveras tan solo un arte al servicio del divertimiento organizado, del ocio regulado. No estamos de acuerdo. La naturaleza mercantil y espectacular es la imperante hoy en día, mas todavía no ha eclipsado a aquellas veladas en donde algunos alpujarreños aún celebran poéticamente su sentir comunitario. El trovo, para nosotros, es arte (siempre expresivo), fiesta (siempre cohesionadora) y marco para un proceso de identificación colectiva (siempre construida socialmente); es una manera determinada de pensar, valorar, vivir y sentir «dada por mediación simbólica» (Ricoeur, 1989: 277).

«Reconocerse a través de la memoria colectiva no es un salto sin red por entre la honda ciénaga donde acechan los murciélagos del *Volksgeist* en reivindicación de las diferencias», nos dice el antropólogo Antonio Mandly Robles, «es una apuesta contra la desagrupación y desterritorialización, y también contra la evasión y la atomización individual» (Mandly, 1996: 59). El alpujarreño trasciende su individualidad estandarizada y consigue reunirse, integrarse en la comunidad mediante unas *representaciones colectivas* creadas a través de un proceso de comunicación altamente connotativo. Es en el reconocimiento sociolingüístico recíproco donde se produce el marco para un proceso de identificación colectiva. A diferencia de los lenguajes especializados y de los sociolectos que forman comunidades lingüísticas restringidas, es decir grupos semióticos de clase y estatus, el trovo carece de un código específico, cerrado y hermético que sólo un minúsculo grupo elitista sepa descifrar, sino que por el contrario, su lenguaje es tan abierto que cualquier *«yo»* puede formar parte del *«nosotros»*, fundiéndose en una instantánea y espontánea simbiosis comunitaria. Ahí radica la eficacia comunicativa del trovo, no en la descodificación de informaciones o saberes nuevos sino en el reconocimiento de la comunidad en un *texto*, en el placer del reencuentro, en la recombinación sorpresiva de materiales familiares a la memoria, como el niño que antes de acostarse pide escuchar el mismo cuento cada noche.

Por ello hemos de valorar el trovo no sólo por su belleza artística sino por su expresivo realismo pragmático, entendido como la eficacia de un *vínculo comunicativo* capaz de crear y recrear una comunidad a través de la memoria colectiva.

El trovo, sin duda, es más que literatura, cante, baile y música. Es llamada, provocación, crítica; es grito, llanto, risa, producción de sentido colectivo; es magia, rito, fiesta, todo a la vez; construcción poética de la identidad.

En nuestra sociedad de consumo, del bienestar, de la *información teledirigida*, de las *autopistas de la comunicación*, de la *cultura del ocio* que administra el tiempo festivo, los versos de nuestros alpujarreños continúan fluyendo y en el transcurrir de la palabra dicha, nos embriagamos de otros mundos –de otros lugares en este mundo– que celebramos comunitariamente. Conversamos escuchando. Hablamos sin hablar.

Notas

(1) La quintilla, fundamentalmente alterna (*ababa)* o la llamada quintilla redondilla (*abaab* o *abbab*) ha sido históricamente la única estrofa utilizada por los troveros alpujarreños. A partir de la década de los 80, por influencia directa del trovero Miguel García *Candiota*, se extendió en toda la comarca la décima o espinela (*abbaaccddc*), que sin embargo no todos los troveros han asumido.

(2) En cuanto al número de troveros, lo habitual es que sean dos. Cuando hay tres poetas, uno de ellos suele adoptar la función de árbitro o mediador, intentando apaciguar el choque poético entre los dos primeros. Aunque no son frecuentes, hay casos en que en una misma reunión han coincidido cinco y más troveros. Paradójicamente, la intensidad y el dramatismo de estas veladas es proporcionalmente inverso al mayor número de troveros presentes.

(3) No se ha constatado la presencia de mujeres troveras en la Alpujarra, cuyo papel en las veladas se reducía a la elaboración de dulces y otros alimentos. El reglamento de una escuela de troveros de 1949 reza: *La escuela admite mujeres / si aportación pecuniaria / entre sus pocos deberes / solo función culinaria / no se les admite cantar / ni asistir a las parrandas / por no ser tradicional / que en nuestra tierra las faldas / lo hubieran hecho jamás* (Criado, 1995, 253-254).

(4) Poetas improvisadores existen en culturas tan dispares como Alemania (*los menneänger)*, Afganistán (los *duns*), Chipre (los *pyataris*), Mauritania (los *griots*), Madagascar (las *hain-teny*), Kazajstan (los *aijty*), Malasia (los *pantus*), Italia (los *cantastori* y *stornellatori*), Portugal (*los cantores ao desafio*), Argentina, Uruguay, Perú (los *payadores)*, Méjico, Colombia y Venezuela (*los decimeros*), etc. En Groenlandia algunos miembros de la étnia de los *Inuits* resuelven sus querellas mediante jocosos duelos poéticos en los que tratan, ridiculizando al adversario, de provocar la risa del auditorio que se convierte así en juez de la contienda. En España encontramos poetas improvisadores en el País Vasco (los *bertsolaris*); Galicia (*reguefeiros*); Murcia y Valencia (*troveros)*; Canarias (*verseadores*); Cataluña y Baleares (*glosaors*). En Andalucía, exceptuando la Alpujarra y algunas zonas de Córdoba y Málaga en menor medida, no hay constancia de otro tipo de poesía improvisada.

(5) La *mudanza* es una variedad de bailar el *fandango* que consiste en cruces entre dos o más parejas mediante un paso cruzado con giro sobre el pie plano en direcciones concéntricas. El *robao* es otra variante en la que mujeres y hombres se cruzan entre sí simbolizando impedir que a cada uno le *roben* su pareja. Existe una gran heterogeneidad en cuanto a las formas y vestimentas según las costumbres locales. Además los pasos y los movimientos de estas danzas están abiertas a la improvisación de sus actores, por lo que está aún pendiente una clasificación exhaustiva de todos los tipos de baile trovero.

(6) En los últimos años, la poesía oral improvisada ha experimentado un notable auge en cuanto al interés suscitado tanto en el público como en el ámbito académico. Así en 1992 se celebró en Las Palmas de Gran Canaria el *Festival Internacional sobre la Décima* y un año más tarde tuvo lugar en las Tunas, Cuba, el *II Festival Iberoamericano de la Décima.*

(7) Este artículo es sólo un extracto de la investigación filológica-antropológica que actualmente estamos llevando a cabo sobre el trovo alpujarreño. Describimos aquí por lo tanto tan sólo una faceta de esta manifestación artística.

(8) Sobre sus orígenes mucho se ha escrito, con poco o ningún consenso. Sabemos que en la Grecia del siglo IX a. de C. ya se celebraban luchas de poesía improvisada. El fenómeno también se ha rastreado en juegos romanos y posteriormente, en las jarchas, *zéjeles* y cantares medievales. Curiosamente los más antiguos versos en hispano-árabe que han llegado hasta nosotros datan del año 912 y consisten nada menos que en un duelo poético improvisado que trata sobre la toma de las fortalezas de Las Alpujarras por Abd al- Rahman II. Sobre los orígenes de la poesía improvisada ver Díaz-Pimienta Alexis (1998: 49-64). Veánse también los estudios de Elliot (1960), Parks (1991) y Ward (1973).

(9) Los versos que se han transcrito en este trabajo proceden, además de grabaciones propias, de las siguientes obras: Criado (1993), Criado y Ramos Moya (1992) y Díaz-Pimienta (1998). El lector se percatará de que la mayoría de los trovos pertenecen a Miguel García *Candiota.* Sirva esto como pequeño homenaje al mejor trovero de la Alpujarra.

(10) Nuestras investigaciones se basan fundamentalmente en el trabajo de campo antropológico que actualmente estamos desarrollando. A menudo hemos tenido que recurrir a las narraciones de cuantos, troveros o no, nos hicieron partícipes de sus experiencias, muchas de ellas ancladas en el recuerdo imborrable. Vaya por delante nuestra admiración y profundo agradecimiento a aquellos troveros, como Miguel García *Candiota* y José López Sevilla, que encarnan la verdadera naturaleza de un arte en peligro de extinción. Nuestra gratitud también a Antonio Mandly Robles, antropólogo, estudioso de la comunicación y amigo, con quien seguimos aprendiendo. A ellos va dedicado este trabajo.

(11) Opuestos a los *discursos denotativos o científicos* que buscan la plasmación de la realidad objetiva, sin intención comunicativa estética.

(12) «Por la reacción de los oyentes, el poeta sabe si va bien o mal, si va en ventaja o en desventaja, si tiene que cambiar de estrategia o de método, y, a su vez, cada nueva décima improvisada, creada bajo el influjo de esa reacción receptora, provocará una nueva reacción en los oyentes que condicionará la décima inmediata» (Díaz-Pimienta, 1998: 164).

(13) Para Carlos Bousoño «la poesía debe darnos la impresión (aunque esa impresión pueda ser engañosa) de que, a través de meras palabras, se nos comunica un conocimiento de muy especial índole: el conocimiento de un contenido psíquico tal como un contenido psíquico es en la vida real, o sea (...) individual» (Bousoño, 1970: 20-21). El teórico de la literatura está pensando, en nuestra opinión, en la poesía escrita. Nosotros creemos que el trovo, por el contrario, 1) no «da la impresión de que comunica un conocimiento» sino que de hecho lo construye o, cuando menos, lo reconstruye; 2) articula un conocimiento colectivo, no sólo individual; 3) no lo hace «a través de meras palabras» sino en una *performance* interactiva, donde la comunicación no verbal resulta imprescindible y 4) esta comunicación tiene siempre carácter ilocucionario y perlocucionario, es decir, que afecta al espectador y modula sus comportamientos. El trovo actúa pues con unos específicos *juegos del lenguaje*, como los llama Wittgenstein, que son radicalmente distintos a los de la poesía escrita.

(14) *Repentista* es la denominación cubana para el poeta improvisador.

(15) Evidentemente no todos los poemas ni todas las controversias cumplen esta función. Es más, actualmente, el carácter exclusivamente lúdico o estético prevalece sobre cualquier otra función, por lo que la faceta del trovo que en este artículo se analiza puede considerarse hoy en día en claro proceso de desuso.

(16) Es interesante el origen mitificado con que los alpujarreños explican el surgimiento de la *picailla*: «Esto arranca de... Albuñol tenía un *trovaor* y Murtas tenía otro y decían el de Albuñol es mejor... o es mejor el de Murtas. Entonces nos juntaban y se ponían y ya como en una *picailla,* se picaba la gente a ver cual podíamos más... Me acuerdo yo en los años cuarenta y cincuenta que llegaba hasta haber peleas en el trovo. Eso *sa perdío* ya..., ya no se pelea nadie por el trovo» (Miguel García *Candiota* en Criado, 1993: 146).

(17) El uso de seudónimos es, según Alexis Díaz-Pimienta, una característica universal de la poesía improvisada: Valgan estos ejemplos de troveros alpujarreños: José Galdeano Benavides, *«el Quinto»*; Rafael Fornieles Amat; *«el Panadero»*, Juan Martínez Ruiz, *«el Casablanquero»*; Antonio Gonzalbes Gonzalbes, *«el Justo»*; José Gómez López, *«el Vicario»*; Indalecio Fernández Rubí, *«el Peluco»*; Agustín Ramos Fernández, *«el Vaquero»*, etc. (Criado, 1995: 268).

(18) La precocidad es la norma general entre los troveros, sin embargo, existen notables excepciones como la de José López Sevilla que aprendió al lado de su maestro y amigo Miguel García *Candiota*, siendo ya adulto. Entre los troveros está arraigada la firme creencia de que el trovo requiere de unas facultades innatas. *«Debemos de comprender / al menos lo considero / y al mundo le doy a entender / hoy día para ser trovero / con eso hay que nacer»*, improvisa el trovero José López Sevilla. Alexis Díaz-Pimienta parte en su *Teoría de la Improvisación* de la tesis opuesta, es decir, de la posibilidad de aprendizaje. «La improvisación

es un arte, y como todo arte, tiene un tanto por ciento de talento y otro, grande, de técnica, de oficio: aprendizaje y práctica. Detrás de todo ese arte que parece *anti-técnico*, fortuito, azaroso, hay (...) todo un andamiaje técnico, tejido empíricamente e insospechadamente en el cerebro del improvisador, técnica no codificada pero técnica al fin y al cabo, con leyes, reglas, métodos, mecanismos, fórmulas; por lo tanto *aprendible*; por lo tanto, *enseñable*» (Díaz-Pimienta, 1998: 137).

(19) Junto a *Candiota*, su amigo, discípulo y rival en las *controversias*, José López Sevilla destaca por su satírico ingenio aunque no llega a la profundidad poética de su maestro, «el más grande trovero que ha habido en la Alpujarra», según él.

(20) «Yo no he *cobrao* nunca por trovar. Yo diría que he *estao* más noches fuera de mi casa. El trovo no *s'ha pagao* nunca, nos han *llamao*, hemos *comío*, *s'ha pasao* el día, *s'ha pasao* la noche, otra noche, pero nunca hemos *cobrao*» (Miguel García *Candiota* en Criado, 1993: 148).

(21) No es de extrañar que los lexemas más frecuentes en los versos troveros sean adjetivos y verbos, útiles de connotación por excelencia.

(22) Decimos que carecen del *«para qué»* conscientemente, es decir, que la función social que cumple la fiesta trovera no es la causa, el estímulo o la razón que lleva a sus actores a una velada sino que esta función es una consecuencia de la misma, que permanece, por otra parte, normalmente latente.

(23) Se dirige a su oponente Miguel García *Candiota*.

(24) Es el caso, por ejemplo, de Benejí (Berja), donde los troveros son invitados en la recuperada fiesta navideña de *Los Doblones*.

(25) Evidentemente estamos describiendo una situación generalizada, donde el espectáculo prima por encima del arte. No obstante, desde distintas asociaciones, grupos de trovo y algunos aficionados se está llevando a cabo una labor encomiable de investigación y promoción del trovo (así el *Centro de Documentación Musical Andaluz* o la *Asociación Cultural Abuxarra*).

(26) «El trovo de la Alpujarra ha perdido su frescura, la vitalidad de otros tiempos. Antes el trovo era la diversión, la fiesta de los grandes y chicos, a la que se acudía desde *mu* lejos. Recuerdo un año, creo que en el 53, que empezamos a trovar un miércoles de carnaval en la noche y terminamos el domingo al clarear la mañana. Fue con Manuel Escudero *«el Ceadero»*, en un cortijo cerca de la Rambla Huarea. Estuvimos todos esos días, ¡pero sin parar!, allí el que se quedaba dormido, el otro le cantaba en la oreja para que se levantara.» (Miguel García *Candiota*).

(27) *«El trovo está en decadencia, / ya no tiene fortaleza / pierde su naturaleza / ¿quién será el que lo sentencia? / Troveros que sin conciencia / no se paran a pensar / y quieren gloria ganar / sin esforzarse la mente, / por decirnos solamente, / 'yo pienso que sé trovar'»* (Miguel García *Candiota*).

(28) El caso del octogenario trovero Antonio *«el de la Joyas»* es paradigmático: Prima el espectáculo de humor disparatado en detrimento del verso intencionado, profundo, emotivo.

(29) Probablemente el trovo fue exportado a tierras murcianas por emigrantes alpurarreños en fechas aún desconocidas con exactitud. El trovo de los repentistas murcianos es superior en cuanto a belleza estética pero carece a veces de la agilidad improvisadora de nuestros troveros alpujarreños.

(30) En el *verso alterno* cada trovero canta un solo verso, con lo que la improvisación es aún más complicada.

(31) Utiliza *«roca»* con referencia al nombre de su contrincante, Ángel Roca.

(32) *«Pegarse»* en el argot trovero hace referencia a la acción de trovar violentamente, humillando al contrincante, por una mayor destreza.

(33) Valga como ejemplo esta quintilla sobre la muerte : *«Todo se acaba al morir / en la vida terrenal. / Allí se acaba el sufrir, / allí se encuentra la paz / y allí se empieza a vivir»* (Miguel Carcía *Candiota*) o esta décima de José López Sevilla: *«Yo que me siento muy a gusto / por esa cruz pediré, / que no se lleve al bebé, / más bien se lleve al adulto. / El otro dará el producto / y mundo para explorar, / aquí me pongo a pensar / y le agradezco al anciano, / aquél que nos dio la mano / para poder caminar»* (José López Sevilla)

Demófilo. Revista de cultura tradicional de Andalucía, núm. 33/34 (2000)

UNA PROPUESTA ESTRATÉGICA DE RELACIÓN ENTRE ANFITRIONES Y HUÉSPEDES: EL PATRIMONIO Y EL TURISMO EN UN MARCO DE DESARROLLO REGIONAL

Antonio MIGUEL NOGUÉS
Antropólogo

El artículo presenta un modelo de desarrollo antropológico, denominado ASTRA, como instrumento para armonizar el mapa turístico con el territorio cultural en Andalucía, reduciendo los efectos de los procesos de globalización a los que están sometidos los hechos y elementos culturales. El fenómeno del turismo, que en origen se limitó a comercializar bienes materiales, ha evolucionado hacia la mercantilización de bienes intangibles. La evolución del fenómeno ha convertido la cultura tradicional en patrimonio, y éste ha puesto la imagen de las culturas entre los valores más deseados por el mercado. La comercialización de los intangibles culturales en los especios turísticos es uno de los grandes retos que debe afrontar inmediatamente la gestión sostenible del patrimonio en el marco del desarrollo territorial de Andalucía.

* * *

La tradición es una metáfora de nuestro pasado. A ella nos remitimos para justificar nuestra presencia en el territorio. Un *entonces* que justifica un *ahora* en un *aquí*. La cultura, sus ruinas, sus restos son la sinécdoque de nuestra identidad cultural.

Algunos datos sobre el turismo en Andalucía

Cualquier artículo o comentario sobre turismo en España siempre viene precedido por los datos que avalan la relevancia de la industria turística como la primera fuente de ingresos en España: más de 4 billones de pesetas de ingresos y el 9,8% del mercado laboral, están íntimamente relacionados con el sector.

El turismo es, también, la principal fuente de ingresos Andalucía. Así, en 1998 nos visitaron 18 millones de turistas lo que supuso una producción de 1,3 billones de pesetas. Los dos principales clientes de Andalucía son Reino Unido y Alemania. Así, 1,38 millones de turistas alemanes visitaron Andalucía en 1998 –un 16% más que en 1997– dejando en la región unos ingresos de 225.000 millones de pesetas, según cálculos de la Consejería de Turismo de la Junta de Andalucía. El tiempo medio de permanencia superó los 20 días. El 60% van al litoral andaluz y la Costa del Sol sigue siendo la zona más concurrida. El 40% van a puntos del interior.

La Consejería de Turismo y Deportes de la Junta de Andalucía en su *Informe FITUR 99* estima que el sector en Andalucía atravesará 9 años de crecimiento constante de forma que en el año 2008, se alcanzaría la cifra de 25 millones de visitantes que generaría en torno a los 2,4 billones de pesetas de ingresos. Estas cifras situarían a la región como la primera Comunidad Autónoma española en movimiento y producción turística.

Sin embargo estas cifras, considero que para una perspectiva antropológica, el mejor resumen tanto de la relevancia social y la importancia, económica del turismo para Andalucía, lo recoge el "Decálogo del Turismo en Andalucía" elaborado por la Empresa Pública de Turismo de Andalucía en 1995.

1. *El turismo es riqueza*

   El Turismo (sic) es la nueva industria surgida en la mitad del siglo XX y se ha desarrollado como la fuerza económica de más amplia expansión en los útlimos años. El Turismo mueve millones de personas y billones de dólares. Sobre el Turismo está girando la economía de regiones, zonas e incluso países.

2. *El turismo es una realidad económica en Andalucía*

   Andalucía es una de las zonas turísticamente más desarrolladas del mundo. Tenemos ya una historia turística considerable y unas infraestructuras de primer orden. En 1995, Andalucía cuenta con más plazas hoteleras que Grecia y Turquía juntas. El Turismo es uno de los pilares económicos de Andalucía y sus efectos se dejan sentir en la creación de riqueza, empleo y nuevas empresas. En 1995 recibiremos 12 millones de turistas (7 millones de españoles y 5 millones de extranjeros). Los ingresos por turismo en Andalucía se estiman en 0,6 billones de pesetas.

3. *El turismo crea empleo*

   El turismo está generando empleo en Andalucía. La creación de empresas de servicios en torno al Turismo es constante, estimándose para este año un incremento del 6%. En 1995, el empleo directo más el indirecto, generado por el Turismo representa el 17,8% de la población ocupada.

4. *El turismo se adecúa perfectamente a nuestras condiciones geográficas y culturales*

   Andalucía está especialmente bien dotada de recursos turísticos que hacen que seamos uno de los destinos preferidos y más atractivos del mundo. Nuestra geografía, clima, carácter, cultura, patrimonio artístico y condiciones naturales reúnen un potencial de crecimiento que debemos y tenemos que seguir desarrollando.

5. *El turismo es cultura. El turismo es compartir*

   En las décadas de los 50 y 60 hubo quien afirmó que el Turismo era cosas de países subdesarrollados y de gente servil. La realidad ha sido muy otra. Hoy las cinco

potencias turísticas mundiales son: Estados Unidos, Alemania, Francia, Italia y España. El Turismo, al borde del siglo XXI, se perfila como uno de los elementos claves del intercambio de culturas, conocimientos y experiencias. El Turismo es compartir, es conocer a los demás y que los demás nos conozcan.

6. *El turismo mejora el nivel de los servicios*

El Turismo ha exigido y exige un nivel de servicios e infraestructuras eficaz y competitivo, que ha redundado en beneficio de todos los ciudadanos andaluces. En 1995 contamos con una red de comunicaciones, establecimientos y servicios de primer orden, que han mejorado sensiblemente nuestra calidad de vida y nuestro entorno.

7. *El turismo potencia áreas deprimidas*

Las nuevas tendencias del Turismo y el especial crecimiento del Turismo Rural, aún en sus albores, están permitiendo el resurgir económico de zonas y áreas deprimidas. Gracias a las políticas sectoriales y territoriales de la Administración existen ya numerosas realidades en el ámbito de la potenciación turística de zonas como Cazorla, Las Alpujarras, Serranía de Ronda, etc. Muchos proyectos alentados por las administraciones locales y autonómicas, en colaboración con el sector privado, están en marcha en estos momentos.

8. *El turismo ayuda a cuidar el medio ambiente*

Andalucía, con más de 17% de su superficie declarado espacio protegido, constituye una de las mayores reservas naturales de Occidente. La Agencia de Medio Ambiente de Andalucía (AMA) está realizando ingentes esfuerzos en el mantenimiento, preservación y conservación de este enorme Patrimonio Natural. Las tendencias mundiales hacia lo natural y la ecología, dado la alarmante degradación del planeta, también han llegado al Turismo, que se ha configurado como impulsor del cuidado y la preservación del medio ambiente y los espacios naturales. El Turismo protege el medio ambiente financiando (mantiene estructuras de conservación) y educando al usuario (instándole a la correcta conservación).

9. *El turismo da a conocer la nueva realidad de Andalucía*

Lejos ya de los tópicos, Andalucía se está convirtiendo en una región moderna, dinámica y pujante en lo económico y en lo cultural. Los turistas son los que mejor están percibiendo nuestros cambios y, sobre todo, los que mejor lo están transmitiendo, de forma positiva, en sus lugares de origen.

10. *El turismo impulsa la conservación del patrimonio histórico-artístico*

El Turismo nos ha recordado el rico patrimonio histórico y artístico que hemos heredado y nos obliga, impulsa y conciencia cada día para mejor conservarlo y protegerlo.

Análisis del Plan D.I.A. (Desarrollo Integral del Turismo en Andalucía)

Con esta filosofía, y años antes de la elaboración de este Decálogo, tras el Acuerdo de junio de 1991 entre la Junta de Andalucía y la Confederación de Empresarios de Andalucía (CEA), se comienza a elaborar el Plan D.I.A. Este Plan nace como una propuesta para articular nuevos modelos de desarrollo turístico para Andalucía. El Plan se encamina a la «búsqueda de un modelo de calidad turística que no sólo mantenga nuestra actual posición en el mercado internacional sino que sepa abrir nuevas expectativas». Para ello el instrumento definido como apuesta estratégica es la *cualificación profesional*, es decir, es un Plan dirigido especialmente al sector servicios (1) en tanto que imagen de calidad de Andalucía.

Con este objetivo y estos instrumentos, el Plan se centra especialmente en:

- La calidad del servicio mediante la formación en la empresa y los recursos humanos y en dos términos centrales: profesionalidad y avance tecnológico.
- Aumento de la competitividad de la empresa *de acuerdo* a las nuevas motivaciones y las exigencias de los mercados.
- Ajustar el servicio ofrecido al precio oportuno para la satisfacción de la calidad percibida.
- «Diseño de un producto eficaz a los objetivos de la empresa turística, o lo que debiera ser lo mismo: la satisfacción del turista atraído y, como suma macroeconómica, su aportación al desarrollo regional»

Al mismo tiempo, consciente de las implicaciones globales de un fenómeno como el turismo, el Plan D.I.A. toma muy en cuenta el papel del marco internacional a la hora de analizar los factores que pudieran alterar el flujo turístico: la situación política de otros mercados que ofrezcan un producto similar; las fluctuaciones de las monedas con respecto a las divisas principales; las tendencias demostradas por los tour-operators...

Con base al resumen expuesto el Plan D.I.A. podría parecer como una articulación racional de mercadotecnia del producto "Andalucía" según los patrones ideacionales del turista. Lejos de este reduccionismo mercantilista el Plan aparece, muy al contrario, como un instrumento fundamental para una adecuada y eficaz comercialización del mismo.

Por ello la gran aportación de este Plan es su acercamiento al concepto de *cualificación* (2):

> *«La definición de este proceso de cualificación debe ser evaluado como la diferencia entre las expectativas y la realidad percibida en el consumo de servicios turísticos en nuestra región, por parte de los visitantes. Es decir, el concepto de cualificación no implica la remisión a baremos objetivables monetariamente, sino que adopta la definición de calidad en los servicios como aquella resultante de la prestación de un nivel superior al esperado por el consumidor» (Plan DIA, 1993)*

Huyendo de posturas cuantitativistas, el Plan afirma más adelante:

«El reto estriba no tanto en volcar los esfuerzos en la atracción sostenida de conseguir un mayor número de turistas sino en cualificar el producto turístico andaluz, y simultáneamente vender dicho producto a la demanda con esas expectativas de cualificación» (Plan DIA, 1993)

Demostrando una principal preocupación por la satisfacción del visitante:

«Andalucía sólo podrá vertebrar un sector turístico moderno y eficiente, no ya desde la única estrategia de la presión a la baja sobre los precios, sino desde políticas sobre el producto y la comercialización diferenciada, cualificada y donde el cliente demuestre un grado de satisfacción más allá de la mera comparación de precios diferenciales» (Plan DIA, 1993)

No obstante esta marcada intención por la calidad y la consecución de unos mínimos en esta línea, el Plan no entra –pues no se presenta como tal entre los objetivos inicialmente propuestos– a definir cuáles son las características del producto a comercializar. Ni explora ni indaga en los contenidos diferenciadores del producto. Y es ahí donde, entendemos, radica su principal carencia. Desde un punto de vista puramente técnico, no nos parece muy oportuno establecer los cauces de comercialización sin, previamente, haber caracterizado el producto que se quiere comercializar.

Si bien este Plan explicita su intención de apostar y fomentar los recursos endógenos, entendemos que esta apreciación es más un recurso estilístico, para legitimar un discurso en el marco de la filosofía imperante sobre desarrollo sostenible, que una verdadera declaración de intenciones y actuaciones concretas. Leyendo el Plan da la impresión que el producto es *la calidad en el servicio turístico* independientemente de la localización geográfica, del sustrato social y cultural, del entorno patrimonial y de la diversidad paisajística donde fuere a aplicarse el modelo de excelencia.

Fundamentalmente este Plan se centra en la dinamización del sector acorde con los modelos, gustos y motivaciones detectados entre los turistas. En este sentido, analizando y deconstruyendo el discurso utilizado en la redacción del Plan, observamos que existe una cierta tendencia al reduccionismo. Un reduccionismo que, como metonimia del producto "Andalucía", entiende la *calidad en el servicio directo al turista* como eje central de la satisfacción del visitante. Esto, con ser cierto en gran parte, no es completo al menos desde un punto de vista antropológico.

El visitante/turista es un consumidor. También. El visitante/turista es, básicamente, un consumidor. Cierto. Pero para mercadear con un producto tan delicado como el Patrimonio Cultural Andaluz el turista debe ser entendido como alguien que, recien salido de su medio social y cultural, pueda combinarse e integrarse en otro distinto. En este sentido, no conceptualizamos al turismo que disfruta y vivencia el Patrimonio Cultural Andaluz como dentro de un proceso de fines enculturadores sino socializadores.

Y el motivo de esto último es claro. El servicio directo se consume. El patrimonio, por el contrario, se vivencia. La dualidad está en optar por la satisfacción centrada en la relación de servicio o por la satisfacción entendida como «restauración psíquica», por utilizar el término de Aguirre (1988). Dos principios complementarios que, sin embargo, necesitan coordinación. En absoluto debe ser concebible un producto turístico atractivo sin una calidad en el servicio como «*resultante de la prestación de un nivel superior al esperado por el consumidor*».

Pero, por otro lado, tampoco consideramos aceptable que Andalucía se convierta en un producto turístico que no responda a la realidad cultural de Andalucía. Nos tememos que, de lo contrario, la desestructuración a que nos veríamos sometidos –algunas zonas costeras así lo testimonian– alteraría los patrones fundamentales de la identidad andaluza y el camino hacia la anomia estaría trazado.

Si por un lado el Plan D.I.A. se centra especialmente en satisfacer los requerimientos de los turistas, la explotación sostenible –respetuosa con el legado cultural y la identidad andaluza– del Patrimonio Cultural nos lleva por otros derroteros.

Si el Plan D.I.A. se preocupa por lo agentes exógenos (satisfacción del turista), nuestra propuesta se preocupa por las repercusiones que este tipo de filosofía en futuras aplicaciones pueda tener sobre los recursos endógenos patrimoniales, esto es, sobre la cultura andaluza.

Se podría admitir a discusión que el modelo propuesto en el Plan pueda ser, económicamente, el más viable y rentable. Sin embargo, no es, bajo nuestro punto de vista, el que mejor puede asegurar la continuidad cultural de nuestro pueblo. Entendemos que reducir el todo a la parte (el *producto* a *las formas de presentarlo para consumo directo*, el "servicio") no beneficia un planteamiento que quisiera abrir nuevas líneas de maduración ni que ahondara en el desarrollo y explotación sostenible de los recursos endógenos de Andalucía, entre los que destacamos, los patrimoniales.

El Plan D.I.A. es, al menos desde un punto de vista socio-cultural, antropológico, un plan exógeno. Y en tanto que exógeno, es un modelo que difiere totalmente del que entiende al Patrimonio Cultural Andaluz–símbolo y razón de ser de nuestra tierra–como recurso endógeno de primer orden, y que propondremos oportunamente más adelante.

Plan General de Bienes Culturales de Andalucía 1996-2000

> *«El Plan General de Bienes Culturales es un instrumento para racionalizar y perfeccionar la actuación de la administración cultural de la Comunidad Autónoma de Andalucía en el campo del patrimonio histórico» (P.G.B.C., 1997:7)*

El planteamiento y planificación del programa se fundamenta en una realidad indiscutible para los preocupados por el patrimonio:

> *«la necesidad de perfilar un planteamiento abierto, flexible, respetuoso con el pasado, que sea al mismo tiempo capaz de generar una rentabilidad social, económica y cultural del patrimonio, tanto para los andaluces como para otros posibles usuarios» (P.G.B.C., 1997:8)*

Aunque tenuemente, ya se apunta la figura del turismo como uno de los posibles agentes dinamizadores de la realidad socio-económica de Andalucía y la preservación del patrimonio.

> *«Racionalizar es una finalidad principal en cualquier plan. Este concepto debe ser entendido como el establecimiento de un orden que permita obtener el máximo beneficio de un determinado esfuerzo y que, además, dicho orden se establezca inspirado en los principios de equilibrio, justicia y realismo. Aplicar la razón no es un cometido fácil cuando se trata de administrar bienes de carácter cultural, muchos de ellos cargados de una honda significación simbólica. El término racionalizar aplicado al patrimonio histórico supone compatibilizar el respeto a los valores que le son inherentes con su capacidad para generar desarrollo, de manera que siempre se garantice su conservación, acrecentamiento y transmisión a las generaciones venideras» (P.G.B.C., 1997:8)*

El principio de racionalidad está aplicado en este punto de forma notoriamente diferente al visto en el apartado anterior. Del mismo modo, el sentido de globalidad que debe presidir cualquier actuación que relacione el patrimonio y el turismo, en tanto que motor de desarrollo y preservación de aquél es patente cuando se afirma que:

> *«El patrimonio histórico no se presenta en el territorio como una serie de elementos desarticulados, ajenos al entorno socioeconómico que los rodea...» (P.G.B.C., 1997:9)*

La declaración base que sirve de conclusión teórica del PGBC establece:

> *«El patrimonio, considerado desde una perspectiva general, es el conjunto de elementos naturales o culturales, materiales o inmateriales, heredados del pasado o creados en el presente, en donde un determinado grupo de individuos reconocen sus señas de identidad (...) El patrimonio no es sólo un conjunto de bienes valiosos que deben ser preservados, sino también una forma de entender la cultura que tiene que ver con una determinada actitud social, una mentalidad colectiva que otorga un respeto especial a determinados objetos o manifestaciones» (P.G.B.C., 1997:9)*

No obstante, pese a la importancia de esta valiosa aportación, el PGBC no la desarrolla *in extenso*. Ésta, con ser evidente, ofrece implicaciones muy ricas y valiosas sobre el principio de integración en el territorio del todo del patrimonio. En este principio, vertebrado en torno a lo que nos gusta llamar el modelo de *a*daptación de los *s*aberes *tra*dicionales (modelo *ASTRA*), se basa la propuesta que realizamos en esta aportación.

De la relación entre turismo y patrimonio: el desarrollo territorial y el proceso turístico

Para entender nuestro cómo, es decir, para entender la propuesta que realizamos desde estas líneas, es necesario exponer los dos pilares sobre los que ésta se asienta: Primero, la cultura tradicional y el fenómeno turístico y, segundo, la relación que se establece entre ambos a través del patrimonio.

El desarrollo territorial, los recursos endógenos y el patrimonio

Aunque para comprender la relación entre estos elementos en sus justos términos habría que ahondar en la evolución del sistema económico mundial, es importante señalar al menos los cinco aspectos principales de esta evolución.

Primeramente es oportuno señalar el *progresivo aumento del papel* que los *bienes intangibles* juegan en las esferas económicas en detrimento del capital fijo. Desde la revalorización del medio-ambiente (incluído como coste en un buen número de cuentas de resultados empresariales) hasta la reconsideración del capital humano (recursos humanos) como factor clave en la evolución de una empresa, han conformado el desarrollo sostenible como la nueva filosofía rectora de la actividad económica en el proceso global en el que estamos inmersos.

En segundo lugar, la relevancia que ha tomado en el discurso oficial *la idea del desarrollo sostenible* mediante la gestión responsable de los recursos endógenos. Básicamente, el *concepto de desarrollo sostenible* se sustenta en disminuir la presión sobre los recursos naturales para que éstos permitan una explotación prolongada de los mismos.

> *«En esencia, el desarrollo sostenible es un proceso de cambio en el que la explotación de recursos, la dirección de las inversiones, la orientación del desarrollo tecnológico, y el cambio institucional están en armonía y enfatizan tanto los potenciales actuales como futuros para satisfacer las necesidades y aspiraciones humanas» (Our Common Future, 1997:43)*

En tercer lugar, y relacionado con lo anterior, la íntima *unión* que existe *entre* el concepto de *desarrollo sostenible* y el de *medio ambiente;* fundamentalmente porque, reconozcámoslo, aquél nació a partir de una preocupación puramente economicista sobre la explotación incontrolada del entorno y el peligro inminente de desaparición no del entorno sino de las materias que permiten que el sistema funcione (3).

En cuarto lugar, la *preponderancia de los recursos endógenos* frente a la atracción de inversiones que caracterizó el modelo desarrollista de décadas anteriores. Según la teoría actual, el desarrollo territorial pasa por el reconocimiento del valor que tienen los recursos endógenos. Es la *actualización* de la famosa frase del DOMUND. Si aquélla enfatizaba la formación, la cualificación profesional, al decir: «no le des pescado, dale

una caña y enséñale a pescar», la economía global de hoy añade: «... en *su* propio río»; es decir, subraya el peso específico de un desarrollo sostenible que posibilite un efecto multiplicador en un territorio determinado. En otras palabras, «enséñale a pescar para que (a) pesque *en su* tierra, (b) cree una empresa de pesca, (c) enseñe a otros a pescar y (d) nos deje tranquilos al resto...». Amén de las valoraciones ideológicas de este pequeño añadido, la teoría subraya por un lado el valor de los recursos locales frente al paternalismo de las instituciones, y por otro, el valor del territorio como elemento unificador de los esfuerzos.

Y quinto, el *desarrollo territorial,* sea administrativamente local o regional, en tanto que *concepto de actuación política y social,* queda pergeñado y legitimado como discurso hegemónico. Pero el aparente localismo que podría desprenderse de lo anterior es una pura y simple falacia de la razón. La combinación de recursos endógenos y territorio no da como resultado un municipalismo/regionalismo/nacionalismo acervado, más bien todo lo contrario. La noción de territorio empleada hoy en día dista mucho de restringirse a áreas culturales o de circunscribirse a patéticas e inoperativas delimitaciones administrativas. La noción de territorio hace referencia a espacios de *compatibilidad económica*. Es decir, a espacios geo-políticos en los que es, no solo posible, sino inevitable, la interconexión de las acciones.

La combinación de estos cinco aspectos de la evolución reciente del sistema económico mundial, se ha ido ampliando a todas las formas de capital que el sistema había mantenido oculto y, me cuestiono, ¿sin explotar?: el capital humano, el marco físico-natural, los bienes de capital financiero y, en nuestro caso, el capital cultural. Porque lejos de pertenecer a otra esfera económica, la cultura tradicional no es ajena a estas nuevas corrientes que encumbran al desarrollo sostenible como la *mejor* solución para un crecimiento social y económico armónico.

De hecho, este principio de desarrollo, sintetizado en la máxima «piensa en lo global, actúa en lo local» (*think globally, act locally*), otorga carta e identidad a la cultura tradicional como un bien capital de primordial importancia –es decir, como patrimonio– no solo para disminuir la presión sobre los recursos naturales (el principal recurso económico) sino también para evitar el despoblamiento de zonas económicamente menos favorecidas (*less-developed areas*) sirviendo «*como instrumento fundamental para la redistribución social de la riqueza y para el equilibrio territorial*» (P.G.B.C., 1997:21)

Y esta característica encaja perfectamente con el tratamiento, correcto, que el patrimonio recibe desde el P.G.B.C.:

> *«El patrimonio de los andaluces no es una mera suma de partes de lo que poseen, sea a título personal o colectivo; más bien, debe ser entendido como un conjunto de bienes interrelacionados entre sí, pero también con el resto del contexto socio-económico en el que aparecen» (P.G.B.C., 1997:21)*

No es gratuito, pues, que el PGBC acabe su introducción añadiendo que

«en este sentido, el patrimonio cultural de Andalucía se convierte en elemento esencial de su proceso de desarrollo, al aportar nuevas potencialidades alternativas con la que contar en los diversos ámbitos territoriales que conforman la región» (P.G.B.C., 1997:25)

Pero no podemos olvidar, pese a la corrección del planteamiento que esta exposición de contenidos y estructura programática es tan solo el *cómo* ético. Tras reiterar el *qué*, es decir, tras acentuar y subrayar que «*toda política de desarrollo que ignore las potencialidades del patrimonio será una política parcial, incompleta y, por tanto, incorrecta*» (P.G.B.C: , 1997:22), el Plan General no desarrolla el *cómo* se ha de llevar a cabo ese desarrollo sostenible de las potencialidades económicas de la cultura tradicional; es decir, cómo convertir esa cultura tradicional en un bien comercializable, convertirla en

«El patrimonio cultural de una sociedad lo constituye el conjunto de bienes materiales, ideacionales y simbólicos que se transmite de una a otra generación e identifican a los individuos que la componen en relacion con los de otras realidad sociales» (BOJA, 25 sept. 1993)

Queda claro pues que desde nuestra perspectiva, el patrimonio es, además de lo expuesto y sobre todo, un *constructo ideológico*, un *producto* surgido de la relación entre huéspedes y anfitriones, generado por la mediación simbólica que la progresiva *conversión del lugar en escenario turístico* ha provocado en el colectivo imaginario de los que comparten un mismo espacio negociado en un entorno turístico determinado *(Nogués, 1996a:25-26 y 1996b:18-21)*.

El proceso turístico colabora en la conversión de la cultura tradicional en patrimonio

El fenómeno turístico, industria turística o turismo, en tanto que otra manera de comercializar los intangibles culturales, no es sino una estrategia más que, dentro de la filosofía del desarrollo sostenible, pretende asegurar un bienestar social, económico y cultural a los ciudadanos. Dicho de otra forma, la apuesta por el desarrollo de una industria turística de calidad, por el turismo de calidad, es uno de los métodos políticamente elegidos por el sistema para reducir las tasas de desempleo.

Visto desde esta perspectiva el turismo se podría considerar, por tanto, como una de las *formas de expresión* del sistema capitalista preferenciadas actualmente para, aprovechando los recursos endógenos de un territorio, moderar el desempleo, ofrecer una alternativa a la crisis industrial, amortiguar los efectos del despoblamiento rural y, en definitiva, asegurar la continuidad del sistema (4).

Pero precisamente por esto, por lo anterior y, lo subrayo, *afortunadamente para la cultura tradicional,* para su conservación y disfrute, el turismo existe no como una forma de expresión del sistema imperante, sino como una realidad palpable y tangible que beneficia muy directamente al territorio. Porque afortunadamente para el territorio,

el turismo se basa en la alterotropía de los espacios y, afortunadamente para la cultura tradicional, el turismo colabora en su conversión en patrimonio.

Si afirmamos esto es porque, ciertamente, entendemos que las potencialidades económicas de la cultura son su única salvaguarda y que, esta potencialidad, pasa, hoy por hoy, por su conversión en patrimonio y su posterior mercantilización turística. De no tener otro interés más allá de la mera contemplación y/o estudio, la cultura tradicional encontraría pocos argumentos que satisfacieran la lógica del sistema en pos de la rentabilidad para asegurar su conservación (5).

Es decir, la cultura tradicional tal como la entendemos actualmente perdurará –esta es nuestra premisa de trabajo– en tanto que se convierta en un recurso endógeno a explotar, es decir, perdurará solo en tanto que patrimonio. La tradición, el *pasado*, solo conviene en tanto que metáfora comercializable de nuestro pasado.

Existen varios tipos de turismo o, mejor dicho, de turistas individuales agrupados por motivaciones y, cuya motivación principal, difiere de un grupo a otro. El tipo de turismo que, por definición, se encuentra más interesado en el patrimonio cultural es el grupo de turistas conceptualizado como *turismo cultural*. Sin embargo esta denominación no es, muy al contrario, excluyente del interés que el conocimiento y disfrute del patrimonio pueda despertar en otros tipos de turismo.

La *vivencia* de una manifestación cultural (folklórica, monumental, religiosa...), el disfrute de su significado histórico, no es exclusivo del *turismo cultural* pues, en definitiva, la alterotropía es la premisa que define al visitante o turista como tal y, como hemos acordado, el patrimonio no es un conjunto aislado de elementos sino un conjunto de bienes interrelacionados con el contexto socio-económico en el que aparece. Es decir, que independientemente del grupo motivacional en el que incluyamos al turista, éste, vivenciará el patrimonio –total o parte– allá donde fuere. Paralelamente recordemos que esta *vivencia* del patrimonio tiene una peculiaridad fundamental, se caracteriza por necesitar del original. De ahí la necesidad de experienciar *in situ*, de ahí la necesidad de estar en el sitio, de ahí la necesidad del viaje turístico... de hacer turismo (6).

A partir de aquí surje un problema antropológico. Una cuestión que desde el punto de vista antropológico es fundamental para el diseño de una gestión responsable del patrimonio –ahora sí– cultural de Andalucía.

La conversión de la *manifestación cultural* en *bien de mercado*, creemos que no se está haciendo con referencia al mundo simbólico de los anfitriones sino, fundamentalmente, con referencia a los valores codificados inconscientemente por los huéspedes en las encuestas, el número de pernoctaciones, las visitas concertadas, las peticiones de información en las oficinas de turismo etc. (7).

Aunque la repercusiones de esta conversión han sido analizadas en mayor profundidad en otras publicaciones, considero oportuno citar *in extenso* un ejemplo ilustrativo de este proceso

«Los toros junto al flamenco fueron los mitos e idealizaciones principales sobre los que se sustentó el desarrollo turístico de España durante la década de los 60 y buena parte de los 70. El indudable atractivo estético de dichas imágenes turísticas quedó acentuado por el aparato propagandístico del régimen de Franco que vio en ellas una sólida base para asentar la fuente de ingresos que permitía corregir el desequilibrio de la balanza de pagos: el turismo internacional. Tanto arraigo tuvo la imagen de Andalucía en el resto del Estado español, en el resto de las culturas del Estado, que no fue extraña la aparición de un folklorismo de corte andaluz en las más variadas expresiones culturales.

Sin ánimo de retrotraernos al análisis de las imágenes legadas por los viajeros románticos del XIX, pues quizás sea ese el inicio de lo que he dado en llamar la andalucización de España, son muchos y diversos los casos que podemos encontrar.

Un buen ejemplo es quizás la película «Bienvenido Mr. Marshall» (1952). En ésta y bajo la apariencia de un alegre folklorismo que responde a la perfección a lo que MacCannell denomina «autenticidad escenificada» (1989:91-105) se nos muestra un realismo crudo y despiadado. Como si de escenas surrealistas se tratase se nos muestra en toda su irónica crudeza la hegemónica presencia de la cultura andaluza en la imagen que se comercializaba de España. En Villar del Río, un pequeño pueblo del centro de la Península, sus habitantes se disfrazan de andaluces para recibir la ayuda norteamericana que Mr. Marshall trajo a la Europa de la post-guerra. Fiel a la historia, el tren del progreso pasó de largo, y los habitantes del pueblo castellano ataviados de un folklorismo andaluz fuertemente comercializado por la propaganda del régimen, retornan a su vida cotidiana.

*Utilizando a MacCannell bien podríamos decir que Andalucía fue tratada como ese escenario (*frontstage*) que mantenía al resto de las culturas del Estado en la trastienda (*backstage*), alejadas de la insidiosa mirada del turista.*

Pero tras la muerte de Franco, hubo un resurgir de las variadas culturas nacionales, una revitalización de las culturas de los distintos lugares. Paradójicamente, este renacimiento cultural también afectó a la imagen que Andalucía tenía de si misma. El estereotipo (toreros, bailaores, cantaores...) fue rechazado incluso en aquellos lugares en los que había nacido como algo kitsch. *Sin embargo, el significado del mismo había sido interiorizado a través de la institucionalización de las imágenes mediadas por el espacio turístico.*

Este proceso de conversión del lugar en escenario turístico *tuvo su más clara y reciente manifestación durante la negociación del significado de la figura del Toro. Como hemos visto, y aunque muchas cosas se han dicho y escrito en los medios de comunicación, los argumentos esbozados por aquellos a favor y aquellos en contra pueden resumirse basicamente en dos:*

(1) El Toro debe desaparecer de las carreteras porque ya es hora de erradicar las imágenes falsas de una España culturalmente homogénea.

(2) El Toro debe permanecer no solo porque es una obra de arte sino también porque es un símbolo de una identidad cultural española.

Mas, esta es mi hipótesis de trabajo, ambos argumentos nacen de una misma base debido a que esa imagen folklórica y andalucizante de España había cuajado en el conjunto cultural del país como consecuencia del turismo». (Nogués, 1996a:27-28)

Aunque de forma menos directa, la propia Comisión lo señala muy claramente en su Libro Verde sobre Turismo

«A la vez, la oferta turística supera con mucho a la producción turística porque comprende la utilización de recursos—naturales, culturales, artísticos—a menudo únicos y ligados a un lugar preciso, que tienen el carácter de bienes públicos. Ello permite conferir al Estado el papel de garante del equilibrio óptimo entre desarrollo y salvaguarda de los recursos para las generaciones futuras y entre la eficiencia y la equidad»(1995:29)

El riesgo, la cuestión a resolver desde la antropología es precisamente ésta, evitar que el sentido y significado de la cultura tradicional andaluza, una vez gestionada como patrimonio cultural, se perciba y aprehenda a través del imaginario colectivo generado por la mediación del espacio turístico para los huéspedes; es decir, que sea garante de la equidad entre desarrollo (mercantilización) y salvaguarda (conservación) del patrimonio.

Una estrategia de antropología aplicada al turismo: el modelo ASTRA

Definir cuál es el objeto formal de la antropología no es tarea fácil. La amplitud de miras y las intenciones de explicar y comprender los fenómenos relacionados con el hombre en sociedad hace que la disciplina antropológica se arroge la capacidad teórica y metodológica de acometer una gran diversidad de indagaciones.

En este sentido, y con claras referencias al problema esbozado, ya venimos apuntando desde hace algunos años que la antropología no podía permanecer alejada de las implicaciones sociales y culturales del fenómeno turístico (8). Y más concretamente escribimos:

«La antropología debe estudiar la mercantilización del valor de uso de los espacios para las poblaciones autóctonas y su conversión en valor de cambio para su consumo turístico. En este proceso de racionalización económica podemos encontrarnos, por un lado, con una lucha cultural entre poblaciones por un capital simbólico concreto y, por otro, con una transformación del patrimonio etnográfico en puro y simple capital de mercado.» (Nogués, 1995:67)

En este punto es donde incide nuestra propuesta de actuación estratégica. El fundamento teórico, amén de lo expuesto en las páginas anteriores se complementa con la idea de *convertir la información en conocimiento* mediante la *a*daptación de los *s*aberes *tra*dicionales: el modelo *ASTRA* como instrumento para un desarrollo territorial sostenible del patrimonio antropológico en Andalucía mediante el fomento responsable de la industria turística y el turismo.

Por un lado, esta concepción del patrimonio presupone una cultura propia, genuina –aunque no exclusiva– e identificable, que parte de la unidad, pero reconoce la diversidad y apuesta por las relaciones con otras culturas. Es una concepción que tiene en cuenta la trayectoria histórica y el marco geográfico donde se desarrolla. (Rodríguez Becerra, 1997: 54)

Por su parte, el fenómeno turístico, como hemos visto, nos interesa en tanto que genera empleo y dinamiza el tejido socio-empresarial de la zona receptora. Esta es la premisa que justifica la prioridad que todas las administraciones otorgan al turismo.

El modelo de *a*daptación de los *s*aberes *tra*dicionales propuesto se fundamenta en la combinación de ambos. Utilizando la filosofía de la denominada *S*ociedad de la *I*nformación, *el modelo ASTRA diseña una serie de medidas y acciones que (a) convirtiendo la información en conocimiento y (b) vertebrando los caminos de las culturas, (c) gestiona el potencial cultural de nuestra tierra conforme a los intereses de Andalucía y sus gentes en un marco turísticamente sostenible y desde una perspectiva socio-antropológica.*

El *objetivo final* es armonizar el mapa turístico con el territorio cultural reduciendo los efectos perniciosos de los procesos de globalización sobre la identidad andaluza. Esta armonización, más que acrecentar el particularismo histórico de Andalucía, perfilará su identidad como un contínuo proceso de cambio y de sociedad abierta, de mestizaje, donde cada comunidad pueda realizarse culturalmente.

Justificación

El modelo *ASTRA* se fundamenta en el concepto de *desarrollo territorial sostenible* y, como tal, su definición solo incluye modificaciones de corte más antropológico:

> *Conjunto de estrategias o acciones que, respetuosas con el* entorno social, cultural *y físico en el que se enmarcan y sobre el que actúan, tienen como objetivo el fomento y la dinamización socio-económica de un territorio, satisfaciendo la necesidades del presente sin hipotecar las posibilidades de satisfacer las necesidades de las generaciones futuras.*

Partiendo de esa premisa, el diseño de estas acciones nace de nuestra la experiencia en el campo del *desarrollo territorial a nivel local y comarcal* combinado con los principios de la *antropología aplicada* en el análisis del fenómeno turístico. La co-

nexión entre antropología aplicada y el fenómeno del turismo es necesaria en tanto que ambos desarrollan unas actividades que, partiendo de lo material y lo concreto, hacen uso del patrimonio en su conjunto. Por esta razón, la propuesta que presentamos, partiendo del trabajo de valores culturales intangibles, gestiona el patrimonio como si de un bien económico se tratara y actúa sobre el territorio.

El fenómeno del turismo, que en origen se limitaba a comercializar bienes tangibles (playa, museos, monumentos); ha evolucionado hacia la *mercantilización de bienes intangibles.* La evolución del fenómeno ha convertido la cultura tradicional en patrimonio y, con éste, ha puesto la imagen de las culturas entre los valores más deseados por el mercado. Entendemos que la comercialización de los intangibles culturales en los espacios turísticos es uno de los grandes retos que una gestión sostenible del patrimonio debe afrontar inmediatamente.

Según los estudios de caso realizados desde distintas disciplinas, opinamos que el proceso de mercantilización de la cultura tendrá efectos muy negativos en la construcción y dinámica del patrimonio antropológico de Andalucía y los andaluces. Frente a esta perspectiva, convertimos la información en conocimiento, aprovechamos las sinergias económicas que pueden surgir del proceso y proponemos una estrategia que revierta directamente en el territorio, disminuyendo el impacto de la mercantilización cultural.

Objetivos

Los objetivos de la estrategia propuesta son:

- Mantener la dinámica de la cultura andaluza evitando su fosilización y *cosificación* al tiempo que se reivindican los valores culturales generales y particulares.
- Revitalizar el mercado turístico de Andalucía con acciones respetuosas con el *milieu cultural* de los andaluces, ofreciendo un producto de calidad cultural de inagotable riqueza, no estacional y dinámico.
- Explorar el *efecto multiplicador* y la sinergia del patrimonio antropológico en el territorio.
- Desarrollar una imagen de Andalucía alejada de los estereotipos y de los productos de mercadotecnia que tan negativamente influyen en la imagen que los andaluces tenemos de nosotros y en la que tienen los que nos visitan.
- Reducir la *folklorización* de nuestra cultura en los espacios turísticos acortando la distancia entre imagen publicitaria y realidad cultural de Andalucía.
- Extraer beneficios económicos sostenibles que reviertan directamente en el territorio, permitiendo una dinamización del mercado de trabajo en aquellos sectores económicos y de población más afectados: jóvenes sin formación, mujeres y mayores de cuarenta.

- Explotar las condiciones antropológicas de Andalucía para desarrollar adecuadamente unos *nuevos yacimientos de empleo* acordes con nuestra idiosincracia, compaginando la llegada de modelos de desarrollo ajenos a nuestro territorio con nuestra particularidad cultural.
- Evitar el despoblamiento de las zonas menos favorecidas de nuestra región y, con éste, la pérdida de una gran parte de nuestra herencia patrimonial.
- Vertebrar el territorio sobre unas bases coherentes con nuestra cultura mediante el fomento de los *caminos de las culturas* existentes en el patrimonio colectivo de los andaluces.
- Incorporar los valores patrimoniales (impacto cultural) en los análisis de viabilidad de los proyectos económicos y/o de creación de empleo.

Medidas específicas

Aplicando a la gestión del patrimonio, desde una perspectiva antropológica, los principios que rigen los *Nuevos Yacimientos de Empleo* (Libro Blanco, 1994: 20-21), estamos convencidos que se pueden diseñar acciones concretas y cuantificables que reviertan en beneficio de Andalucía.

El modelo es, igualmente, consecuente con el *principio de subsidiariedad* (9)de la Comisión y, en modo alguno, pretende imponer acciones que no sean compartidas por las administraciones encargadas de su puesta en práctica. La experiencia nos dice que cualquier iniciativa que no implique a las partes interesadas, y utilize un enfoque de abajo-arriba, está destinada al fracaso.

- Designación de un *grupo de trabajo* de especialistas en desarrollo local y ordenación del territorio con formación científico social que desarrolle una ponencia específica sobre el modelo propuesto.
- Incorporación en algunos ciclos formativos (incluyendo cursos de formación profesional ocupacional, escuelas taller y casas de oficios) de *módulos específicos sobre el patrimonio antropológico* (no histórico-artístico) como recurso endógeno y su potencialidad como yacimiento de empleo de efecto multiplicador.
- Preparación de una línea de subvención dentro del nuevo *Marco Comunitario de Apoyo* de los Objetivos 1 para los *proyectos pilotos* que verifiquen la viabilidad de este modelo.
- Fomento de la *contratación de agentes locales* de desarrollo con formación específica en ciencias sociales para la puesta en marcha de estos proyectos pilotos.

Acciones concretas

- Realización de *seminarios y cursos de formación sobre el patrimonio como recurso endógeno* que coadyuve a la generación de empleo y dinamice antropológicamente un territorio, dirigido a los sectores relacionados con el turismo como desarrollo.
- Elaboración de un *catálogo antropológico* (no una guía turística) que recoja los recursos culturales susceptibles de ser gestionados en el marco de un espacio turístico.
- Análisis de los potenciales *caminos de las culturas* (no rutas turísticas) que existan en nuestro territorio y que lo vertebren desde una perspectiva antropológica.
- *Estudios de viabilidad* económica (coste-beneficio) y antropológica (impacto cultural) de estos *caminos de las culturas*.

Notas

(1) «La mejora de la rentabilidad social, económica y medioambiental del sector turístico andaluz a partir de la calidad de sus servicios y de su óptima promoción y comercialización» (Plan DIA, 1993).

(2) En algunos ámbitos empresariales se le denomina *excelencia*.

(3) Es paradójico resaltar que hasta ahora no se haya oído ni una sola voz que cuestione la posible explotación incontrolada de la cultura tradicional tras su conversión en patrimonio cultural.

(4) Forma de expresión que se manifiesta en la actualidad bajo la denominación de *turismo de calidad* y que se materializa en los variados tipos de turismos englobados en las "nuevas tendencias del turismo actual": turismo cultural, rural, ecoturismo, urbano, de aventura etc.

(5) En este sentido valga como hecho etnográfico comparado y contrastado en multitud de foros, la proliferación de esos pretenciosos "expertos en patrimonio". Estos elementos, amparados e imbuidos por una inocente e infantil reivindicación por acaparar términos, acotar espacios y descubrir mediterráneos, no son sino un producto directo de esta misma lógica sistema capitalista que, a buen seguro, denostan en sus discursos.

(6) En este punto evitamos entrar en un análisis sobre la *autenticidad* de la experiencia turística o, como apunta Feifer (Urry, 1990: 100-101), sobre el "turista posmoderno" que es consciente de que no existe una experiencia auténtica sino una serie de textos ordenados con los cuales se puede jugar. Autores como Dean MacCannell "The Tourist", Humberto Eco "Travel into Hyperreality", Jean

Baudrillard "El sistema de los objetos" o Pierre Clastres "La atracción del crucero" han tratado en mayor o menor profundidad esta cuestión.

(7) No obedece a otra razón la constante y creciente preocupación por el estudio de las motivaciones, *qué se busca* para *qué ofrecer*.

(8) No en vano se nos llegó a acusar tan pronto como en 1993, y en un alarde de visión de futuro que honra tanto al autor como al jefe de redacción, de realizar con nuestras investigaciones "un controvertido alegato a favor de una supuesta Antropología del Turismo" (*Boletín de Asana,* nº 4, 1993: 7). Afortunadamente, hoy, ningún plan de estudio de antropología deja de incluir en sus programaciones una "antropología del turismo". Quizás tuviésemos algo que ver cuando en enero de 1995 ya coordinamos un curso de extensión universitaria sobre este tema. Nos encanta que los planes salgan bien. Gracias.

(9) La Comunidad actuará dentro de los límites de las competencias que le atribuye el presente Tratado y de los objetivos que éste le asigna. En los ámbitos que no sean de su competencia exclusiva, la Comunidad intervendrá conforme al principio de subsidiariedad, sólo en la medida en que los objetivos de la acción pretendida no puedan ser alcanzados de manera suficiente por los Estados miembros y, por consiguiente, puedan lograrse mejor, debido a la dimensión o a los efectos de la acción contemplada, a nivel comunitario. Ninguna acción de la Comunidad excederá de lo necesario para alcanzar los objetivos del presente Tratado.» Artº 3B del Tratado de la Unión.

Bibliografía

Aguirre Baztán, B.: "El turismo como restauración psíquica". En *Anthropológica.* 4: 15-28, 1988.

Libro Blanco. Crecimiento, Competitividad, Empleo. Retos y Pistas para entrar en el siglo XXI. Comisión Europea, Oficina de Publicaciones Oficiales de las Comunidades Europeas, 1994

Libro Verde de la Comisión. El papel de la Unión Europea en materia de turismo. COM(95) 97 final.

Nogués Pedregal, A.M.: "Antropología y Turismo Rural: una contingencia necesaria". En *Gazeta de Antropología.* 11: 66-70. Granada, 1995.

—— "El concepto de espacio turístico y la andalucización folklórica de España". En *Dos Algarves.* 1:24-29. Revista da ESGHT/Univ. do Algarve. Faro, 1996.

—— "The Tourist Space as a Meaningful Setting". En *Vrijeitjd Studies.* 14:18-27. Amsterdam, 1996.

Plan de Desarrollo Integral del Turismo en Andalucía: Objetivos y Estrategias, Programas y Actuaciones. Dirección General de Turismo, Consejería de Economía y Hacienda, 1993. Sin paginar.

Plan General de Bienes Culturales de Andalucía 1996-2000. Documento de Avance, Enero 1997. Consejería de Cultura. Sevilla

Our Common Future. World Comission on Environment and Development, United Nations, 1987

Rodríguez Becerra, S.: "Patrimonio cultural, patrimonio antropológico y museos de antropología". En (Maldonado, Nogués et al.) *Manual Patrivit,* pp. 45-67, 1997.

Urry, J.: *The Tourist Gaze.* Sage Publications, Londres, 1990.

Demófilo. Revista de cultura tradicional de Andalucía, núm. 33/34 (2000)

EL FOLKLORE COMO EMPRESA EUROPEA Y PROYECTO NACIONAL EN EL SIGLO XIX: CUARENTA Y OCHO CARTAS INÉDITAS DE ANTONIO MACHADO Y ÁLVAREZ A GIUSEPPE PITRÈ (MÁS UN ARTÍCULO DESCONOCIDO DE *DEMÓFILO*)

Enrique BALTANÁS
Universidad de Sevilla y Fundación Machado

La figura de Antonio Machado y Álvarez, Demófilo, *si bien no completamente desatendida, no ha sido estudiada y valorada satisfactoriamente hasta la fecha en lo que se refiere a su aportación a la literatura y, en general, a la cultura española de los siglos XIX y XX. Habitualmente, se le suele despachar con el remoquete de "el padre de los Machado" o, cuando más, se le señala como el "introductor del Folklore" en España, sin mayores precisiones ni abundamientos acerca de qué entendía Machado por Folklore, o se insiste en su temprano interés por los cantes flamencos, de los que sin duda fue el primer estudioso (de hecho, sus* Cantes flamencos *es la única obra suya que ha visto reiteradas ediciones en el siglo XX)* (1). *Estas tres notas (honda y decisiva influencia en la obra literaria de sus hijos Antonio y Manuel, fundador del Folklore y primer estudioso del flamenco) resumen, ciertamente, lo más característico de su aportación cultural, pero a condición de que no se las separe –van íntimamente unidas– y, sobre todo, a condición de que se profundice en ellas más allá de estereotipos y etiquetas. Sin duda, este escaso conocimiento e insuficiente valoración de la obra de* Demófilo *se debe, muy principalmente, a la falta de ediciones fiables y críticas de sus escritos así como a la dispersión y rareza de los mismos. Si publicaciones como la revista* El Folk-Lore Andaluz, *la* Biblioteca de las tradiciones populares españolas *o los* Cantes flamencos *son bien conocidas, no sucede así con otros numerosos escritos que Machado y Álvarez publicó en su corta vida, la mayoría de ellos desperdigados en publicaciones periódicas de la época. La primera tarea, pues, que se impone para un conocimiento ajustado y preciso de la significación literaria y cultural de* Demófilo, *desde una óptica actual, es la reunión y publicación de su obra completa, tarea a la que en este momento dedico mis esfuerzos.*

* * *

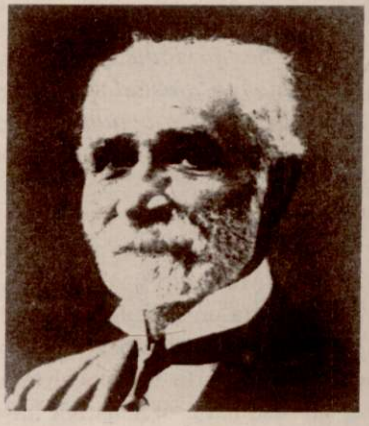
Efectivamente, me encuentro preparando la edición de las *Obras completas* de Antonio Machado y Álvarez, a la que antecederá un estudio valorativo de su vida, obra e influencia en la cultura española de los siglos XIX y XX. Uno de los problemas que plantea dicha edición, que auspician la Fundación Machado y la Diputación provincial de Sevilla, aparte de la localización de dispersos y de la fijación y ordenación de los textos, es la búsqueda, exhaustiva hasta donde sea posible, de la correspondencia inédita del folklorista sevillano. Si, en todo caso, la correspondencia de un escritor arroja siempre

datos preciosos sobre su vida y su obra, tanto más es así en el caso de nuestro *Demófilo*, por varias razones. En primer lugar, porque su biografía *interior* (y aún la exterior) es aún poco conocida. Luego, porque su obra ha sido, como decíamos, enfocada a veces con harta, aunque explicable, unilateralidad (reduciendo su importancia al estudio del flamenco o a la influencia sobre sus hijos, dejando intocado lo esencial de su aportación). Y, finalmente, porque difícilmente se exagerará al destacar la importancia, en un organizador y un propagandista, como Machado, de las relaciones epistolares, que le permitían entrar y mantenerse en contacto con personas de diferentes regiones y países, de cara a materializar su proyecto de creación de un Folklore español y aún europeo.

Esta importancia de su epistolario, parte indeclinable de su obra completa, se ha visto ya corroborada por las colecciones que han ido apareciendo (2). En esta ocasión, y como anticipo y preparación de la edición que anunciamos, publicamos las cuarenta y ocho cartas enviadas por *Demófilo* a Giuseppe Pitrè, que nos han sido gentilemente facilitadas –junto con la autorización para reproducirlas– por el Museo Etnografico Siciliano "G. Pitrè", de Palermo, institución a la que desde aquí deseamos reiterar nuestro agradecimiento, especialmente a los Doctores Giuseppe Chiaramonte y Eliana Calandra, directores, respectivamente, de la Biblioteca y del Museo.

Fue, al parecer, Manuel Milá y Fontanals quien puso en contacto a Antonio Machado y Álvarez con Giuseppe Pitrè (Palermo, 21 de diciembre de 1841-10 de abril de 1916) (3). El catedrático de la Universidad de Barcelona animó sin duda a *Demófilo* a ponerse en contacto con los estudiosos de otros países europeos que por esas fechas ya estaban roturando con éxito el campo de estudios al que quería consagrarse Machado y Álvarez (4).

La importancia del epistolario dirigido por Machado y Álvarez a Giuseppe Pitrè es difícilmente exagerable, tanto por el largo periodo que abarca (cuarenta y ocho cartas, entre 1879-1888: el epistolario más extenso de que hoy por hoy disponemos, casi el doble de las que dirigió a su íntimo amigo Luis Montoto) como por las noticias referentes a la biografía del propio Machado (y de su familia), como, sobre todo, por las iluminaciones que proporciona acerca de su concepto del Folklore y de su pensamiento en general. Lamentablemente, no podemos conocer las cartas de Pitrè a Machado, sin duda perdidas en el naufragio general de sus papeles ocurrido a partir de su muerte en abril de 1893 (5).



Giuseppe Pitré

La primera de las cartas de Machado a Pitrè, utilizando a Schuchardt como "introductor de embajadores" (6), da cuenta del proyecto que entonces acariciaba Machado: su *Colección de enigmas y adivinanzas en forma de diccionario*, que vería la luz en 1881. Machado le pide noticias e indicaciones (lo mis-

mo haría con Laverde, Milà y otros eruditos), así como un intercambio de libros. Es una primera carta, dirigida a un desconocido, protocolaria y formal, aunque afectuosa y, desde luego, bastante hábil: Machado quiere demostrar al médico italiano que no es un simple pedigüeño o, peor aún, un indocumentado. Para ello no sólo recuerda que es amigo y discípulo de un ilustre profesor de Metafísica, D. Federico de Castro (y con quien ha escrito un pequeño libro en colaboración) y que se cartea con un sabio alemán, el Bibliotecario de Weimar R. Köhler, sino que ya conoce alguna bibliografía sobre adivinanzas italianas. E incluso llega a proporcionarle a su corresponsal siciliano datos que pueden ser de su interés.

Esta primera carta surtió su efecto, y Pitrè debió de contestar en términos amistosos, pero también efectivos, pues con fecha de 7 de septiembre le envía un lote de libros suyos, de los que Machado acusa recibo y promete reseñarlos, cosa que hizo. Ya en esta su segunda carta, Machado comienza las confidencias, y el inicial trato entre dos eruditos va dando paso al diálogo entre dos hombres e incluso entre dos familias. Como Pitrè se hubiera justificado de su tardanza en contestar (habían pasado casi tres meses), según parece deducirse, a causa de enfermedades en su familia, Machado le confesará: "También yo, amigo mío, he pasado días muy tristes en este verano, pues he tenido la desgracia de perder una niñita de diez meses, en quien su madre y yo nos estábamos mirando." La amistad y la confianza mutua estaban dando sus primeros pasos. A partir de esta segunda carta, menudearán las confidencias familiares y personales. Machado le informa a su corresponsal de la difteria que sufrió su hijo primogénito, Manuel, "cuando sólo tenía un año y también le tuvimos por muerto" (es decir, en 1875). Las referencias a los hijos, a las esposas, a los padres y demás familiares cercanos son constantes, especialmente por motivos de salud. Las cartas de Pitrè –que le escribiría a Machado en italiano, como hacía con su también corresponsal Joaquín Costa–, no eran leídas en solitario, sino participadas a toda la familia. La madre de Machado, doña Cipriana Álvarez Durán, que era pintora, le envía a Pitrè una copia de un cuadro de Murillo realizada por ella. También se le recomendará a Pitrè un remedio natural para sus enfermedades. "Aquí —escribe Machado— hay dos familias: una, la formada por los vínculos de la sangre y otra, la formada por los vínculos del afecto y de las buenas acciones; por las buenas de V. para conmigo y sus sentimientos delicados, ya le considero casi como de mi familia."

A través de estas cartas podemos conocer mejor la evolución del pensamiento de Machado y Álvarez, precisando su concepto de Folklore y la naturaleza de su proyecto de creación de distintas sociedades por todo el país. En una carta de finales de 1880, Machado se refiere al decisivo año de 1868, "cuando estaba en el furor del Krausismo, escuela que sigo respetando tanto como antes, aunque me satisface menos, después de conocer algo la teoría evolucionista" (carta núm. 5). Y ya al año siguiente (carta núm. 13) le comunica a su corresponsal "mi pensamiento de formar un *Folk-Lore español*", con ayuda de la Institución Libre de Enseñanza e incluso con la protección oficial del Gobierno: "protección puramente recomendatoria, no pecuniaria", aclarará en la carta siguiente. "Veremos a ver –escribe Machado– si para antes de terminar el año

puedo dejar comenzada la empresa cuyos frutos recogerán no yo sino los que vengan después." La dificultad de constituir un Folklore español a través de sociedades regionales previas se manifiesta muy pronto: "No puede V. calcularse –escribe el 21 de octubre de 1881 (carta núm. 16)– las dificultades que tengo que vencer para mi empresa, y los trabajos a que esta me obliga. Así que no extrañe V. si paso ahora algún tiempo sin escribirle. Con escasos bienes de fortuna, algo delicado de salud, y obligado a entenderme por cartas con todos y, especialmente, con Murguía, Costa, Sbarbi y Giner, hay veces que me faltan las fuerzas. Pero, al ver el cariño de V., de Schuchardt y de algunos buenos españoles, aunque pocos, me animo y vuelvo a mi tarea". Efectivamente, a finales del 82 tiene que confesarle a Pitrè que, aparte del andaluz, sólo ha conseguido que se constituya el Folk-lore frexnense.

Pero las dificultades no iban a ser sólo organizativas. En cuanto a qué entender por *Folk-lore*, ese neologismo importado del inglés, había serias discrepancias, tanto de concepto como de método, y que afloran en este epistolario, entre Machado y otros intelectuales que al principio parecieron acompañarle en su empresa. El sacerdote gaditano José María Sbarbi (1834-1910) había publicado un *Refranero General Español* (Madrid, 1874-1878) en diez volúmenes y era director del periódico *El Averiguador Universal* (que salió desde 1879 a 1882). Machado recurrió a él, como interesado en la literatura popular, para constituir la Sociedad del Folklore de Castilla, lo que en principio pareció halagar al presbítero, que se mostró dispuesto a colaborar. Pero enseguida surgieron las primeras divergencias, que afectaban no sólo al término escogido, Folklore, sino "a la idea que representa y al fin que se propone", como declaraba el erudito presbítero en una recensión del libro de Machado *Colección de cantes flamencos*, y que apareció en *El Averiguador* (7). Estas discrepancias alcanzaban también a Joaquín Costa y a Manuel Martínez Murguía. Todos los citados, más algún que otro profesor institucionista, fundaron en Madrid, en noviembre de 1881, la que se denominó Academia Nacional de Letras Populares. Esto disgustó profundamente a Machado, que creía, con razón, desvirtuado y tergiversado su proyecto. En una carta dirigida a Costa, de estas mismas fechas, Machado se expresaba en estos términos:

"Yo siento mucho que haya sido *precisamente* a Sbarbi, que es acaso el que dista más de nuestras ideas y de nuestro pensamiento, y el menos amigo mío, a quien hayan encargado Vs. *precisamente* la modificación de las bases porque (aunque yo le aprecio y conté con él para que trabajara por la formación del *Folk-lore castellano*) es de todos nosotros el que dista más de la alta significación científica y aún de la inmensa trascendencia de la creación de un *folk-lore* español. Vs. lo han hecho ya así y esto ya no tiene remedio, pero tengan en cuenta la anterior observación para que no imponga su opinión a Vs. hasta un límite en que, *desnaturalizado ya por completo* mi pobre pensamiento, me crea ya en el durísimo caso de pedir a Vs. perdón por haberles molestado vanamente y seguir adelante solo con mi empresa como el demonio me dé a entender, lo cual me produciría, como V. puede comprender, una de las penas mayores de mi vida" (8).

El objetivo, como se ve, no es Sbarbi, sino los institucionistas que le han alentado o le han consentido. Esto, sólo insinuado en la carta a J. Costa, aparece mucho más claro en su carta a Pitrè de esas mismas fechas, enero del 82 (carta núm. 18):

"Sbarbi y Murguía, que me ofrecieron su ayuda y empezaron a trabajar, me han vuelto la espalda después del plan que, según parece, les propuso el señor D. Joaquín Costa, profesor de la Institución Libre, de establecer el Folk-Lore en Madrid, esto es, matar, como hacen siempre, la iniciativa de las provincias. El señor Costa también se disgustó conmigo y poco menos que me insultó porque no admití la denominación de *Academia de Letras populares* con que quería sustituir la palabra *Folk-Lore*, que yo he traducido, como V. habrá visto, "saber popular", llamando a nuestra Sociedad, para los *patrioteros* que odien a los *ingleses* (pobre Humanidad, y qué atrasada está todavía), "Sociedad para la recopilación y estudio del saber y de las tradiciones populares".

En realidad, Machado estaba oponiéndose a la utilización nacionalista del Folklore, tanto por parte del casticismo español de Costa y Sbarbi, como del nacionalismo "céltico-gallego" de Murguía. Cuando al fin logre Machado que se constituya la Sociedad del Folklore Gallego, ya no será Murguía, sino doña Emilia Pardo Bazán, la europeísta Pardo Bazán, quien aparezca al frente.

Pero también la discrepancia afectaba al método y a la forma de organización, que Machado quería ver surgir de las provincias, y no por un impulso central. Estaba latente la idea de una España federal, intento ya fracasado políticamente en la frustrada y reciente experiencia de la I República, pero que Machado parece querer retomar y revivir de otro modo. Bien claro se lo había escrito a Costa: "... porque mi deseo no es formar *Folklores regionales* sino el *Español* por medio de *los regionales*, lo cual no es lo mismo..." (9). Y a Pitrè le revelará más precisamente su pensamiento, en el cual el interés del Folklore no era ni principal ni exclusivamente académico, sino social y político:

"Sin Folk-Lore hemos vivido y así podríamos vivir mucho tiempo. ¿Qué nos importa que el cuento tal proceda de la India y tal de Egipto? Poco o nada. Como obra de *alta y seria política* y de unificación del país pudiera ser muy grande. En España no hay unidad religiosa: algunos católicos, muchos hipócritas, algunos libres pensadores y la mayoría indiferente. En política tampoco hay unidad: unos monárquicos, otros republicanos, fraccionados todos. Sólo hay la *unidad* de la ignorancia y la desmoralización y una incomunicación intelectual completa de unas provincias con otras. Los catalanes se llaman de Cataluña. El Folk-Lore como lo he concebido podría ser medio de unificación, moralización y trato y afecto de unas provincias con otras." (carta núm. 32)

"Medio de unificación... de unas provincias con otras." Está claro que, para Machado, el proyecto del Folklore, aunque apoyado en la ciencia, no era un proyecto sólo científico, sino de amplia trascendencia social y política. Este "regerenacionismo folklórico" o "folklorismo regeneracionista" se encuentra corroborado por el importante artículo "El Folk-Lore Español. A los políticos españoles", que Machado publicó en *El Globo* (4-XI-1883) y en *La Ilustración Universal* (30-XII-1883). En dicho artículo, parte

Demófilo de una premisa que le separa radicalmente de los regionalistas y de los nacionalistas románticos (ya fuesen nacionalistas españolistas, vasquistas, catalanistas, etc.). Para Machado, la unidad de una nación, "más aún que en la comunidad de raza, de territorio y de idioma" debe buscarse "en una comunidad de ideas y de fines; más claro, en una obra de interés para todos". Es preciso superar los particularismos, arrostrar una obra común. Sólo esto da vida y preserva la vida de una nación. "La falta de esta comunidad de intereses y de ideas –continúa allí diciendo Machado– hizo posible la dominación arábiga en España en tiempo de los reyes godos; la comunidad de ideas religiosas hizo posible la unidad de la patria en tiempo de los Reyes Católicos." En el siglo XIX, sin embargo, ya es imposible recurrir a ideales periclitados y obsoletos. Ya no es posible que ni el honor ni la religión sirvan de amalgama a una sociedad próxima a fracturarse traumáticamente a causa de la rebelión proletaria que se vislumbra en el horizonte:

"¿Contáis hoy vosotros –les pregunta Machado a los políticos–, no como individuos, sino como jefes de partido, con ideas lo bastante amplias y levantadas para responder de que no se quebrantará la unidad nacional el día, caso no lejano, en que el malestar social ponga el dogal al cuello de la mesocracia y rompa por completo los ya frágiles lazos que ligan al pueblo con la aristocracia y con las clases medias? ¿Créeis, acaso, que la fe católica, digna sólo de todo respeto cuando es sinceramente profesada, basta ya para operar el milagro que dio tan esclarecido renombre a Isabel I? ¿Créeis que el honor nacional, carácter predominante de las monarquías, según Montesquieu, basta en un pueblo que, cuando fue dueño de sus destinos, proclamó como forma de gobierno la República, para conservar incólume la unidad de la patria? ¿No os dice nada el pavoroso alejamiento y desvío del proletariado respecto a las demás clases y la falta de fe e indiferentismo político que reina en todas partes....?"

El diagnóstico que formula Machado de la situación política española resulta demoledor. La extrema fragmentación de los partidos en facciones minúsculas y personalistas revela la carencia de ideales elevados y verdaderamente nacionales, imposibilita la existencia de la nación como tal, necesariamente vertebrada en torno a un proyecto común, y la coloca fuera del concierto de las naciones civilizadas:

"La realmente bochornosa y ridícula nomenclatura de nuestros partidos políticos, que clasifica a los hombres en nocedalistas, canovistas, sagastinos, moretistas, martistas, zorrillistas, salmeronianos y pimargalistas, acusa [...] una completa carencia de estas ideas levantadas que imprimen a los pueblos fisonomía propia y les dan derecho a ocupar un puesto en el concierto de las naciones civilizadas."

Entiende, pues, Machado que "vuestras discordias revelan una falta de ideales en el pueblo español", y que este debe "buscar la medicina para sus males en su propia naturaleza". El pueblo español, dirá poco más adelante, "si ha de curarse, necesita, como la primera de todas las condiciones, hacer un serio examen de conciencia y conocer su carácter y aptitudes, en las cuales, como en las condiciones de su suelo, hállanse todas las energías de que puede disponer para un regeneración y cura." Y de ahí la necesidad del Folklore:

"...por él podemos estudiar las tradiciones *–lo que hemos sido–* y las costumbres *–lo que somos aún–*; por él estudiamos los sentimientos, ideas y creencias de nuestro pueblo; por él podemos, reconstituyendo científicamente nuestra historia pasada, conocer y fijar el derrotero de nuestra historia venidera."

El proyecto de constitución del Folklore era, pues, una empresa científica, pero de calado político: se trataba de conocer España, la España profunda, para vertebrarla como nación. Este proyecto, no olvidemos que Machado provenía del krausismo, es decir, del *nacionalismo armónico*, según la expresión acuñada por Javier Varela (10), revestía un carácter interclasista y un sesgo humanitarista, heredero del idealismo propio de la Ilustración:

"En esta obra se juntan los amantes de la tradición y los amantes del progreso; ella aproxima y obliga a tratarse a las distintas clases sociales y a los distintos países, juntándolos en una obra que despierta, patentizando la comunidad de las tradiciones, el amor y la fraternidad entre los pueblos..."

Hemos de ver, además, en esta idea del Folklore como propuesta regeneracionista un aspecto más de la crisis de un destacado sector de la intelectualidad tras el fracaso de la Revolución de Septiembre y la llegada de la Restauración alfonsina. Es en esa coyuntura cuando un cierto idealismo cede el paso a lo que Núñez Ruiz ha llamado la "mentalidad positiva" en España:

"...tras el naufragio del sexenio revolucionario, sobreviene la crisis de la metafísica idealista y se va a registrar, a tono con las nuevas solicitaciones de los tiempos, un significativo "punto de inflexión" en el pensamiento español decimonónico. Vamos a asistir sencillamente al tránsito de la mentalidad idealista y romántica a la mentalidad positiva en la España del siglo XIX. [...] ...aleccionados por la fracasada experiencia revolucionaria, emprenden, antes que nada, una revisión de los supuestos ideológicos que habían inspirado su anterior comportamiento político, lo que conlleva una decidida crítica de las posturas utopistas y jacobinas, para acabar propugnando fórmulas de 'democracia gubernamental' como resultado de un planteamiento político de corte realista, que es tanto como decir posibilista y pactista en las circunstancias españolas del liberalismo, y de enfoque positivo, en el sentido weberiano del término, esto es, buscando en instancias científicas la orientación y guía de la praxis política: de este modo, frente a las antiguas tendencias idealistas y románticas, las miradas se vuelven ahora hacia el lema comtiano de 'orden y progreso', o hacia el modelo anglosajón del 'self-government'. Asimismo, de la concepción del progreso de la filosofía idealista de la historia se pasa a su asimilación bajo el concepto de *evolución*, de clara estirpe naturalista" (11).

Así, pues, "frente a las construcciones incontrolables de la razón idealista, autojustificadas al margen y con independencia del conocimiento científico, la reflexión filosófica positiva trata de legitimarse a partir de los resultados de la experiencia científica" (12). Es en este contexto social y gnoseológico en el que hay que situar el concepto de Folklore que sustenta Machado. Y es así cómo puede entenderse su adopción de

las teorías positivistas y evolucionistas de Spencer y Darwin, sin por ello renunciar básicamente a los viejos postulados krausistas.

Era, pues, el del Folklore, un proyecto, otro más, de *regeneración*, paralelo y semejante, pero no idéntico, al de los institucionistas, también fraguado tras el fracaso republicano-federal. Le insistirá a Pitrè, poco más delante de la misma carta:

"Un Folk-Lore Central no ofrece para mí interés alguno. Media docena de sabios más que a vuelta de algo bueno dirían muchas sandeces y explotarían el presupuesto de una nación que no tiene pan que llevarse a la boca. En mis Bases hay descentralización y unidad racionales: ni esta puede aborrecer aquella, ni aquella estorbar a esta. Hombres que trabajan en una misma obra patriótica buena y que contraen el deber de estar en comunicación continua, eso es un pueblo de unidad. Lo demás es la atrofia de muchos órganos a expensas de un órgano que funciona con exceso, o la desorganización total, que lleva igualmente a la muerte."

Claro que a Machado no se le ocultaba que "si la tarea, así entendida, es buena, es de muchas dificultades, acaso impredecibles". A partir de aquí, las notas pesimistas se acentuarán, a pesar de los éxitos tan parciales como efímeros. Especialmente contento está con el "fichaje" de doña Emilia Pardo Bazán.

Otro aspecto destacable de este epistolario es que pone de relieve que Machado, aunque fundamentalmente interesado en el Folklore español, como es lógico, entendía el Folklore como una empresa europea. Machado no fue sólo el *introductor* o *aclimatador* de Folklore en España: no sólo *modificó* el concepto de Folklore que le llegaba de Inglaterra, sino que aspiró a formar un Folklore europeo, e hizo todo lo posible por definirlo, constituirlo y organizarlo. E insistimos en estos tres verbos. Porque Machado desarrolló un concepto de Folklore distinto del acuñado por la Folk-Lore Society, y esto se explicita en su correspondencia con Pitrè, al mismo tiempo que intentó que se constituyesen diversas sociedades de Folkore en Italia, en Francia, etc..., que se organizaran reuniones y congresos, todo ello con vistas a poder constituir algún día el Folk-Lore europeo, trasladando así su nacionalismo armónico hasta un europeísmo asimismo armónico. Sabemos que ni en una cosa ni en otra tuvo éxito Machado. En la correspondencia con Pitrè asistimos a sus constantes esfuerzos por la celebración de un Congreso de Folklore, que habría de celebrarse en París por cuanto ni España, ni Italia, ni Portugal poseían los medios económicos para organizar el evento:

"Convencido de que Italia ni España tienen hoy quizás elementos pecuniarios para la celebración de un Congreso de Folk-Lore donde se echaran los cimientos del gran Folk-Lore Europeo, he escrito al señor Sébillot proponiéndole que ellos lo celebren, invitándonos a todos a concurrir para el año 1884." (carta núm. 19)

Pero tanto el Folklore europeo como el español fracasaron o no llegaron a constituirse. Ni Teófilo Braga, ni Pitrè, ni los franceses aceptaron el término Folklore (y no se trataba, por supuesto, de una cuestión meramente nominalista), inclinándose por otros como *demótica, tradiciones populares, literatura oral, etc.*

La correspondencia con G. Pitrè concluye inesperadamente con la carta del 29 de septiembre de 1885. Y, tras un silencio de más de dos años, la carta verdaderamente final, fechada el 8 de febrero de 1888. Una carta que es casi un testamento, y un testamento impresionante acerca del fracaso de una vida y de un proyecto. No nos detendremos en el comentario de dicha carta. Su simple lectura basta para darse cuenta del estado moral, pecuniario y físico de Machado y Álvarez y de su familia por aquellas fechas.

Muchos otros aspectos podrían comentarse a propósito de este epistolario. No lo hacemos aquí por no alargar inmoderadamente estas páginas. Señalemos tan sólo la abundante copia de noticias y opiniones sobre la actualidad política, sobre escritores, colaboradores, políticos, etc. Además de las cuarenta y ocho cartas, damos a conocer en Apéndice un artículo que Machado publicó bajo el pseudónimo de "Un republicano" (véase la carta núm. 45), y que lógicamente, no figura en ninguna de las bibliografías de la obra de *Demófilo*. En la edición de las cartas hemos regularizado la puntuación y la ortografía, acomodándolas a los usos actuales; damos en cursiva lo que en el autógrafo aparece subrayado; y desarrollamos las abreviaturas, salvo aquellas correspondientes a fórmulas de cortesía y despedida. Con las iniciales, en cursiva, *PS.*, que no siempre Machado escribe, y siempre al final del cuerpo de la carta, damos los textos que Machado escribe unas veces al principio, otras al final y aún otras veces en los márgenes. Cuando una palabra nos ha resultado ilegible, lo indicamos entre paréntesis cuadrados. En las notas nos hemos limitado a las imprescindibles: no hacía falta aclarar quién era Francisco Giner de los Ríos o acaso tampoco Alejandro Guichot y Sierra, pero sí Eugenio Olavarría o Vicente di Giovanni, aunque no siempre hemos logrado información sobre otros nombres. Nuestro intento, ahora, era rescatar esas cartas y darlas conocer, fielmente transcritas. Tiempo habrá de volver sobre ellas, una vez editadas.

[1]

Sevilla, 6 de junio de 1879

Muy señor mío de mi mayor consideración y estima: por indicación de su amigo el Dr. Hugo Schuchardt, a quien tenemos el gusto de tener entre nosotros hace dos meses, he sabido que en el tomo segundo de sus *Poesie popolari siciliani* tenía V. una bellísima colección de *indovinelli* y, siendo para mí de grandísimo interés el tener a la vista su excelente trabajo, pues tengo en prensa "Una colección de enigmas y adivinanzas españolas en forma de diccionario", me atrevo a dirigirme a V. en demanda de consejos y noticias, rogándole acepte en cambio el precioso librito *Flores de invierno*, de mi querido maestro y amigo el Sr. D. Federico de Castro, profesor de Metafísica de esta Universidad (13), unos cuentecillos populares que publiqué con él y una colección del periódico *La Enciclopedia*, de la que soy colaborador, unas veces con mi nombre, otras con el pseudónimo de Demófilo. En ella he fundado, en unión con unos cuantos jóvenes, una *Sección de literatura popular*, y desearíamos tener la honra de cambiar con la excelente *Rivista de letteratura popolare* de Roma de que es V., según creo, colaborador y director.

En la confianza de que, siquiera salga perjudicado, se dignará aceptar el cambio que le propongo y las relaciones que le ofrezco, me despido de V. como su más atento s.s.q.b.s.m.

s/c. Palacio del Duque de Alba. Dueñas, 3.

P.S.: En las treinta y tres adivinanzas sicilianas recogidas por M. di Martino he hallado tres análogas a las nuestras:

XXXI

I latri m'assartaru intra a casa;
la casa si nui pi li finesci
e iu arristai prighiunnieru e senza casa.
–'U pisci 'ntra' riti

797 de mi colección
Estando quieto en mi casa
me vinieron a prender.
Yo quedé preso y mi casa
por la ventana se fue.
–Pez en las redes

XXVII
Supra 'na timpa
c'è 'na cosa pinta;
ne parra ne senti
e ciama a ghienti
–'A campana

201 *Loco citato*
Entre pared y pared
hay una santa mujer
que con el diente
llama a la gente.
–La campana

XXVIII
Oh! Diu! chi maravigghia!
R'intra pilusu e di 'ncianu scucchigghia.
–'U carcinofulu

Loc. cit. No impresa aún.
El alto Señor del cielo
por mostrar su maravilla

sembró un árbol en el suelo
que por dentro tiene pelos
y por fuera las costillas.
–*La alcachofa.*

Tanta o mayor es la analogía que en su última carta indicaba el Bibliotecario de Weimar, Dr. Reinhold Köhler (14), entre la adivinanza de un cuento español (que verá V. en el número correspondiente al 10 de abril de *La Enciclopedia*) con uno griego y otro italiano que dice:

Sparai a chi vidi e colpii chi non vidi-
Mangiai carne creata e non nata-
La feci cuocere col parole stampata-
Ho dormito ne in celo ne in terra.

La griega dice así, salvo error:

Ἔπαρα κρέας γεννημενο κι εγεννητο. Ἔφ
ησί το μ᾽ε γράμματα. Κ᾽ ἤπια νερὸ ποῦ
μετα᾽ς τον οὔρανο ἤτανε μή τε᾽ς τὴ γῆ.

También en la obrita *Un million d'enigmes, etc.*, por Hilaire Le Gay, hay dos enigmas alemanes enteramente iguales a dos españoles. Me atrevo a darle estas noticias por si pueden interesarle en algo para sus estudios.

[2]

Sevilla, 24 de septiembre de 1879

Muy señor mío de mi mayor distinción y respeto: he recibido su apreciable de fecha 7 del corriente y con ella los tres tomos de su excelente *Biblioteca*, que ha tenido la bondad de regalarme y por la cual le doy un millón de gracias. De ella pienso ocuparme muy en breve con toda la atención que se merece una obra de su importancia y probablemente en el número próximo de *La Enciclopedia* saldrá traducido el programa de la *Biblioteca* que también recibí.

También yo, amigo mío, he pasado días muy tristes en este verano, pues he tenido la desgracia de perder una niñita de diez meses, en quien su madre y yo nos estábamos mirando (15). Así que, como creo que las enfermedades son, de todos los males, los mayores, le felicito de ver que ya los de su apreciable familia van de vencida.

Trasladé a los jóvenes de *La Enciclopedia* las afectuosas y lisonjeras frases que V. les dedica y me prometieron escribir a V. y remitir *La Enciclopedia* a las *Nuove Effemeridi siciliani* cuyo cambio aceptan con respetuosa gratitud, cambio que, desearía yo, hiciera

V. extensivo al periódico *El Coleccionista sevillano*, cuyo primer número aparecerá el 5 del próximo octubre; periódico en que estoy interesado y en el cual publicaré también algunos artículos en unión con algunos amigos míos muy queridos.

De las adivinanzas comprendidas en el tomo segundo de sus *Canti popolari siciliani* (16), en la primera lectura, sólo he hallado tres o cuatro que concuerdan enteramente con las españolas, como por ejemplo la de *il cielo stellato*, *il bue, lo scrivere,* y aún la de *il legno* que son respectivamente como sigue:

Un canastito de avellanas
que de día se recoge
y de noche se derrama.
–El cielo estrellado.

Dos ciris, ciris;
dos miras, miras;
dos vayas, vayas;
cuatro andaderas
y una zurriaga.
–El buey

Y la mallorquina es como sigue:

Dos punxents,
dos lluents,
cuatre tups, tups
y un ventador de mosques.
—Lo bou (buey)

Y a más la catalana que dice:

Qu'es aixó:
Dos miras, miras; dos varas, varas;
un ventamoscas y quatre mengalas.
—El bou (buey)

Y la gallega de la vaca que dice:

¿Qué son catro rodamontes
con catro cichafontes
e un dalla-dalla?
¿Qu'es aixó?:
El camp es blanch, la llavó es negra.
Cinqu son els bous que tiran la rella.
–L'escriure

La mallorquina:

Cinch son los bous
que l'arada menan,

lo camp es blanch,
la llavor es negra.
–L'escriure

Y la gallega:

Leira blanca, semente negra,
cinco cabezallas e unha chavella.
–Escribir

Adjunto me tomo también la libertad de remitirle un anuncio de la colección de adivinanzas de la que a su tiempo tendré mucho gusto en regalarle un par de ejemplares, por si quiere también dar una noticia en su apreciable periódico.

Consérvese bueno en compañía de su apreciable familia y disponga como guste de su affmo. s.s.q.s.m.b.

s/c. Las Navas, 1

P.S. Interim pueda ofrecer a V. cosa de más importancia remito a V. algunos periódicos donde encontrará algunos trabajitos míos sobre literatura popular y un folleto de D. Federico sobre *Cervantes y la filosofía española*.

[3]

Sevilla, 23 de octubre de 1879

Muy señor mío y distinguido amigo: tales y tantas son las bondades de V. para conmigo, que ni aún palabras encuentro ya para manifestarle la viva y profunda gratitud que producen en mi alma y de que yo quisiera dar a V. siquiera un leve testimonio. He recibido los cuatro tomos que ha tenido la bondad de enviarme y que unidos a los tres anteriores serán para mí inapreciable joya de mi pobre biblioteca y objeto de mi estudio en cuanto me sea dable hacerlo no habiendo estudiado especialmente el italiano, el cual llego a figurarme algunas veces que poseo a maravilla, ¡tal es mi deseo de penetrarlo y entenderlo! Remito a V. por el correo cuatro tomos de la *Revista de Filosofía, Literatura y Ciencias* de mi propiedad, donde hallará acaso algunos artículos que lograrán interesarle. Aún no ha contestado *El Averiguador* a la pregunta 196 cuya respuesta enviaré oportunamente.

Tengo el gusto de participar a V. que, elevado por quinta vez a la categoría de padre, puedo ofrecerle un nuevo servidor de quien puede V. disponer (17). A este acontecimiento ha sido debido que no haya contestado a V. tan pronto como hubiera deseado, y que aplace para otro día el tener el gusto de conversar más largamente con V.

Consérvese bueno con toda su familia y reciba la expresión más sincera de la gratitud y gran consideración en que le tiene su affmo. amigo s.s.q.s.m.b.

s/c. Las Navas, núm. 1

[4]

Sevilla, 1 de julio de 1880

Muy señor mío y distinguido amigo: a su tiempo recibiría V. mi carta fechada en 22 de octubre del año pasado y los cuatro tomos de la *Revista de Filosofía, Literatura y Ciencias* que tuve el gusto de remitirle. También supongo recibiría V. mi tarjeta felicitándole en el día de su santo. Nosotros hemos recibido los dos cuadernos de las *Nuove effemeride siciliani* y el folleto *Antichi usi nuziali*, etc.

Por este correo tengo el gusto de remitirle doce ejemplares de mi colección de enigmas, los cuales le ruego tenga la bondad de distribuirlos con arreglo a sus dedicatorias.

Como verá por la portada de este libro, contando con su amabilidad, me he tomado la libertad de poner en ella como punto de venta en Italia la casa editorial del señor Luigi Pedone (18). Sírvase preguntar a este señor qué número de ejemplares cree poder vender y si desea tomarlos en comisión o por su cuenta. En el primer caso le abonaríamos la cantidad que se acostumbre abonar en Italia y en el segundo, podríamos ofrecerle hasta un cuarenta por ciento, si tomaba siquiera cien ejemplares, siendo de su cuenta los gastos de correo que cargaría al comprador en ésa.

Estoy leyendo con entusiasmo su magnífica obra *Fiabe, Novelle e Racconti* (19). En ella hay varios cuentos análogos a los nuestros, v. gr. *Li tri rigordi* es *Los consejos de Salomón*, *La grasta di lu basilico* es *Lo claveller* de MaspónS (20) y el andaluz no publicado titulado *El cuento de la macetita de albahaca*, *Giufà* es *Lo Beneyt* de Maspóns, *L'acqua e lu sali* es *La Fustots* de Maspóns; *Lo fluviol encantat* y *El lirio azul* de Fernán Caballero tienen también su cuento análogo entre los de V. *Il Pulci* de Gubernatis es exactamente el *Noy petit* de Maspóns, etc., etc.

Como verá en la cubierta del libro, tengo en proyecto una colección de juegos y otra de cuentos. También publicaré, aunque esto no me conviene anunciarlo por no perjudicar la venta de mi obrita, una colección de adivinanzas europeas. Para todas estas obras desearía que me auxiliase con sus consejos, noticias y relaciones.

Desearía me pusiese en relaciones con algún profesor de medicina legal, pues estoy comprometido a hacer un libro de esta materia en colaboración con mi querido amigo el distinguido jurisconsulto señor D. Manuel Poley (21).

Muy en breve tendré el gusto de remitirle una colección de tradiciones y leyendas sevillanas hecha por mi amigo de la infancia el apreciable escritor señor D. Manuel Jiménez Donaire (22).

Con este motivo y pidiéndole perdón por tanta molestia se repite suyo,

[5]

Sevilla, 21 de diciembre de 1880

Mi distinguido amigo: mi corazón, que es muy leal, me hacía ya augurar mal de su silencio, que ni por un momento achaqué a falta de buena voluntad y cortesía, cuando recibí su carta, fecha del 6 del corriente, participándome que su niña María había estado con un grave ataque de difteria; enfermedad que desgraciadamente conozco muy de cerca, pues mi hijo mayor Manuel, de 6 años de edad, la padeció también cuando sólo tenía un año y también le tuvimos por muerto. Con este antecedente, V. podrá comprender hasta qué punto habré tomado parte en su legítimo dolor y en los sobresaltos que necesariamente habrá pasado. Afortunadamente, ambos hemos logrado salir victoriosos de tan terrible mal y tenemos el gusto de estrechar entre nuestros brazos a esos seres tan queridos de nuestros corazones. También he sabido con honda pena la cruel y dolorosa enfermedad de su querida madre, cuyo retrato, así como el de V., su señora y su niña, me atreveré a pedirle cuando pueda mandarle los nuestros, de que hoy no tengo ejemplares disponibles.

Nada tiene V. que agradecerme por haber ofrecido un ejemplar de mi pobre libro a su señora madre y a sus amigos, algunos de los cuales, como el señor Giovanni (23) y Salomone Marino (24), han satisfecho ya con usura mi insignificante muestra de atención enviándome sus obras. Conste, pues, que yo soy el obligado y el ganancioso en esta ocasión. Respecto a V., ¿cómo expresarle mi agradecimiento por sus muchas bondades?

Por este correo escribo al señor Pedone Lauriel enviándole los 50 ejemplares: sírvase V. saludarlo en mi nombre, así como a los señores Giovanni y Marino, también al señor Imbriani (25), a quien dará las más expresivas gracias por su folleto de canciones infantiles. A Bernoni (26) y Gianandrea (27), que vería con gusto su colección de enigmas. Por los periódicos belgas habrá V. visto el ridículo papel que ha hecho la España *oficial* en el Congreso Pedagógico de Bruselas y la *ovación que ha merecido el señor Cossío, representante de la Institución Libre de Enseñanza* que me atreví a recomendar a V. y a sus buenos amigos.

El 15 del próximo mes reanudaré mi trabajito expositivo respecto de su precioso libro *Fiabe, etc...*: después procuraré terminar los trabajillos pendientes y antes de esto publicaré, probablemente, una coleccioncita de *Cantes flamencos* y otra de *Refranes agrícolas*; el libro de *Poesía popular* ofrecerá para V. poco nuevo, porque pienso coleccionar en él todos los articulillos de *La Enciclopedia* y de mi *Revista de Filosofía, Literatura y Ciencias* de Sevilla, y *Un obrero de la Civilización*, periódico que fundé en Madrid el 1868, cuando estaba en el furor del Krausismo, escuela que sigo respetando tanto como antes, aunque me satisface menos, después de conocer algo la teoría evolucionista.

Consérvese bueno y mande lo que guste a su affmo. amigo y s.s.

P.S.: Ofrezco a V. mi nueva casa, O'Donnell, 22.

[6]

Sevilla, 25 de octubre de 1880

Mi querido y distinguido amigo: a su tiempo recibí su grata, fecha del 7 del corriente, y en ella su retrato y la promesa de su excelente obra *Proverbi siciliani* (28), la cual llegó dos días después. Gracias, mil gracias por tantos favores, querido amigo.

Al día siguiente de recibir su publicación traduje libremente, y como me fue dado en un cuarto de hora, el prospecto del señor D. Luigi Pedone e íntegro lo inserté en el periódico diario de esta capital titulado *El Porvenir*, que es de gran circulación. Como mero *anuncio* dentro de Sevilla era el mejor medio que se me ocurrió: de él enviaron a Palermo dos ejemplares, uno para V. y otro para el señor Pedone; por si hubo extravío, le remito uno dentro de esta carta. Hecho esto, leí el magnífico prólogo de la obra, me eché el tomo primero en el bolsillo y con él me fui al Ateneo a hablar de lo leído. El distinguido profesor de Geografía de esta Universidad, Sr. D. Manuel Sales y Ferré (29), editor de la Biblioteca Científico Literaria de Sevilla, se interesó tanto que me atreví a ponerlo en contacto con el señor Pedone, a quien también tendrá un particularísimo placer en servir, y a quien mi dicho amigo ha remitido ya 50 catálogos de su Biblioteca y ha encargado algunas obras; es él mismo autor de varias, como V. verá, laboriosísimo, profesor muy distinguido, y no ya lo mejor, sino casi lo único que tenemos en Sevilla. En esta Biblioteca colabora mi señor padre, catedrático de Historia Natural de esta Universidad; el señor Castro, que fue mi profesor de Metafísica; el señor Martínez Conde, compañero mío; el señor Botelou, ex–Director de la Escuela de Bellas Artes; y el inteligente jefe por oposición de trabajos estadísticos, el señor D. Siro García del Mazo. Todos son amigos y en adelante anunciarán sus obras y aún la Biblioteca se encargará de su venta (que por desgracia será escasa), si el señor Pedone cree utilizable esta relación editorial.

Queriendo después que la primera noticia de su obra fuera dada por persona más autorizada y competente que yo, di el primer tomo al señor D. Antonio María García Blanco (30), catedrático por oposición de Lengua Hebrea en la Universidad Central, el cual se halla jubilado, no por su edad (tiene 82 años), sino por sus ideas liberales. Tiene una inteligencia tan clara y vigorosa como cuando tenía treinta años; una energía que asombra, y es, como V. sabe, uno de los mejores hebraizantes de toda Europa. Su gramática pasa por la primera de todas. A los cinco días de prestarle su libro me lo devolvió con el articulito que V. verá en *La Enciclopedia* del 30 del corriente, articulito cuyas formas no poco geniales V. sabrá apreciar y estimar con su claro talento. También en *La Enciclopedia* abriremos a V. un anuncio constante, pobre muestra de nuestro agradecimiento.

Haré más tarde una exposición de su libro detallada; antes quiero terminar el artículo interrumpido de *Fiabe, novelle* y *raconti, etc.*, el cual también resulta algo *macrocéfalo* o demasiado largo. En este V. verá el *Garbancito* correspondiente a *Pitidda*; no acierto bien a explicarme por qué ha comprendido V. este cuento en la primera serie, pues creo que con él y otros análogos pudiera quizás haber formado una serie nueva, que sería digna de estudio por otro concepto. *Lu Re-befè* parece un cuento *trabalenguas*. *La gatta*

e lu surci es *La hormiguita* nuestra, *La truvatura* recuerda el *cuento de las cabras* de Sancho Panza. *Lu contu di lu varveri*, el español de *La buena pipa*. Vería con gusto su opinión sobre mi duda respecto a la inclusión de estos cuentos en la primera serie.

Remito a V. mi retrato hecho hace algunos años, tengo 34 cumplidos el 6 de abril de este año y nací en Santiago, provincia de La Coruña, viniendo a Sevilla de cuarenta días; no he visto, pues, la tierra en que nací. Remítole también un articulito, que publiqué ayer en *El Porvenir*, en el cual hallará tres lindísimos y originalísimos pregones del más famoso de nuestros floreros: no me he atrevido a dedicárselo por su insignificancia y escaso mérito; sírvase acogerlo con benevolencia considerándolo como una leve muestra de la afectuosa y leal amistad de su affmo.

P.S.: Sírvase saludar afectuosamente en mi nombre a su virtuosa madre, cuyo restablecimiento he sabido con tanto gusto; besos a su niño, cuyo retrato vería también con mucho gusto, y póngame a los pies de su señora, a quien saludará, como a su señora madre, de parte de mi señora y de mi madre, agradecidas también a las inmerecidas atenciones que V. me dispensa.

Recuerdos a los señores Salomone Marino, di Giovanni, Imbriani y Gianandrea, cuyas señas ignoro.

[7]

Sevilla, 28 de noviembre de 1880

Mi querido y distinguido amigo: aunque pienso escribirle pronto muy extensamente, no quiero demorar el darle las gracias más expresivas por sus muchas y repetidas bondades para conmigo. Recibí su muy grata, fecha del 18 del presente, y con ella dos ejemplares del *Giornale di Sicilia*, la carta para el señor García Blanco (a quien la entregué el mismo día, prometiéndome dicho señor que le contestaría inmediatamente) y las para mí muy agradables noticias de que tendré la honra de recibir carta de la señorita Coronedi Berti y de que honrará V. *La Enciclopedia* con su artículo de *Indovinelli toscani* que todos y yo en primer lugar le agradecemos y esperamos con ansia.

Los señores Barbado y Sendras, Director el uno y propietario y colaborador el otro de *La Enciclopedia* me manifiestan que nada tiene V. que agradecerles, siendo ellos los obligados para con V. y me han prometido remitirle enseguida los números 10, 11, 12 y 25 (año 3°, 2ª época) y el número 1 del año 4°: no la cubierta (il frontispicio e indice) porque no se ha hecho del año III.

He visto con mucho gusto confirmado en su *Rassegna bibliografica* mi sospecha (indicada en la nota última al *Prefacio dos Contos portugueses*, núm. 18, año IV, *La Enciclopedia*, pág. 567) de corresponder la adivinanza

Algún día fui hija, etc.

a la historia referida por Valerio Máximo en el capítulo *De pietate in parentes* que no logré hallar en la edición que he consultado en esta Biblioteca, sin duda por haber podido disponer de poco tiempo, pues el capítulo IV tiene por título, si no recuerdo mal, *De pietate in patriam*. De todos modos, conocida la obra *Factorum dicterumque memorabilium*, daré con la cita el primer día que pueda volver a la Biblioteca. De ella tomaré cuantas noticias haya respecto a las *Vísperas Sicilianas* y se las enviaré, sin perjuicio de escribir esta misma noche a Aragón para ver si allí se conserva algo de tradición oral, que es lo que a V. más importa.

Vería con gusto el artículo publicado en la *Cornell Review* y el *Libretto de Cesare Toa* que puede desde luego remitirme el señor Pedone, cargándomelo en cuenta.

El publicarse en el número próximo un artículo sobre "Cuentos" de mi querido amigo el señor Marín (31), dedicado a V., será causa de que se detenga un número más la continuación del articulillo (este diminutivo entiéndase por lo malo del trabajo, no por lo corto) en que doy cuenta de su excelente obra *Fiabe, novelle, etc.* y una pequeña nota bibliográfica del señor Salomone Marino, ya también anunciada como habrá visto en el interior de la cubierta de *La Enciclopedia*.

Le remito un articulillo que publico actualmente en *El Averiguador* sobre *Adivinanzas y devinettes*: lo siento, pero no puedo remediarlo, no me entusiasman los franceses; me parecen ligeros y presuntuosos.

Leo en la actualidad *La faune populaire de la France* de E. Rolland y el primer tomo de *La Mithologie des plantes* de A. de Gubernatis, cuya obra *Mithologie zoologique* no he podido hallar. Adjunto remito a V. unos *Catálogos de mamíferos, aves y peces* de mi padre para dicho señor y para V., como prueba de su agradecimiento por lo bondadoso que es conmigo. Ni a él ni a mí se nos oculta que los elogios que me tributa son debidos no a merecimientos míos sino a su mucha indulgencia, tan característica en los sabios.

Consérvese bueno, póngame a los pies de su madre y señora, a quienes saludará respetuosamente en mi nombre y en el de mi padre y señora y disponga como guste de su agradecido amigo.

P.D. Probablemente empezaré a publicar pronto en la *Revista de España* una noticia de sus *Proverbi*, que ya ha recibido también el señor Milà, el cual me envió su último artículo publicado en la *Romania*, "El canto de la Sibila".

Las coplas flamencas o, mejor dicho, seguidillas gitanas

> En un praito verde
> tendí mi pañuelo.
> Cómo salieron, madre, tres rositas
> como tres luceros.

y

Bendita la mare
que tiene que dar.
Cómo *diñaba* (a) rositas y mosquetas
por la *madrugá*. (b)

corresponden a la costumbre de que V. da cuenta en su bonita obra *Usi natalizi, nuziali e funebri* (pág. 115) con la que se relaciona la frase popular "La mi cammisa 'm arristau bianca".

El cuento del papagayo que se publica este número es diferente de otro parecido al de su colección "Lu pappagaddu chi cunta tri cunti", que se refiere también a un papagayo que cuenta tres cuentos y se publicará otro día.

¿Es V. socio del *Folklore Society*? ¿Pudiera V. darme una carta de introducción para Mr. Ralston? No sé si habrá visto un número de una revista polaca donde ha venido el retrato del señor Gubernatis. Se publica en Varsovia, de donde es catedrático de Historia el señor Pawinski, a quien hemos tenido el gusto de conocer aquí.

(a) Diñaba, *por daba.*

(b) *Madrugada.*

[8]

Sevilla, 5 de enero de 1881

Mi querido amigo: hace algunos años, precisamente por esta época, esto es, a principios de año, con ocasión de hallarse en Sevilla un primo hermano mío, hoy Magistrado del Tribunal Supremo en la República de Guatemala, que se llama también Antonio Machado, concertamos entre los tres Antonios Machados escribir una carta de felicitación por el año nuevo a mi querida y virtuosa prima hermana María Machado (32), que vive en Bilbao. A mí, como el más joven, me encargaron escribir una coplilla para ponerla en el retrato de los tres Antonios que nos retratamos juntos. La que se me ocurrió fue la siguiente:

–Toma un papel y a María
lo que la quieres escríbele.
–¿En un papel? ¡Tú estás loco!
¿En un papel...? ¡Imposible!

Pues bien, esta coplilla, enteramente olvidada, es todo lo que se me ocurre al verme en la obligación de tener que significarle mi agradecimiento por sus muchas bondades. Desisto, pues, de intentar reducir a palabras mis sentimientos de gratitud y paso a felicitar a su señora de V., a V. y a la virtuosa abuelita en nombre de mi señora y madre y en el propio por el nacimiento de ese hermoso varoncito que con María está destinado a producir el encanto de su virtuosa familia y a perpetuar en la república de las letras el

nombre insigne de los Pitrè. Ojalá que el año de 81 y los siguientes sean para ellos y para todos Vds. los eslabones de una no interrumpida serie de felicidades. Ojalá que entre ellos y mis hijos crezca y se desarrolle en un venturoso porvenir vínculos de amistad y cariño tan noble y tan leal como los que empiezan hoy a unir a sus padres, al calor de sus bondades y sentimientos delicadísimos hacia mí. Mi madre les envía una Virgencita de la Servilleta, copia de Murillo, que yo espero tenga siquiera para Vds. el mérito de estar hecha por sus propias manos y ser una expresión sincera, aunque pequeña, de su gratitud por las bondades que les merezco.

Recibí su carta, el artículo que me dedica, la tarjeta para Ralston y las interesantes noticias que me da.

Le envío el final del articulillo sobre *Adivinanzas francesas y españolas*, y el último número de *La Enciclopedia* con un articulillo sobre Spirlinga, temeroso de que mi deseo de indicarle lo poquísimo o nada que conozco sobre vísperas sicilianas me haya hecho tratar una materia por extremo ardua y espinosa con poco acierto. Si la intención en este caso no me salva, a la verdad, no sé a quién encomendarme. Un cúmulo inmenso de negocios jurídicos atrasados que me tiene de un humor de doscientos mil demonios me está impidiendo corresponder tan pronto como quisiera a sus muchas atenciones y a la de los señores S. S. Marino (de cuya obra pongo una ligerísima nota en este número) y a la de los señores Giovanni, Imbriani y Gianandrea, a cuyos favores no podré corresponder tampoco tan pronto como debiera. Las condiciones de vida en España, para los que no sabemos doblegarnos a las inmorales exigencias de una sociedad enfermiza, son más difíciles de cuanto Vds. puedan figurarse. A veces pienso que es aplicable a los españoles el gracioso dicho del jardinero del Botánico "que no rebuzna por misericordia de Dios", tales son los vicios de nuestra educación científica y el cúmulo de cosas diferentes de que aquí tenemos que ocuparnos.

Le enviaremos pronto el número 10 de *La Enciclopedia* y las pruebas de su artículo para que tenga V. la bondad de corregirlas: así y todo *no serán tres Dioses*, esto es, sacarán muchas erratas, como el de *Spirlinga*, que está cuajado de ellas.

Tengo ya terminada la traducción del libro de *Contos* de Coelho, que le remito hoy a Portugal en cuartillas. Desearía, si V. conoce esta obra, que me indicase las analogías que encuentre entre estos cuentos y los de su colección, pues, aunque tengo ya señaladas varias analogías, han de serme muy útiles sus indicaciones. La *Salsiccia e'l sorcetto* de GianandreA (33) corresponde a *Historia da Carochinha*. Entre los juegos infantiles hay muchos correspondientes a los nuestros, tales, entre otros, como *Forbicetta* o, mejor dicho, *Il quattro spigali* a *Las cuatro esquinas*, *A la gatta e le surci* a *El gato y el ratón*, *Il giocco dell'anello* a uno de Maspóns, *Santucci* a *La gallina ciega*, *La campana* a *La gamboa*, etc.

Me atrevo a rogarle que indique al señor Pedone Lauriel que me envíe a correo vuelto la mejor y más reciente edición del *Diccionario* de la Crenca, cargándome su importe y disponiendo de él cómo y cuándo guste.

Probablemente le remitirán en breve de *La Ilustración gallega* las pruebas de su artículo. Tenga V. la bondad de devolverlas a la misma dirección, Madrid.

Le estrecha afectuosamente la mano su agradecido amigo.

[9]

Sevilla, 13 de febrero de 1881

Querido amigo: el deseo de darle una pequeña sorpresa, que creo le hubiera sido agradable, ha detenido unos días la contestación de mi señora madre y la mía a la delicada atención que han tenido Vds. de darle con su carta y retrato una nueva muestra de sus muchas bondades y delicadísimos sentimientos. La carta y la fotografía ocuparán un puesto preferente no sólo en el álbum de mi madre, sino en su corazón, agradecido a V. por las inmerecidas distinciones de que me ha colmado.

Hace días concebí una idea que si, como creo, no se ha llevado a efecto por los cultivadores del Folk-Lore, podría ser de alguna utilidad para esta ciencia; la idea era aplicar la fotografía a la reproducción de juegos de la infancia en la siguiente forma: sacar en una tarjeta, del tamaño de esta hoja de papel, aproximadamente, la fotografía de un juego, *Il salto d'Andresino* por ejemplo, y por detrás de la tarjeta escribir una ligera historia y descripción del juego. Esto, hecho como sistema, podría, a mi juicio, dar excelentes resultados para la propaganda de este género de estudios de literatura popular y para la comunicación de sus cultivadores. Enviarle mi primer ensayo era la pequeña sorpresa que le preparaba; mas como esto no ha podido ser tan pronto como mi buen deseo apetecía, le descubro mi secretillo y aún le ruego que, si cree aceptable la idea y es algo nueva, la apoye y defienda en las *Nuevas Efemérides*, absteniéndose de toda clase de elogios a mi persona, pues esto me provocaría un verdadero disgusto. La idea de poder hacer un bien, por pequeño que sea, dentro de la humilde esfera en que está uno colocado, es para mí la más legítima de las glorias.

Otra cosa. ¿Por qué no piensan Vds. en la celebración de un congreso de literatura popular que podría celebrarse el año 85, por ejemplo, en la misma Palermo, ya que en esa hermosa ciudad hay tantos cultivadores distinguidos de este ramo? ¿Por qué no se anticipan Vds. en esto a Francia, y aún a la misma Inglaterra, echando en ese congreso las bases de un sistema fácil y sencillo de comunicación íntima entre los cultivadores del Folk-Lore en todos los pueblos latinos?

Por mi parte muy pobre sería la cooperación que pudiera prestarles, pero esa poca estaría a su disposición, porque creo que Italia está más adelantada que Francia en estas materias. En cuanto a España, harto conozco, por desgracia, que no puede aspirar por hoy a esas glorias. Si ella pudiera (yo no sé mentir), no le haría yo a V. esta proposición. Piense V. en estas cosas y deseche pensamientos tristes y aprensioncillas de males, hijos solamente del excesivo trabajo intelectual. Piense en estas cosas agradables y no se olvide de quien, por simpatizar en todo con V., se ha visto también acosado estos días de dolores

en el pecho que, musculares (como me afirmaba el doctor Hauser) o no musculares, me han tenido poco menos que ahogándome.

De V. affmo. su atareado amigo que de veras le estima.

[10]

Sevilla, 2 de marzo de 1881

Muy señor mío y distinguido amigo: ésta tiene por objeto remitir a V. las pruebas de su artículo que no he podido publicar en *La Ilustración gallega y asturiana* por haber dejado su dirección el señor D. Manuel Murguía y haberse encargado de ella el señor Chao, hombre más dedicado al comercio que a las letras, como podrá dárselo a entender la adjunta carta que le remito y que le suplico me devuelva. El artículo va a publicarse en *La Enciclopedia*, y como Andalucía es un *país especial*, me he atrevido a suprimir algunas adivinanzas que pudieran prestarse (aunque en sí no son deshonestas) a bromas de mal género.

Hace mucho tiempo (cerca de dos meses) que tengo un artículo escrito dedicado a su hijo Salvattorino. Es bastante endeble y acaso fuera lo mejor que V. no lo publicara; veré de corregirlo algo y de enviárselo dentro de tres o cuatro días. También he enviado a la *Revista de Canarias* un articulito dando a conocer la coleccioncita de juegos infantiles de Gianandrea, y supongo que habrá recibido el último artículo de las *Adivinanzas francesas y españolas*, que le habrá remitido el señor Sbarbi. Le enviaré pronto algunos ejemplares para los amigos. Dé V. las gracias muy encarecidas en mi nombre al señor Salomone Marino por la benévola crítica que ha hecho de mi coleccioncita de adivinanzas y recíbalas V. y el señor Giovanni por las atenciones que conmigo tienen en las *Nuevas Efemérides*. Aunque quiero mucho a los amigos de *La Enciclopedia*, no me satisface el rumbo que ha tomado este periódico en este nuevo año y me ha disgustado mucho que hayan publicado una alusión política, *El gigante*, bajo el título de *Cuento popular* (34). En cambio, los publicados por mi amigo el señor Hernández merecen entero crédito y están recogidos fielmente de la boca del pueblo.

Lucho con dificultades, que espero vencer, para la publicación de mi *Revista de Literatura popular y Etnografía*; y me atrevo a rogar a V. y al señor Marino se sirvan favorecerme lo más pronto posible con algún artículo, pues me propongo que en cada número salga un artículo extranjero y desearía que el de V. fuese el primero y el del señor Marino, *de los* primeros. Tampoco he conseguido hasta ahora realizar mis proyectos de aplicar la fotografía al estudio de los juegos infantiles. Creo que, en tesis general, los italianos y los españoles necesitábamos los recursos pecuniarios de que disponen ingleses y franceses para emprender obras que probaran de una vez para siempre el gran desenvolvimiento de que es susceptible la literatura popular. ¿Qué interés no ofrecería la magnífica obra de V. *Proverbi popolari, etc.* ilustrada con cromos? ¿Qué una obra de juegos con la música de la canción y las láminas correspondientes? (35). ¡Cuánto no

tenemos que trabajar aún los que, como yo, empiezan, para ver realizadas sus más bellas ilusiones! Insisto en que sería bueno que V., que tiene autoridad para ello, iniciara la conveniencia de un congreso donde maestros y discípulos pudieran conocerse, tratarse y dejar establecido un medio fácil y sencillo de comunicación entre los cultivadores de lo que podría llamarse la Sociedad del Folk-Lore de la raza latina. Francia, que es más rica, facilitaría el dinero; Italia y España, arte y trabajo. Mientras estos ideales se cumplen, probablemente no lo veremos nosotros, sigamos trabajando. V. en su puesto de maestro y yo en el de obrero, por dejar sembrada esta semilla, cuyo fruto recogerán nuestros hijos.

Consérvese bueno, dé mis afectuosos y respetuosos recuerdos a su familia de parte de la mía y no dude de la buena amistad que le profesa su atareado amigo.

[11]

Sevilla, 10 de marzo de 1881

Mi muy respetado y querido amigo: el hallarme, aunque no grave, delicado de salud, atareadísimo con la publicación del *Rodrigo Caro, Cantes flamencos, Cuentos portugueses, Poesía popular* y *Juegos infantiles*, y en un estado de ánimo verdaderamente deplorable, me mueven a remitirle ya sin nuevas correcciones el articulito dedicado a su Salvattorino, en el cual deseo vean V. y su señora, y la buena abuelita, una pequeña muestra del cariñoso agradecimiento que le profesan sus buenos amigos de Sevilla. Sírvase V. perdonar los mil defectos de este artículo, de que estoy sinceramente muy poco satisfecho, y disponga de él como cosa propia, perdonándome que no sea autógrafo, pues estoy contrayendo el vicio de dictar y no poder estar sentado media hora seguida.

Puede V. publicarlo, o dejarlo de publicar (acaso esto sería lo más juicioso) y en el primer caso tachar, corregir, enmendar, en una palabra, hacer lo que V. quiera. Únicamente desearía que si lo publica enviase un ejemplar a H. Gaidoz (36), rue Servandoni 22, París, que me pregunta ayer con interés por juegos de *manos* y *de dedos*, cuyo valor simbólico le interesa estudiar. No le he mandado copia de ellos porque ya no los consideraba míos: si V. no los publica le agradecería le mandase una copia de los juegos, únicamente. Mis niños, tampoco muy fuertes de salud ahora, les envían mil recuerdos para su María, y mi padre, ocupadísimo con la cuestión política (es jefe del partido zorrillista sevillano, esto es, del partido que trajo a D. Amadeo y a su marcha se declaró republicano) me indica le ofrezca a V. sus excusas por no haberle contestado aún.

Fatigado, no acobardado, por el *struggle for life*, más encarnizado en España que en otro país alguno, pero con virilidad bastante para no cejar en el trabajo por mis ideales, me despido por hoy de V. como su más sincero y apasionado amigo.

[12]

Sevilla, [segunda quincena de] marzo de 1881

Mi distinguido y queridísimo amigo: con su cariñosa e interesantísima carta, fecha 15 de marzo debió cruzarse una mía certificada, fecha del 14 del mismo mes en la que le enviaba un articulillo destinado a su Salvattorino que supongo habrá recibido a su debido tiempo. Esta circunstancia, la inundación, el estado delicado de mi salud, que me ha obligado a guardar cama cuatro o cinco días, y mi deseo de remitirle ya mi coleccioncita de *Cantes flamencos*, han sido las causas de mi silencio, que sabrá perdonarme. Hoy le escribo remitiéndole ejemplares de mi obrilla que tendrá la bondad de distribuir en la siguiente forma: primero, el señor Pitrè, a quien V. conoce, y después a la señora Coronedi Berti, Miss Busk, S. Marino, Giovanni, Imbriani, Pedone Lauriel, *Nuove Effemeridi*, Gubernatis, Ancona y Comparetti, y el ejemplar sobrante a quien V. guste. El editor de la obra es el señor D. Enrique Piñal, propietario del periódico *El Porvenir*, calle O'Donnell, número 46, con quien desearé se entienda el señor Pedone Lauriel, a quien desde luego remitiremos algunos ejemplares y a quien puede V. decir que el señor Sales y Ferré ha debido abonar ya a su corresponsal en Madrid las 18 liras, importe del excelente *Diccionario il Fanfani* que recibí a su tiempo y con el que estoy muy contento.

Sigo ahora contestando a su carta del 15.

Recibí la carta de *La Ilustración gallega* y su artículo corregido del cual he tenido el gusto de remitirle hace unos 12 ó 14 días 4 ejemplares: sacó algunas erratas; encerrando una verdadera honra para mí, no me he atrevido a circularlo mucho. Lo enviaré a Gianandrea y Berconi y Corazzini (37) y a Consiglieri Pedroso (38), con quien estoy en muy buenas relaciones. Es un hombre que, como Cosquin (39) y Coelho (40), creo que valen mucho como científicos.

Respecto a mis proyectos sobre la *Revista de literatura popular*, los tengo ahora aplazados, aunque no por mucho tiempo. Le agradezco mucho sus atinadas y cariñosas y valederas observaciones sobre este asunto: pero no desisto (en algo se había de conocer que nací en *Galicia*) y venceremos, querido amigo.

En cuanto al congreso de literatura popular, visto que no puede celebrarse en Italia bajo la presidencia de V., que era lo justo, voy a procurar que se celebre en París, por cuantos medios me sugiera mi buen deseo. La verdad del caso es que los franceses no son los más adelantados en esto, pero están prósperos y su Gobierno tendrá interés en que allí se celebre el primero. ¡Lástima que Portugal no pudiera hacerlo! De mis trabajos por conseguir este resultado daré a V. oportuna cuenta: el caso es ir agrupando fuerzas que, una vez agrupadas, ya iremos viendo. Soy el más pobre y el que menos valgo de todos los aficionados al Folk-Lore, pero como viva diez años y no me falte el apoyo de V. y otros hombres buenos y generosos he de conseguir ver realizado lo que V. llama *una gran bella cosa*.

El mal tiempo ha impedido realizar mi ensayo de aplicar la fotografía al estudio de los juegos; cuando mejore y acaben estas malditas fiestas, haré algo y entonces le

explicaré mi pensamiento sobre la materia. Por este correo le remito un articulillo sobre la colección de Gianandrea que estoy publicando en Canarias: está plagado de erratas. Va uno para el señor Imbriani.

Escribo hoy a la Coronedi Berti dándole el pésame por la muerte de su marido: no sé por qué se me ha figurado que no era muy dichosa con su marido. Demore V. el darle el libro de *Cantes flamencos* hasta que lo crea oportuno.

Pensaba publicar pronto el libro de Coelho, pero este señor hace cuatro meses que tiene el libro traducido y aún no me lo ha devuelto. Mi libro de cuentos no creo que pueda salir antes del 86. No conozco las *Patrañas* de Miss Busk y tendría mucho gusto en conocerlas y entrar en relaciones literarias con dicha señorita, si no hay en ello inconveniente.

Estoy invitado para ir a Madrid en las próximas fiestas, pero no iré porque mis ocupaciones me detienen aquí y otros obstáculos también me lo impiden. Si va algún amigo de V. a Madrid, puedo darle para dicho punto todo género de relaciones.

Leí a mi madre el último párrafo de su carta, que la hizo llorar: ella, como yo, piensa que no hemos hecho más que pagar muy pobremente las inmerecidas atenciones con que V. me ha colmado. Pero no hablemos de eso.

V. sabe lo mucho que lo quiere y respeta su amigo.

P.D. Dé V. las gracias en mi nombre al señor S. Marino por sus ofrecimientos, que aprovecharé, y salude afectuosamente a todos mis amigos *epistolares* de ésa.

Acabo de recibir un artículo de Consiglieri-Pedroso dando cuenta de la labor de V. y el cuaderno VI de las *Contribuçoes para uma mitología portuguesa*. No he recibido el libro que V. me anunciaba saldría el 19 de marzo y que supongo será un libro de *Spectacoli e feste popolari* que he visto anunciado en el último número de las *Nuove Effeméridi*: la última carta de V. que he recibido es la del 14 de marzo a que contesto.

[13]

Sevilla, 22 de junio de 1881

Mi querido amigo: tarde contesto a su afectuosa, fecha del 1 de mayo, que recibí en vísperas de ir a Madrid, que me decidí a visitar a última hora, acosado por las repetidas instancias de la familia. Allí tuve el gusto de conocer personalmente al señor Consiglieri-Pedroso, con quien hablé largamente de V., lamentando que no hubiera ido a Madrid para tener el gusto de dar a V. un abrazo. Es el señor Consiglieri-Pedroso persona muy simpática y fina, y tan recomendable por su figura y trato como por sus escritos.

Mucho siento que mi articulillo de juegos infantiles le haya proporcionado gastos y molestias y que se haya visto en el deber de hacer de él una tirada aparte y agradecerme un trabajillo tan insignificante.

Veo con gusto que recibió la obrilla de *Cantes flamencos* y su bonita colección de *Indovinelli*, que yo no he publicado en mayor número de periódicos por estar dedicada a mí y ser mis compatriotas excesivamente raros y mal pensados por regla general.

He recibido su precioso libro *Spetaccoli e feste*, sobre el cual tengo ya comenzado un articulillo. También lo ha recibido Rodríguez Marín. En vez de alegrarme este libro, me entristece, porque temo que pierda V. la salud trabajando tanto. Hoy le envío el libro de mi amigo Jiménez, donde verá que hemos aprovechado también en las notas sus excelentes obras.

Doy a V. mil gracias por la tarjeta para Miss Busk, que pienso utilizar en breve, y por las señas de los señores S. Marino, Giovanni, Imbriani, etc., a quienes he remitido ya mi librillo de *Cantes flamencos*, que imagino habrán recibido, así como el señor Pedone Lauriel, a quien remití 12 ejemplares y de quien desearía tener noticias.

No he recibido aún las pruebas de mi artículo y vuelvo a remitir a V. el articulillo sobre juegos de Gianandrea.

Mi viaje a Madrid no será a lo que creo completamente inútil, pues la *Institución Libre* me ayudará en mi pensamiento de formar un *Folk-Lore español* y el Gobierno recomendará oficialmente el pensamiento. Veremos a ver si para antes de terminar el año puedo dejar comenzada la empresa cuyos frutos recogerán no yo sino los que vengan después.

En estos días que he estado fuera he recibido una obra de Sébillot (41), *Contes de paysans et des pecheurs*, 1881; una de Corazzini, *I componenti minori [della letteratura popolare italiana nei principali dialetti]*; una de Gianandrea, *Canti e racconti*, 1875; y otra de Th. Braga, *Teoría da Historia da literatura portuguesa*, 1881, 3ª ediçao: de todas ellas habré de dar cuenta, así como de unos trabajos murcianos y gallegos que he recibido durante los 26 días que he estado en Madrid.

Quizás comience dentro de pocos días la dirección de una revista ilustrada titulada *Sevilla ilustrada*, de que tendré el gusto de enviarle un número.

Tendría sumo interés en ponerme en contacto con Toa para ofrecerle mis obrillas en cambio de su artículo sobre el cuento análogo al *Garbancito*.

Consérvese bueno, mil afectuosos recuerdos de mi madre y mi esposa para su madre, su señora y niños, y V. cuente siempre con la sincera amistad de su affmo.

P.S.: Le remitiré pronto una "Revista ilustrada" de Madrid dirigida por mi amigo el señor Urbano González Serrano, donde escribiré algunos artículos para cambio con las "Nuove effemeridi".

El luto del papel no significa nada.

[14]

Sevilla, 20 de julio de 1881

Querido y respetado amigo: he recibido su carta de 10 de julio y con ella, y antes, los tres nuevos folletos que tiene la bondad de regalarme y por los que le doy las gracias.

Hace tres o cuatro días he recibido con una tarjeta del profesor Ernesto Monaci (42) las pruebas de imprenta de mi articulillo sobre juegos infantiles, al cual no me atreví a corregirle bastantes defectos de estilo que le encuentro por no molestar más a los cajistas que lo que los molesto con las numerosas erratas que me he visto obligado a corregir.

Tardaré aún algo en remitir a V. el libro de cuentos de mi amigo el señor Jiménez, pues ha de darme la obra el señor Sales, que se encuentra de vacaciones en Ulldecona, pueblo de la provincia de Tarragona de que él es natural.

Mucho me alegro que descanse algo, pues yo, trabajando sin duda infinitamente menos que V., empiezo a sentir dolores en los ojos, que me disgustan mucho. También me alegro de que haya aconsejado al señor Pedroso la formación de una *biblioteca para las tradiciones populares portuguesas*; por mi parte no me atrevería acometer una empresa igual, respecto a las españolas, pues esto sólo podría conseguirse con la cooperación de muchos, por lo que trabajo con alguna esperanza por la formación de un *Folk-Lore español*, de cuya empresa pienso escribirle con mayor amplitud, dentro de poco.

No sólo me alegra, sino que me entusiasma su propósito de formar, en unión con su distinguido amigo el señor Salomone Marino, un archivo para el estudio de las tradiciones populares europeas y, especialmente, de las naciones neo-latinas. En cuanto me dé V. autorización para ello y me hable más concretamente del asunto, le haré toda la propaganda posible en España. Vs. disponen de mí incondicionalmente y como quieran; la empresa merece todas mis simpatías y se relaciona íntimamente con la que, en menor escala, me propongo realizar en España, con el concurso de varios escritores de las distintas provincias, mallorquina, catalana, gallega, asturiana, etc. y aún con la protección oficial que espero conseguir, protección puramente recomendatoria, no pecuniaria.

Probablemente el mes que viene recibirán la *Revista Ilustrada* de Madrid, con un articulito mío sobre la colección de *Contes des paysans et des pecheurs* de Mr. Sébillot; con el cual, así como con V., Cosquin, Gianandrea, Corazzini y un señor autor de unas leyendas y tradiciones murcianas y Köhler, estoy en deuda hace tres meses, por libros y folletos recibidos de los que no he dado cuenta por mi viaje a Madrid e infinidad de ocupaciones que ahora me rodean, incluso la dirección de una revista, *Sevilla ilustrada*, de que *probablemente* me haré cargo para el mes de septiembre.

Remito a V. el tercer número del artículo sobre los juegos de Gianandrea y espero remitirle para el mes próximo otro artículo sobre adivinanzas españolas e italianas. Lástima que Bernoni no haya correspondido a mis invitaciones y pudiera yo tener a la vista su colección de adivinanzas.

Le doy mil gracias por la tarjeta para Cesare Toa, que le remito con un ejemplar de *Cantes flamencos*. Cariñosos recuerdos para toda su familia sin olvidar a Salvattorino, y se repite suyo apasionado s.s.q.s.m.b.

[15]

Sevilla, 14 de septiembre de 1881

Mi querido amigo: sin perjuicio de contestar otro día a su muy grata, fecha 14 de agosto, le escribo esta para pedirle un señalado favor. Como verá por el adjunto artículo publicado el 12 de este mes en la "Hoja Literaria" de *El Imparcial*, periódico que se publica en Madrid, mi querido amigo y distinguido paisano señor D. Manuel Murguía ha dado a conocer mi pensamiento de formar un *Folk-Lore español*, y convendría muchísimo que V. escribiese inmediatamente un artículo en el *Giornale di Sicilia* aplaudiendo el pensamiento, si lo cree bueno, incitando a sus compatriotas a una empresa análoga y hablando de la importancia del *Folk-Lore* y de que los centros oficiales coadyuven a estas empresas. De este artículo, si puede V. escribirlo, convendría que enviase V. un ejemplar a *El Imparcial*, otro a *La Época* y un par de ellos para mí.

Sin tiempo para más por hoy, y prometiéndole una muy larga carta para dentro de muy pocos días, con afectos para toda su familia, se despide su agradecidísimo amigo.

[16]

Sevilla, 21 de octubre de 1881

Mi querido amigo: recibí los dos números del *Giornale di Sicilia*, con el eficaz y significativo suelto que tuvo V. la bondad de escribir y con los periódicos recibí también su afectuosa tarjeta por la que vi con honda pena que acaba de sufrir una terrible enfermedad y que, sin saberlo, he sido causa de obligarlo a trabajar cuando aún estaba enfermo. V., querido amigo, y permítame la confianza, movido de su virtuoso amor al trabajo, perjudica su salud, así que yo, que profeso a V. verdadero cariño, el primer sentimiento que experimento al ver una nueva obra de V. es de pesar y no de alegría. No se puede abusar impunemente del trabajo intelectual, y V. debe sacrificarlo todo a robustecerse para bien de su familia, de la patria y de la ciencia que tan señalados servicios le debe.

He visto en las *Nuove Effemeridi* el prospecto de la revista que va a publicar con Salomone Marino y me ocuparé de él, así como de sus obras de V. *Proverbi* y *Spettacoli e feste* tan luego como consiga ver constituido siquiera un *Folk-Lore* regional español. También le enviaré para mediados del mes próximo un artículo para la revista, con una letra clarísima, a fin de evitar el exceso de correcciones. A propósito de esto, he de decirle que, desde que envié al profesor Monaci las pruebas de mi artículo corregidas, no me ha vuelto a escribir enviándome unas segundas pruebas, como me indicaba, así que no sé en qué estado se halla este asunto.

Supongo que recibirá una preciosa monografía de Schuchardt sobre mis *Cantes flamencos*, que habrá recibido ya un artículo mío sobre el *Libro de cuentos* de Sébillot. Por este correo le envío el libro del señor Jiménez, en cuyas notas verá V. citadas sus obras con frecuencia.

Le remitiré en breve un excelente artículo de mi paisano Murguía sobre el *Folk-Lore* gallego y algún otro trabajo publicado en este sentido.

No puede V. calcularse las dificultades que tengo que vencer para mi empresa, y los trabajos a que esta me obliga. Así que no extrañe V. si paso ahora algún tiempo sin escribirle. Con escasos bienes de fortuna, algo delicado de salud, y obligado a entenderme por cartas con todos y, especialmente, con Murguía, Costa, Sbarbi y Giner, hay veces que me faltan las fuerzas. Pero, al ver el cariño de V., de Schuchardt y de algunos buenos españoles, aunque pocos, me animo y vuelvo a mi tarea.

Cuídese mucho, póngase pronto bueno, que es lo principal, dé un beso a su Salvattorino de parte de mi madre, que está ahora padeciendo con un fabo (43) en un dedo, afectuosos recuerdos de mi señora para la de V. y su señora madre y V. reciba un fraternal abrazo de su amigo.

[17]

Sevilla, 7 de diciembre de 1881

Mi querido y respetado amigo: como V. verá, la formación del Folk-Lore español va en marcha. Convendrá, si se halla bueno, que escriba una cartita afectuosa al señor D. José María Asensio y Toledo, distinguido cervantista y señor de ideas liberales muy templadas, presidente del Folk-Lore andaluz, que vive en mi misma calle, O'Donnell 18, esto es, dos casas más debajo de la mía (44). Respecto a mí, déjese de cumplimientos y quiérame mucho.

Me es imposible, como comprenderá, enviarle nada para el primer número del *Archivio*, del cual puede V. contar como suscriptor al señor D. Manuel Sales, calle Lorena número 8, Sevilla. Si a V. le parece, puede pedir a Monaci la prueba de mi articulito de juegos y enviármela para devolvérsela corregida al siguiente día y que salga en el *Archivio* antes que en la *Revista de Roma*. Si quiere, puede publicar, a falta de esto, las Bases del Folk-Lore español porque, a la verdad, yo tendría mucho gusto en colaborar de algún modo en el primer número del *Archivio*, a cuya revista tengo casi tanto amor como a la del Folk-Lore andaluz que publicaremos para enero.

Trabajaré sin descanso para que tengamos en Sevilla un congreso para el 83 y V. venga a honrarlo y a recibir un abrazo de su amigo que lo quiere (45).

P.S. Afectuosos saludos a toda su familia, al señor Marino, y dispense el papel en que le escribe su atareadísimo amigo.

[18]

Sevilla, 21 de enero de 1882

Mi querido y distinguido amigo: V. no puede formarse una idea de la serie de trabajos y dolores que he pasado y estoy pasando todavía para llevar a la práctica mi pensamiento de constituir el Folk-Lore español: Sbarbi y Murguía, que me ofrecieron su ayuda y empezaron a trabajar, me han vuelto la espalda después del plan que, según parece, les propuso el señor D. Joaquín Costa, profesor de la Institución Libre, de establecer el Folk-Lore en Madrid, esto es, matar, como hacen siempre, la iniciativa de las provincias. El señor Costa también se disgustó conmigo y poco menos que me insultó porque no admití la denominación de *Academia de Letras populares* con que quería sustituir la palabra *Folk-Lore* que yo he traducido, como V. habrá visto, "saber popular", llamando a nuestra Sociedad, para los *patrioteros* que odien a los *ingleses* (pobre Humanidad, y qué atrasada está todavía), "Sociedad para la recopilación y estudio del saber y de las tradiciones populares". Los madrileños llenos de soberbia se han llamado a la guerra del silencio; los andaluces, por su parte, tampoco han hecho hasta ahora gran cosa. Pero no importa:

Todo el mundo en contra mía,
Serrana, porque te quiero.
Todo el mundo en contra mía
Y yo contra el mundo entero.

El Folk-Lore español será un hecho, bien pronto lo será también el francés mediante la iniciativa del señor Sébillot, que así nos lo comunica al enviarnos su *Essai de questionaire* que vamos a traducirle, y acaso Vds. también. El cuestionario en cuestión no me parece a mí una cosa del otro mundo; pero "más vale llegar a tiempo que rondar un año". En el primer número de nuestra revista pensamos publicar:

1°.- Un artículo sobre Folk-Lore de A.M.A.

2°.- Voces y modismos andaluces tomados del hebreo, de García Blanco.

3°.- *Essai de questionaire* de Sébillot, A.M.A.

4°.- Canciones de cuna. Rodríguez Marín.

5°.- Proverbios españoles comparados con los de la colección de V., por Siro García del Mazo.

6°.- El Folk-Lore del perro, de mi padre.

7°.- Cuentos, de Gonzalo Segovia.

Bibliografía. Traducción de la de Consiglieri Pedroso sobre las obras de V., de Rolland, Puymaigre, etc.

Miscelánea.

Parte oficial.

Espero hacer a V. algunas suscripciones al *Archivio* entre los miembros del Folk-Lore andaluz. Veremos si las consigo. Somos unos desgraciados todavía los que en Italia y España nos dedicamos al cultivo de la literatura popular.

¿Ha tenido V. noticias de L. Monaci sobre las pruebas de mi articulillo que le envié corregidas hace ya mucho tiempo? ¿Recibió S. Salomone Marino su nombramiento de socio honorario del Folk-Lore andaluz que también le remití? No me dice nada en su carta.

Yo mismo extendí a V. la invitación para el Congreso Médico que va a celebrarse pronto en Sevilla, ¿por qué no viene V.? No soy rico de dinero, pero lo soy de buena voluntad y espero que no lo pasaría V. mal entre nosotros. Tendría el gusto de darle un apretado abrazo su agradecido amigo.

P.S.: Espero con ansia el primer número del *Archivio* y poderle remitir el primer número de nuestra revista. Entregué su amabilísima carta al Presidente del Folk-Lore andaluz, que agradece sus atenciones. Felicidades por el nuevo año y cariños a Salvattorino y María. Afectuosos recuerdos de mis padres y esposa a su madre y señora.

[19]

Sevilla, 25 de febrero de 1882

Mi querido amigo: he recibido su afectuosa carta, fecha del 8 de febrero, con los sabios y cariñosos consejos y consuelos que me da para animarme en mi empresa. Agradézcoselos con toda el alma porque ellos me fortalecen para seguir adelante. *¡Sempre avanti!*

He recibido también ayer el magnífico número primero de su excelente *Archivio* y propóngome en la primera junta que celebremos buscarle algunas suscripciones. La revista es inmejorable y riquísima de contenidos y noticias bibliográficas. De ella daremos cuenta en el primer número de la nuestra, que espero ver publicado para antes de fin de mes, y en nuestro segundo número traduciré, si V. me da permiso, la carta que le dirige Max Müller. En el primer número espero que hallará V. algo que le agrade: en él verá V. una noticia bibliográfica sobre sus *Proverbi* y *Spettacoli e feste* en vez de la traducción de Consiglieri-Pedroso que le indiqué y un pensamiento mío (la creación de un *mapa topográfico-tradicional*) inspirado en el párrafo de su *prefazione dei Fiabe, novelle e racconti*, página XII, que dice: *Se un giorno qualche siciliano amante de nostri estudi vorrà dedicarsi a raccogliere dalla viva voce del volgo le storielle de monti, fiumi, laghi, [pozzi, grotte, castelli, torri], luoghi, etc., etc.* Ve V., pues, que leo sus obras y que, aunque malo, soy un discípulo apasionado de las buenas ideas de mis maestros. También he pensado dirigir un interrogatorio a los gremios o sociedades de obreros para llamar la atención sobre lo que podría llamarse *El Folk-Lore gremial* o conocimientos del pueblo en sus diferentes artes y oficios, con lo que podría formarse un gran Diccionario y vocabulario demotecnológicos. Como V. comprende, estas y otras ideas no puedo realizarlas yo solo: de aquí mi pena cuando veo la indiferencia, la apatía (y en

algunos casos la inmoralidad) de mis compatriotas, pena tanto mayor cuanto que conozco que, con estas ideas útiles para la humanidad (que aquí nada valen ni producen), preparo acaso un triste porvenir a mis hijos que, débiles de salud y de modestísima fortuna, acaso no puedan salir airosos en el combate por la existencia, *struggle for life*, por haberse permitido su padre el lujo de consagrar su tiempo a estas ideas. Mi organismo, sin embargo, me precipita en este camino y es necesario seguir por él: por lo demás, yo no desatiendo los escasos negocios de mi bufete, ni mi modesta cátedra de Elementos de Literatura en un Colegio. *¡Avanti!*

Convencido de que Italia ni España tienen hoy quizás elementos pecuniarios para la celebración de un Congreso de *Folk-Lore* donde se echaran los cimientos del gran *Folk-Lore Europeo*, he escrito al señor Sébillot proponiéndole que ellos lo celebren, invitándonos a todos a concurrir para el año 1884. Si la carta ha llegado a tiempo, se habrá leído en el primer banquete del Folk-Lore que se habrá celebrado antes de ayer en París y de que ya tiene V. noticia según veo en el final del *Archivio*. Con esta carta, cuyo resultado espero con impaciencia, creo ya dejar en un excelente lugar no sólo el nombre de España, sino el de Italia y Portugal, y la razón es muy sencilla: el día que los franceses pretendieran imponerse por su iniciativa en la raza latina bastaría recordarles que un *mero aficionado que vive no sólo más allá del Pirineo sino más allá de Sierra Morena* les ha indicado el pensamiento, fundando antes el Folk-Lore español (bueno o malo) para probarles que no era la ciencia lo que les daba superioridad, sino sus medios de fortuna, toda vez que si la ciencia fuera la causa resultaría yo, después de Merton, el hombre más científico de Europa, [absurdo] ridículo que hasta en versos me atrevería yo mismo a demostrar. Si los franceses, por el contrario, son buenos, como yo espero, y se dejan de vanidades, todos aceptaremos y aún agradeceremos su iniciativa y los medios de desenvolvimiento que nos proporcionen. El arte de *charolar*, de propagar y de dar valor a las cosas la tienen ellos como nadie y puesto que, como dice el refrán, *Dios se la dio, San Pedro se la bendiga*. Guarde V. reserva sobre este extremo y siga sin perder de vista la vida y desarrollo del Folk-Lore, que aún está en sus comienzos. *¡Avanti, avanti!*

Diga V. al señor Salvatore Salomone Marino que recibí su afectuosa carta y le devuelvo sus saludos felicitándole como a V. por el excelente primer número de su *Archivio*, con quien tendré la honra de cambiar el pobre primer número del Folk-lore andaluz. Dígale también que allí verá su nombre como socio honorario de nuestro Folk-Lore y que le remitiré en breve un segundo nombramiento, ya que el primero se ha extraviado.

Voy a escribir a Monaci pidiéndole otro ejemplar de la primera prueba del articulillo mío (de cuyos originales no conservo copia) para publicarlo en esta revista corregido. No venía compuesta la carta que lo encabezaba (y que tampoco conservo), si V. la tiene puede añadírsela luego o conservarla, según le parezca mejor.

Doy a V. y al señor Marino un millón de gracias por sus muchas atenciones, de anunciar mis obrillas, *La Enciclopedia*, las *Bases*, su benévolo juicio crítico de los *Cantes*

flamencos, etc., etc. y para corresponder a los amables e inmerecidos elogios que tributan al *Folk-Lore andaluz* voy a trabajar algo en estas provincias.

Me alegro de ver a V. en buenas relaciones con Costa, que supongo enviará a Vds. el *Boletín de la Institución Libre*, donde verá un articulillo mío sobre *Los animales contenidos en los cuentos de Maspóns*. Aunque en la Institución nos han fastidiado bastante con motivo del Folk-Lore Español, le tengo cariñoso respeto porque están haciendo, especialmente mi bueno y modesto amigo Joaquín Sama (46) (que es el que menos luce) un gran servicio a este atrasado país.

Cariños a su madre, besos a los niños y afectuosos recuerdos de mi madre y señora para la suya, de su affmo. y agradecido amigo.

P.S.: Felicite en mi nombre al señor Marino para el año entrante, o mejor dicho, entrado.

[20]

Sevilla, [22?] de julio de 1882

Mi querido amigo: recibí sus dos cartas de 30 de mayo y 28 de junio y le doy las más expresivas gracias por la nota de sus obras que me ha enviado y la favorable acogida con que recibe las cosas procedentes de España. Mis simpatías por Italia son y han sido siempre vivísimas y yo hubiera deseado no sólo que Vds. hubieran hecho el Folk-Lore italiano sino que Roma hubiera sido, ya que desdichadamente Madrid no podía intentarlo, el centro del Folk-Lore neo-latino. No queriendo o no pudiendo hacerlo Vds., y siendo Francia más rica que España e Italia, me he dirigido, como V. sabe, a París a ver si logramos reunirnos en aquella capital.

V. no calcula, querido amigo, las dificultades con que aquí tropezamos para aclimatar el Folk-Lore y hasta qué punto sólo la buena voluntad de uno podrá sacar el proyecto adelante. Yo sé que las fuerzas con que uno cuenta son ficticias y, si alguna vez las saco a colación, como hice con motivo del mapa, es para probar a todos la ineficacia de esa fuerza y para que todos se convenzan de que las faltas (que yo soy el primero en reconocer) de nuestra institución dependen en primer término de la pereza de los asociados y del público incapaz todavía por su ignorancia o malas condiciones morales de favorecer todo pensamiento grande y generoso. Acaso me equivoque, pero creo que en Italia y en Francia, especialmente, hemos de luchar con las mismas o análogas dificultades. Sin embargo, como creo que vivir es luchar, sigo adelante en mi camino.

Por el número cuatro habrá visto que me he tomado la libertad de reñirle en público por su exagerada actividad que puede ser perjudicial a su salud y aún al porvenir de sus hijos. Es necesario que V. se modere en trabajar y no exponga al país que tiene la honra de tenerle por hijo a tener la desgracia de perderle prematuramente.

Dentro de tres o cuatro días tendré el gusto de remitirle dos ejemplares del primer e imperfecto ensayo de aplicación de la fotografía a la descripción de los juegos infantiles. Un ejemplar es para su familia y especialmente para su Salvattorino y María, y el otro para su revista.

Mis propósitos son vender el mayor número de fotografías posible para comprar con su producto una máquina fotográfica del último sistema con la que mi amigo el fotógrafo que tan cariñosamente se ha brindado a ayudarme pueda dar a mi pensamiento el desarrollo de que lo creo susceptible. Afectos al señor Salomone Marino, a quien agradecería escribiera a Montoto regalándole algún folletillo para animarle. No tengo espacio para más. Sabe que lo quiere su amigo.

[21]

Sevilla, 26 de marzo de 1882

Mi querido y respetado amigo: mucha pena me dan las palabras de V. quejándose de mi silencio y diciéndome *en francés* "Je suis toujours le même". ¿He dudado yo de esto? ¿Le he dado algún motivo de sospecha que, no V., sino yo, *no soy siempre el mismo?* Creo que no. La empresa a que mi corazón me impulsa es de gigantes; mis fuerzas, débiles; los obstáculos, inmensos. De 190 socios que componen hoy la sociedad, acaso no haya tres capaces de apreciar el Folk-Lore en lo que tiene de bueno para la humanidad y, sin embargo, necesito de ellos y estar con ellos para llevar adelante mi pensamiento que considero generoso y trascendental para el amor de los pueblos, ese amor predicado por Cristo, que no ha llegado a ser verdad todavía. Por eso yo, que considero al pueblo francés ligero, frívolo, superficial, altanero, pero que al mismo tiempo lo considero rico, emprendedor y de sentimientos levantados y entusiastas (en medio de aquellos defectos) he acudido a él para que realice una empresa que no es de un hombre, sino de una nación, y no de una nación hoy pobre, como desdichadamente lo somos España, Portugal e Italia, sino floreciente como Francia. Hágase el bien y hágalo quien pueda: los pobres no tenemos ni aún el derecho de ser buenos. Mucho menos, gozar el mayor de los goces, que es el cultivo tranquilo y solitario de la ciencia.

No me he atrevido a dar cuenta a la Sociedad del Folk-Lore andaluz de su proposición de que estuviese representada en las Vísperas Sicilianas porque mi padre me aconsejó no hacerlo en vista del carácter heterogéneo de esta Sociedad y de la doble interpretación que pudiera dársele de odio al opresor u odio a Francia. Respecto a mi opinión sobre este punto V. la conoce por el final de mi articulillo sobre Spirlinga: yo amo a Sicilia, odio al opresor, pero no hago solidaria a la nación francesa de la infamia de Carlos de Anjou, como no la hago solidaria tampoco de las infamias de los ejércitos de Napoleón. Los sicilianos dieron una muestra elocuente de su virilidad y valor en aquella célebre tarde que Vds. conmemoran el 31 para escarmiento de las liviandades e injusticias. ¡Honor a Palermo, pueblo de héroes!

Supongo habrá recibido el primer número de nuestro *Folk-Lore andaluz*, hermano pequeño de su ilustre *Archivio*. Si Lauriel desea algunos números, se los enviaré: he puesto a Ermanno Toescher en la cubierta como editor de la capital y amigo de V., contando con que aceptará el cargo. Si en Roma son con relación a Palermo como en Madrid con relación a Sevilla, entonces bien puede afirmarse que la centralización es vicio común a toda la raza latina. ¡Así andamos!

Consérvese bueno. Cariñosos recuerdos a S. Marino, a quien como a V. suplico me envíe una lista detallada de todos sus trabajos para la Bibliografía y no dude de que *es siempre el mismo* su invariable pero atareadísimo amigo.

P.S.: Respetos a su señora madre y esposa de mis padres y de mi señora, un beso a Salvattorino y María y para V. un abrazo de su *toujours le même. Demófilo.*

[22]

Sevilla, 3 de mayo de 1882

Mi querido amigo: recibí su carta del 13 de abril y su precioso trabajo sobre las *Vísperas Sicilianas* de que daré cuenta en la sección bibliográfica de uno de nuestros números próximos. El ejemplar, ¿es para mí o para la Sociedad?

Envíole hoy el segundo número de nuestra revista, de la cual tiene V. derecho a recibir dos ejemplares gratis: uno para el *Archivio* y otro para V. como socio honorario. En dicho cuaderno hallará un articulito mío sobre *Mapa topográfico-tradicional*, pensamiento inspirado en parte en sus elocuentes palabras y que habrá de proporcionarme grandes disgustos. No importa, sin embargo; la cosa es buena y *¡avanti! ¡sempre avanti!*

Le ruego que me envíe una nota detallada de los trabajos de V. y de S. Marino sobre cuentos populares para continuar el trabajillo que comencé en la página 51 (*vedi nota*) del primer cuaderno.

Escríbame siempre muy largo y cuide mucho su salud. Besos a los niños, afectuosos recuerdos de mi madre y señora para su familia y V. sabe cuán de veras le quiere su atareado y asendereado amigo.

[23]

Sevilla, 9 de noviembre de 1882

Querido amigo: en este número verá que me tomo la libertad de dirigirle una carta sobre pregones como levísima muestra de mi buen deseo. También le envío la música de unos pregoncillos o cantes de flores de Vicentito el florero, sobrino de Quijá, y que canta muy bien, no tanto como su tío. Si V. quiere puede publicarlos, solos o con mi carta, en el *Archivio,* ya que por hoy son tantas mis ocupaciones que no puedo enviar

a V. otra cosa. En cuanto a los trabajitos de V., yo me tomaré la libertad de traducirlos, porque nuestro público no está lo bastante preparado para que publiquemos los artículos en italiano, como yo quisiera.

Sírvase V. dar sus órdenes para que remitan una suscripción de su *Archivio* a D. Francisco Álvarez Aranda, calle Tetuán, número 24.

Tiene V. completa razón en lo que indica de las tarjetas fotográficas. Estas han debido hacerse con niñas del pueblo y no de la mesocracia en que los tipos y trajes son menos característicos. La causa de esta falta, como de otras muchas (sin pretender yo por esto disculparme de todas) es la falta de dinero y la falta de cultura de este país, que gasta y derrocha cuando se trata de *toros y cañas de manzanilla*, y no se preocupa lo más mínimo de aquello que puede redundar en bien de la patria. Esto me impulsó a escribir el articulillo que le envío y esto me impulsa a invitarle a que hagan Vds. un pequeño ensayo de estas tarjetas fotográficas con el objeto de que, estableciéndose este medio de comunicación entre los folkloristas europeos, alcancen nuestros estudios o, mejor dicho, el Folk-Lore en general, la importancia que realmente tiene.

Tenga la bondad de decir en mi nombre al señor Salomone Marino que tenga esta por suya, que le envío el número 3 de nuestra revista que me pide, que he leído con verdadero entusiasmo los tres cuadernos del *Archivio*, trabajo de gigantes por el que debe a Vds. Italia gratitud eterna, y que vería con gusto que remitiera algunos de sus interesantes trabajos a mi querido amigo D. Luis Montoto, abogado y notario eclesiástico de esta diócesis, que vive en esta ciudad, en la calle de Levíes. Es excelente poeta y joven de mucho porvenir; estoy muy contento de haberlo *pescado* para nuestro Folk-Lore. Sus artículos *Corrales de vecinos* están muy bien hechos y son *d'après nature.* Este y el joven Guichot (47) me están ayudando generosamente en mi empresa. ¡Ojalá que ellos puedan recoger el fruto y verla terminada! Hasta hoy aún no he logrado que se constituya más que el *El Folk-Lore frexnense*, a cuyo frente está mi querido e inteligente amigo D. Luis Romero y Espinosa. Este mes se publicará probablemente el primer número de su revista, que ya está en prensa. Algo es algo, yo no desmayo. *¡Avanti! ¡Sempre avanti!*, es mi divisa. Adjunto es el número prospecto del *Times español*, base de otro proyecto de realización no menos difícil que la aclimatación del Folk-Lore en este bendito como ingrato país.

Consérvese bueno: besos a sus niños y afectuosos recuerdos de toda mi familia para su señora madre y esposa. Para V. un abrazo de su amigo.

[24]

Sevilla, 25 de diciembre de 1882

Mi queridísimo y respetado amigo (48): en estos días en los que la familia se concentra en torno del hogar y hace expansivos sus sentimientos solemnes a aquellos seres que les son queridos quiero escribir a V. esta carta para desearle toda clase de

prosperidades en el año venidero en unión de su señora madre y su señora y sus niños a quienes envían mis padres, mi señora y mis niños toda clase de afectuosos recuerdos.

Recibí a su tiempo su tarjeta postal del 12 de noviembre, su cariñosa carta del 22 del mismo mes y la prueba de la música de los *cantes de Vicentito el florero*, que le devuelvo corregida por Lasso (49) con las siguientes observaciones:

1ª.- la letra en andaluz es como sigue:

1º) Aquí hay capuyos con el cabo suyo.

2º) Me voy ar Puerto me voy a Cai en Chiclana no hay er riquiyo clavé no hay torero onde está Domínguez con el ojiyo e meno. Onde stá er Tatiyo con la pierna e meno? En San Bernardo regaiyas con vino blanco, a cuartito la rebaná, niñas e la mar, niñas e la mar, niñas e la ma, a cuartito rositas encarnás.-

3º) Ay, yo traigo en este canastito reninculos, tulipas y tulipanes, la mare e los licores señores aquí traigo rosiyas e tos los colores.-

4º) Santa Rita bendita andaba descalza por los jardines cortando flores de tos los colores. Viva la Vinge de los Dolores.-

He aquí la traducción al castellano de esta misma letra:

1º) Aquí hay capullos con el cabo suyo.

2º) Me voy al Puerto, me voy a Cádiz, en Chiclana no hay el riquillo clavel, no hay torero donde está Domínguez (1), con el ojillo de menos, donde está el Tatillo (2), con la pierna de menos. En San Bernardo (3) regadillas con vino blanco, a cuartito la rebanada, niñas de la mar, niñas de la mar, niñas de la mar, a cuartito (4) rositas encarnadas.

3º) Ay, yo traigo en este canastito reiniculis, tulipas y tulipanes (5), la madre de los licores, señores, aquí traigo rosillas de todos los colores.

4º) Santa Rita bendita andaba descalza por sus jardines cortando flores de todos colores. Viva la Virgen de los Dolores.

Doy a V., querido amigo, estas pequeñas explicaciones para que pueda formarse mejor idea de la letra de los pregones o *cantes de flores* de Vicentito el florero.

La dirección y redacción de una gran parte de *El Times Español,* periódico semanal cuyos números publicados le envío, me han impedido contestar a sus cartas antes de ahora; afortunadamente, este nuevo trabajo, que era para mí un compromiso de amistad, terminará en breve.

Nuestra revista *El Folk-lore Andaluz* está detenida en la imprenta hace cerca de dos meses porque el editor Sr. D. Francisco Álvarez se traslada a Madrid, donde se queda con la célebre librería de D. Carlos B. Baillière. Aunque está obligado con nosotros a publicar un número *fascicolo*) cada mes, por un contrato, como es amigo, no podemos,

o mejor dicho, no queremos, hacer uso de nuestro derecho para obligarlo: nos ha prometido, y creo lo cumplirá, que en enero publicará los cuadernos correspondientes a noviembre, diciembre y enero. Estas detenciones me tienen vivamente contrariado. ¡Como ha de ser! *¡Avanti!*

No se ha publicado, que yo sepa, la obra de Tylor en español y sí sólo en francés, en inglés y en ruso.

Lo mucho que tengo que escribir en estos días me impide extenderme más en esta carta.

Es posible que mi señor padre sea trasladado de catedrático a la Universidad de Madrid, en cuyo caso tendría que irme también allí (50), donde fundaría, si conseguía resistir el clima, el *Folk-Lore de las Dos Castillas*. *El Folk-Lore Frexnense* está próximo a publicarse.

Montoto y Guichot recibieron sus cartas y folletos: le contestarán muy pronto. Yo también le doy a V. las gracias por sus muchas bondades con mis amigos.

Afectos de mis señores padres, y V. disponga siempre de su affmo. y sincero amigo que le envía un estrecho abrazo.

P.D.: Afectos a los señores S. Marino, señora Coronedi Berti, a quien hará V. extensivos mis saludos.

(1) Un célebre matador de toros que perdió un ojo en una cogida que tuvo en el Puerto, esto es, en el Puerto de Santa María, pueblo, como Chiclana, de la provincia de Cádiz.

(2) *Tatillo*, diminutivo de *Tato*, apodo de un célebre matador.

(3) *San Bernardo* es un barrio de Sevilla donde viven varios toreros y gran parte de la clase pobre, *andlauza* y *flamenca*.

(4) *Reiniculos, tulipas y tulipanes* son tres clases de flores distintas.

[25]

Sevilla, 5 de enero de 1883

Querido y respetado amigo mío: el entrañable afecto que a V. profeso, unido hoy a mis buenos propósitos de año nuevo de que "oficio hubo sin esperar lugar", me mueve hoy a contestar a su cariñosísima tarjeta fechada en Palermo en 26 del pasado y que se habrá cruzado con mi carta en que le saludaba en el nuevo año y le enviaba las pruebas de la música de los *Cantes del florero* que supongo a estas horas en su poder.

Marín, que ha venido de Osuna a pasar en Sevilla cinco o seis días, me da la triste noticia de que no anda V. completamente bien de salud y, lo que es peor, que anda V. aprensivo; esto me disgusta mucho y me hace pedirle un favor: es necesario que V.

El Times Español
DIARIO MERCANTIL
INDUSTRIAL, DE NOTICIAS
Y ANUNCIOS
PEREZ Y COMP.ª
O'DONNELL, 22
SEVILLA

P.D. Recibí las fotografías — mil gracias — temo que me las hayan extraviado mis amigos.

Sr. D. José Pitrè,

Querido y respetado amigo mío: el entrañable afecto que a Vd. profeso unido hoy a mis buenos propósitos de año nuevo de que "oficio tendrá otro especial lugar" me mueven hoy a contestar a su cariñosísima tarjeta fechada en Palermo en 26 del pasado y que se habrá cruzado con una carta en que le saludaba en el nuevo año y le enviaba las pruebas de la música de los Cantes del flamenco que supongo a estas horas en su poder.

Marín que ha venido de Osuna a pasar en Sevilla cinco o seis días, me dá la tristísima noticia de que no anda V. completamente bien de salud y lo que es peor que anda V. aprensivo: esto me disgusta mucho y me hace pedirle un favor: es necesario que V. me dé palabra de cuidarse en este año y no ya dejar de trabajar, porque para V. la muerte sería preferible a esto, pero trabajar con más moderación y pensando que tiene V. no sólo en Italia sino fuera de ella personas que le quieren y suponiéndolo delicado de salud. Ya que no por mí, al menos por Totó, a quien dará en nombre de mi madre, mi mujer y niños un cariñoso beso, es necesario que V. se cuide mucho. Si no lo hace así me dejará V. por embustero y no cumpliría respecto a ese buen [illegible] niño mi ardiente deseo y mi pronóstico sintetizado en el verso:

¡De un niño se hace un sabio.

La voluntad entra por mucho en todos los asuntos de la vida: querer es poder y V. cuidándose y respetando la higiene (que tan bien conoce) y procurando no trabajar intelectualmente sin descanso remediará sus males y nos dará gusto a todos. Al fin y al cabo yo espero que [illegible] de unos cuantos años nos daremos un abrazo. Aquí hay dos familias: una la formada por los vínculos de la sangre y otra la formada por los vínculos del afecto y de las buenas acciones, por las buenas de V. para conmigo y sus sentimientos delicados ya le considera [illegible] como de mi familia. ¿No merecerá esta consideración que V. ponga una indicación?

me dé palabra de cuidarse en este año y no ya dejar de trabajar, pues para V. la muerte sería preferible a esto, pero trabajar con más moderación y pensando que tiene V., no sólo en Italia, sino fuera de ella, personas que le quieren y sufren viéndolo delicado de salud. Ya que no por mí, al menos por Totò a quien dará en nombre de mi madre, mi mujer y mío un cariñoso beso, es necesario que V. se cuide mucho. De no hacerlo así, me dejaría V. por *embustero* y no cumpliría respecto a ese hermoso niño mi ardiente deseo y mi pronóstico sintetizado en el verso:

Y de un niño se hace un sabio.

La voluntad entra por mucho en todos los asuntos de la vida: querer es poder y V., cuidándose y respetando la higiene (que tan bien conoce) que prescribe no trabajar intelectualmente con exceso, remediará sus males y nos dará gusto a todos. Al fin y al cabo, yo espero que no hemos de morirnos sin darnos un abrazo. Aquí hay dos familias: una, la formada por los vínculos de la sangre y otra, la formada por los vínculos del afecto y de las buenas acciones; por las buenas de V. para conmigo y sus sentimientos delicados, ya le considero casi como de mi familia. ¿No merecerá esta consideración que V. perdone mis indiscreciones? ¿No merecerá que mis ruegos sean atendidos?

Desea V. para mí una cátedra en la Central y que el Gobierno me dé pruebas de pública dmiración. ¿Para qué quiero yo estas cosas? Una carta de V. vale para mí más que un diploma oficial. Puedo asegurarle, y V. creerme, que lo poco que he *sonado* en el mundo y lo que pueda *sonar* o *lucir* es para mí la mayor de las contrariedades, pero contrariedad que acepto porque tengo hijos a quienes desearía legar una modesta posición independiente que los hiciera no necesitar de nadie. A tener esto, mi ideal sería probablemente el ideal que Fray Luis de León describe en *La vida del campo* en los siguientes versos:

El aire el huerto orea
Y ofrece mil olores al sentido
Los árboles menea
Con un manso ruido
Que del oro y del cetro pone olvido.

ideal que yo no llamaría cristiano, pero sí egoísta y cómodo y tranquilo. Con hijos es necesario luchar: *struggle for life!* y *avanti!* Ha de ser mi bandera en este año y en los venideros. ¡Ojalá que luchando y caminando siempre hacia delante pueda uno dejar hecho algún bien que le sobreviva, no para gloria, sino para provecho de los que han venido y vengan después, que así se va formando la humanidad, muy en la infancia todavía y muy lejos de ser dueña de una razón de la que tanto blasona! Cuando este periodo llegue, los hombres serán tan hermanos y amigos leales como yo imagino al menos serlo de V.

Con afectuosos recuerdos de mis padres para toda su familia y de mi señora para su señora y niños se repite de V. affmo. amigo,

P.D.: Recibí las fotografías –mil gracias–, temo que me las hayan extraviado mis niños.

[26]

Sevilla, 18 de abril de 1883

Queridísimo amigo mío: recibí oportunamente su carta de 27 de marzo y algunos días antes los doce ejemplares del articulillo de *Pregones* que tuvo la amabilidad de remitirme y por los que le doy las más expresivas gracias.

Mucho, muchísimo siento el mal estado de su salud, que me hace recordar también los veinte años que mi excelente madre ha sufrido con una terrible enfermedad intestinal de que, pásmese V., logró curarse, después de consultar en vano a los mejores médicos de Francia y de España, con un *remedio casero*: una cucharada grande de *azufre* mezclado con *miel* de abejas, tomada *diariamente* con inquebrantable constancia. ¿Podría servir a V. esta medicina? El decirme V. que sufre horribles dolores como mi madre, que se desgarraba siempre los intestinos al obrar, me hace concebir la esperanza de que, siendo análoga la enfermedad de V., pudiera serle útil la aplicación del mismo remedio. Por lo demás, el azufre y la miel son inofensivos y nunca podrían hacerle daño. Qué alegría tan grande para mí, si esta medicina pudiera serle útil. Después de todo, lo que mi madre padecía era una afección herpética localizada en el intestino recto, que el azufre curó. También ella, como V., buscó el consuelo a sus terribles dolores en el trabajo continuo en el que no ha cesado y sin el cual dice que no comprende la vida, ni la alegría.

Nada sé aún definitivo de la marcha de mi padre a Madrid, ni de la mía. Acaso deba quedarme en Sevilla aún marchándose él. Ya le comunicaré a su tiempo lo que ocurra.

Cesó la publicación de *El Folk-Lore Andaluz*. ¿Temporalmente? ¿Para siempre? Veremos también: *qui vivrá, verrá*. Merced al bueno y generoso Luis Romero y Espinosa, El Folk-Lore Frexnense sigue viviendo, y esto es una esperanza. Aún hay Folk-Lore en España, esto es, en Marruecos, peor aún, en este Bajo Imperio de hombres o frívolos o villanos en su inmensa mayoría.

Le enviaré pronto un *Post-Scriptum* a la obra de Marín *Cantos populares españoles*: escrito en un pésimo estado de ánimo por razones que V. verá en la misma obra (y de que yo no debo hablar), ha salido muy desaliñado e incorrecto. En él hallará V., sin embargo, algunas indicaciones que acaso logren interesarle. Como V. verá, no puede quejarse mi compañero del modo como le trato (51). En este trabajo, como en todos, lo subordino todo a mi *obligación*, la de hacer propaganda.

Terminado este *Post-Scriptum*, podré dedicarme ahora a escribirle algún trabajito para su excelente *Archivio*, cuyo segundo tomo en nada desmerece del primero, el cual, a su vez, es una verdadera honra no sólo para Sicilia sino para Italia. Mi trabajo irá en forma de carta a V.: de este modo, con que V. perdone, como ha hecho con la de *Pregones,* su ligereza, quedaré satisfecho y el público me echará su absolución.

Cariños a *Tato*, cuya fotografía espero con impaciencia; afectuosos recuerdos de mis padres y señora para su madre, señora y niños y un apretado abrazo para V. de su siempre afectuoso y respetuoso amigo.

P.S.: El editor Álvarez me dice que tiene a disposición del señor Lauriel el importe de su suscripción al *Archivio*. También me ha manifestado deseos de hacer una tirada aparte de mi *Post-Scriptum*: si la hiciese le enviaré algunos ejemplares. Recuerdos al señor Salomone Marino y a la señora C. Berti, de quienes no tengo noticias hace mucho tiempo.

[27]

Sevilla, 4 de junio de 1883

Mi querido amigo: recibí su carta del 19 y espero que con el *azufre* y la *miel* se mejorara de su dolencia.

Le remito mi trabajillo *Poesía popular* (52), que deseo lea con su acostumbrada benevolencia. También le remito el prospecto de la *Biblioteca de las Tradiciones populares españolas*, en cuyo primer tomo se publicará (en julio) *Introducción*, por A. M. A.; *Los corrales de vecinos*, por L. Montoto; *Supersticiones populares españolas*, por A. Guichot; *Colección de cuentos populares*, por A. M. A. ¿Sería V. bastante bueno para honrar nuestra modesta *Biblioteca* con algún trabajillo o carta, aunque fuera corto? También me atrevo a rogarle que dispense al hoy *Folk-Lore Bético Extremeño* toda la indulgencia que dispensaba al nuestro. Como ve, en medio de todas las dificultades, tenemos una Revista y una Biblioteca. Salud para continuar –y que V. me siga favoreciendo con su amistad– es el mayor deseo de su amigo.

[28]

Sevilla, 26 de julio de 1883

Mi queridísimo amigo: tarde contesto a su afectuosa de 18 de junio, que tengo a la vista. Me daba ya vergüenza escribirle sin enviarle un articulito para su excelente *Archivio*, que tanto me honra con dar cabida en sus columnas a mis pobres trabajos. Me alegro que ya soliciten escribir en él los que al principio se negaron a corresponder a sus invitaciones. ¡Cosas del mundo! El artículo que le envío lo he hecho imprimir para que sea más fácil su composición (53). Aunque de ningún mérito, lo tengo en mucha estima por servirle de epígrafe el nombre infantil de mi hijo más pequeño (54) y, ¡oh, debilidad de padre!, quisiera verlo traducido al italiano después que se publicase en *Archivio*.

Hecho ya el nombramiento de mi señor padre para una cátedra de la Universidad Central, me traslado a Madrid para principios del mes de septiembre. Veremos a ver lo que hacen de mí aquellos aires fríos de Madrid. Les concedo fuerza y poder para matarme o robarme la salud, pero no para quitarme el entusiasmo por el Folk-Lore.

Está próximo a terminarse el primer tomo de la *Biblioteca de las Tradiciones populares españolas*, que el señor Álvarez abandonará probablemente; el segundo tomo

se publicará en Madrid no sé por quién ni cómo, pero espero que se publicará. Para dicho tomo cuento con su trabajito *La Spagna nelle tradizioni popolari siciliani*, que es un excelente asunto. Si está V. muy ocupado, hágalo corto, el objeto es honrar nuestra *Biblioteca* con su firma.

Atareadísimo, y deseando que mi articulito llegue a tiempo y sea de su agrado, se repite siempre suyo affmo. amigo que de veras lo quiere.

P.S.: ¿Cómo está de sus males?

[29]

Madrid, 29 de Septiembre de 1883

Querido amigo: recibo en Madrid y en la calle de Claudio Coello, 16, 3° dcha., donde tiene V. su nueva y su *antiguo* amigo, su afectuosa tarjeta postal fechada en Palermo en 24 del corriente. Por ella veo con pena que aún no se ha restablecido de sus males y que sigue padeciendo con su penosa enfermedad.

Recibí a su tiempo su excelente libro de *Giuochi fanciulleschi* (55) que, como verá por el articulillo *Las pajaritas de papel*, publicado en *El Porvenir*, y que haré le envíen, he utilizado ya. También tengo hecho un principio de artículo sobre su libro que no he publicado ya por haber dejado en Sevilla mis papeles en que le había apuntado las correspondencias entre los juegos palermitanos y los andaluces. También he recibido ayer el folleto de C. Ragusa titulado *Giuseppe Pitrè e le tradizioni popolari*, folleto que leí con ansia y del que haré acaso una traducción si no consigo hacer otro con el mismo título, que sería para mí lo más halagüeño.

Espero con ansia el segundo fascículo del magnífico *Archivio* y también con bastante interés saber si ha recibido mi articulillo *Titín* y si podrá salir en este número, pues, por haberme servido de tema el nombre de mi hijo más pequeño, hoy malito, le tengo mucho cariño.

En Madrid estoy desde el 7 del corriente, dispuesto a redoblar mis esfuerzos en pro del *Folk-Lore español*, institución que quisiera dejar seriamente cimentada antes de morirme o de perder por completo la salud, que aún hoy es buena, salvo cierta debilidad en la vista que me asusta en ocasiones. Desde mi estancia en esta, donde hago hasta ahora una vida consagrada a la familia (pues no me enamora el carácter cortesano de estas gentes, y también, como V., según Ragusa, no necesito más que un turbante para pasar como un descendiente de los creyentes en Alah y en Mahoma su profeta), desde mi estancia en esta, repito, no he hecho más que el artículo de *Las pajaritas* (56), otro titulado *Cámbiame esas tres motas* (57), que también le enviaré (y le enseñará una página, no sé si triste o curiosa, de mi vida) y un artículo de *propaganda* para *las damas españolas*, que se publicará, según creo, en la *Hoja literaria* de *La Época* (58). Sobre este artículo convendría que, a ser posible, escribiese dos líneas la ilustre señora C.

Coronedi-Berti, auxiliándome en mi empresa, para que dichas líneas sirviesen de castigo a estas *señoras* si, como es posible, desairasen mi invitación. De no ser esto posible, convendría que me escribiese V. una carta, dirigida al Sr. Director de *La Época*, Madrid, calle de la Libertad, número 18, bajo, encareciendo la ventaja de que las señoras españolas tomasen una parte activa en los trabajos del Folk-Lore español. Es necesario tocar toda clase de resortes para llegar a nuestro fin. Inútil es decir a V. que, si venciera aquí, inmediatamente escribiría una invitación a las damas italianas: es necesario que si los hombres no nos auxilian, nos auxilien las mujeres (59).

Perdone V. a este pobre loco; haga cuantos esfuerzos pueda por recobrar su salud y disponga como quiera de la inalterable amistad de su mejor amigo.

P.S.: Cariños a Totó y a María y afectuosos recuerdos a su señora de mi señora, de mi madre, que está ahora en Llerena, provincia de Badajoz (Extremadura) y mi señor padre.

[30]

Madrid, 7 de noviembre de 1883

Queridísimo amigo: recibí su carta, agradabilísima para mí, como todas las suyas, si no trajera la tristísima noticia de que su salud no es tan buena como yo deseaba. ¡Ojalá que estuviera en mis manos el proporcionársela, aunque fuera a costa de cualquier sacrificio!

Espero con ansia el cuaderno tercero de su *Archivio*, del cual sólo he recibido el primer número, y continúo con entusiasmo la propaganda por el Folk-Lore. Veremos si consigo llevar adelante mi empresa; ya le diré a tiempo cuándo convendrá que me auxilie en ella.

Adjunto le remito un artículo que dirijo a los políticos españoles (60), los cuales, creo, no me harán caso, como acostumbran (61). Quisiera, a ser posible, que este artículo lo copiara algún periódico político de Roma y los invitara a contestar. Por lo menos les quemaríamos la sangre, ya que son tan imbéciles.

Le remito dos artículos, pues los otros que he publicado no los tengo ahora disponibles. Adjunto la nota, por si le sirve para el boletín del *Archivio* y como prueba de que soy creyente en el refrán que dice: "muchos amenes al cielo llegan".

Por lo demás, querido amigo, esta propaganda, para mí cada día más fastidiosa, va dando ya algún resultado práctico, y entre ellos cuento como el más serio y mejor el haber ganado para estos estudios a mis queridos amigos D. Jacobo Laborda y López, D. Eugenio Olavarría (62) y el señor Martín Arrúe (63), novelista que nos acompaña en las muy agradables excursiones folklóricas que hacemos a los pueblecitos de esta provincia, que pensamos recorrer a pie en este invierno, si tenemos salud.

Hemos comenzado estas excursiones por Vallecas, a cuyos naturales llaman los de Vicálvaro, pueblecito inmediato, *los hijos del caballo*, fundándose en una tradición bastante bárbara y poco agradable, por cierto, para lo que llamarían los franceses el blasón de España. Cuéntase que en lo antiguo venía una panadera a vender en Madrid el pan de Vallecas, que era muy estimado, venía a caballo y, poco antes de llegar a El Puente, se apeaba y, tendiéndose en un peñasco, el caballo cohabitaba con ella. Cayó enferma la panadera, y el marido fue a vender el pan a Madrid; pero el caballo, al llegar al sitio consabido, se encabritó y no consintió en pasar, por lo que tuvo que volverse al pueblo. Así siguió dos o tres días, intentando venir a Madrid, pero sin conseguirlo, hasta que encontrándose más aliviada la panadera, esta se encargó en traer el pan, a condición de que la dejaran venir sola. Así fue, en efecto, pero, convenientemente apostados el panadero y varios amigos suyos en sitios oportunos, sorprendieron a aquella mujer en su bestial relación con el caballo que, satisfecho su apetito, siguió con ella el camino a Madrid, como acostumbraba. Le dio parte a la justicia, y a la panadera no me dijo la narradora si la mataron o la castigaron fuertemente. Esta tradición que, si no recuerdo mal, tiene algunas análogas en otra parte, motiva y explica la denominación de *hijos del caballo* que dan a los de Vallecas los de Vicálvaro; pueblos que han sostenido también pleitos sobre a quién pertenece la Virgen de la Torre, que está en una ermita cercana de donde se trae a Vallecas, en el mes de junio, para volverla a su ermita, con grandes luminarias, a fines de septiembre.

De estas y otras excursiones, cuyo resultado publicaremos, si conseguimos fundar una revista aquí que se titule *El Folk-Lore Castellano* o *El Folk-Lore Español*, le hablaré más por extenso en otro día, enviándole, quizá, algún artículo sobre ellas, para su excelente *Archivio*. Por hoy me permito recomendárselas como buenas para la salud y para ir despertando estas aficiones.

Muchos besos a María y Totó; póngame a los pies de su señora; salude afectuosamente en mi nombre al señor Salvatore Salomone Marino y V. no dude nunca, aunque en alguna ocasión llegase a tardar algo en escribirle, de lo mucho que lo quiere.

S/c. Claudio Coello, 16, 3º dcha., interior.

[31]

Madrid, 6 de diciembre de 1883

Queridísimo amigo: recibí los ejemplares que me envió de mi articulillo *Titín* y el tercer excelente número del *Archivio*. Gracias, gracias por todo.

Constituido el *Folk-Lore Castellano*, de que hemos nombrado presidente a Gaspar Núñez de Arce, secretarios a mis queridos amigos Olavarría y Jacobo Laborda y López, pronto recibirá V. su título de socio honorario, suplicándole que, al dar las gracias al señor Núñez de Arce, le indique el gran movimiento folklórico que hay en Europa y la conveniencia de haber aceptado la palabra folk-lore, que ya no es inglesa, sino europea.

Nombrado Director facultativo de esta Sociedad, la he dividido en las secciones que verá en la nota adjunta, rogándole, muy encarecidamente, se ponga en relaciones de íntima amistad con mi querido y respetado amigo don Francisco Giner de los Ríos, fundador y alma de la Institución Libre de Enseñanza, uno de los hombres más ilustrados de España y virtuoso hasta un extremo que no encuentro palabras con que encarecerlo. Su vida es un perpetuo sacrificio en pro de una de las ideas más altas de la humanidad: la educación de los niños. Conoce perfectamente el italiano, lo mismo que el inglés, el francés y el alemán, y reúne en su sección a las personas que hay en España más entendidas respecto a Pedagogía. Vea V. hasta qué punto pueden Vds. formar el gran Folk-Lore infantil y pedagógico, en cuyo asunto es V. tan sabio y competente.

En *El Folk-Lore de Castilla* he tenido la dicha de poder agrupar a los hombres que más valen en España y, a excepción de la sección literaria, en que hay al lado de buenos elementos algunos elementos endebles, los demás son de *primerissimo cartello*. D. Máximo Laguna es el príncipe de los botánicos españoles y D. Gumersindo de Azcárate (64), profesor en la Universidad de Legislación Comparada, persona tan inteligente y buena y que goza en Madrid de tal reputación que lo quieren los hombres de todos los partidos y escuelas filosóficas. Con éste, como con Giner, puede V. tratar como con amigos de toda la vida. Vive Azcárate en Serrano, 37, 2° dcha., y Giner, a quien desearía escribiese V. de seguida, Villamagna, 6, 3° izda. Ambos saben ya, por mí, los inmensos bienes que le debe no sólo su país, ingrato con V., sino toda Europa.

No acierto a explicarme por qué no se decide V. a constituir el Folk-Lore Italiano, a lo cual ayudaríamos desde España con todas nuestras fuerzas. La merecida reputación de que V. goza y el publicar la mejor revista de Folk-Lore que se publica en Europa, hacen la cosa por extremo fácil. En ella, llamándose *El Folk-Lore Italiano*, colaborarían, a no dudarlo, los folk-loristas de todas las provincias de Italia, y esto sería un gran ejemplo no sólo para nosotros, sino para la superficialísima Francia, que aún anda titubeando sobre el título que ha de dar a su Folk-Lore *non nato*.

La trascendencia de un nombre igual para todas las Sociedades análogas sería inmensa. ¡Qué importa que esa palabra haya sido inglesa o anglosajona algún día! Lo que importa es que los pueblos se conozcan y se amen y que trabajemos tanto que pueda decirse con razón: el Folk-Lore Italiano, Español, etc. valen más que el Folk-Lore Inglés! La ciencia que aquellos impulsaron para el conocimiento y dominio de sus colonias se ha convertido en la raza latina en fecundo manantial de amor y de fraternidad para los pueblos. ¿Qué patriotismo mejor, qué italianismo ni españolismo más levantado que el de poder decir esto algún día con plena, con verdadera razón?

Si aparte de su importancia científica, el Folk-Lore no produjera otro resultado que el de poner en una verdadera amistad a los hombres que más piensan en todos los países y que consumen su vida por las ideas generosas, la importancia del Folk-Lore sería inmensa.

Plenamente ocupado y preocupado con la empresa de ver constituídos los diecisésis Folk-Lores regionales de España, para ver si consigo, antes de morirme, ver

reunidas a todas las provincias con un solo nombre y en una obra común, alguna vez, acaso, dejaré de escribirle con la frecuencia que deseo. Su nombre, sin embargo, y sus buenas acciones, no se borran ni un solo momento de mi memoria. V. está siempre presente en nuestras alegrías y en nuestros dolores y forma ya parte, verdaderamente, de esta pobre familia que tanto lo estima y lo quiere. Dé V. besos a sus hijos de nuestra parte; afectuosos recuerdos a su señora y madre de toda esta familia y para V. el más apretado abrazo de su mejor amigo.

[32]

Madrid, 24 de enero de 1884

Querido amigo: tal es mi estado de ánimo, con un fuerte catarro que me tiene encerrado en casa hace cerca de un mes y mil contrariedades de que soy víctima, que vacilaba entre el deseo de contestar a sus afectuosas cartas y mi temor de entristecerlo.

Por el desgraciado Eugenio Olavarría, que ha perdido a su padre hace hoy seis días, he sabido que recibió su título de nombramiento honorario y acusóle el recibo en la forma expresiva y delicada en que lo hace todo. Nada debe agradecerme ese nombramiento que, aunque indicado por mí (como lo serán probablemente todos los de España que en adelante reciba), no es más que un justo tributo a su ciencia y a sus altísimos conocimientos. Castilla se honra de tener a V. como socio honorario.

Recibí también su tarjeta para Giner, que le entregaré, y por la que le doy las gracias. Mi afán, mi ansia es relacionar a mis ingratos compatriotas con las principales eminencias del Extranjero, por si esto puede servir de bien algún día para este desdichado país tan desmoralizado y en mala situación que tengo por seguro ha de concluir, si así continúa y no mejora, por ser presa de otra nación más inteligente y poderosa. La vida social aquí es tan mala que el hombre honrado es un reo de muerte y condenado a la miseria él y su familia. En cambio, siendo uno inmoral, todos los caminos se le facilitan. Creo que, en definitiva, esto pasará en todos los países, pero en el grado que en España, imposible. Los liberales no se entienden y de los conservadores puede V. juzgar sabiendo que la inesperada resolución de la última crisis ha sido una jugada de bolsa, hecha por el rey, que se ha ganado no sé cuántos millones. ¿Le parece a V. bien?

Supongo, por lo que me dice, que tiene mi artículo "Las pajaritas de papel"; "El Folk-Lore de los colores" lo reproduce *El Folk-Lore Bético Extremeño*, que saldrá pronto, y los seis de *La Época*, reproducidos por *El Eco de Fregenal*, se los remitirá Espinosa de mi parte. Desearía que si los halla buenos para propaganda los inserte todos en el *Archivio*, siquiera para que le sirva de castigo a *La Época*, que paga a todo el mundo sus artículos y a mí no me los ha pagado, sabiendo que soy pobrísimo y que estoy sacrificándome y aún sacrificando a mi pobre familia, para cuya manutención y la educación de mis hijos sólo cuento con 290 liras al mes para siete personas, con la criada, y dos niños estudiando. ¡En cambio, pagan a los poetas y a los bufones, que malgastan su ingenio en hacerles reir!

La conducta de los franceses no me extraña, porque *ellos son así.* A mí no me han enviado el *Almanaque* y empiezan a no escribirme. También los portugueses empiezan a entibiarse y a morderme. Lo siento porque estas cosas dejan siempre una mala huella en el corazón y yo creo que a los italianos, franceses y portugueses y españoles nos conviene ser muy amigos, si las razas del Norte o las eslavas no han de llegar a imponérsenos, aprovechándose de nuestras malas pasiones, obstáculo insuperable para la creación del Folk-Lore italiano, francés, portugués y español.

Del Folk-Lore como ciencia nada digo, porque no soy, ni podré ser nunca, desgraciadamente, hombre científico. Del Folk-Lore como sociedad puedo hablar porque he pensado mucho. En Italia y en España debe hacerse en la forma que lo he pensado o no hacerse. Un Folk-Lore central, como sociedad no responde a nada, cuando más al lujo de que se cultive una nueva rama científica. Sin Folk-Lore hemos vivido y así podríamos vivir mucho tiempo. ¿Qué nos importa que el cuento tal proceda de la India y tal de Egipto? Poco o nada. Como obra de *alta y seria política* y de unificación del país pudiera ser muy grande. En España no hay unidad religiosa, algunos católicos, muchos hipócritas, algunos libres pensadores y la mayoría indiferente. En política tampoco hay unidad: unos monárquicos, otros republicanos, fraccionados todos. Sólo hay la *unidad* de la ignorancia y la desmoralización y una incomunicación intelectual completa de unas provincias con otras. Los catalanes se llaman de Cataluña. El Folk-Lore como lo he concebido podría ser medio de unificación, moralización y trato y afecto de unas provincias con otras. Otro tanto pasaría en Italia, donde no creo la unidad (aunque mucho más firme que aquí) tan grande como se pregona. ¿Es mi plan imposible? Pues debo dejarlo. Un Folk-Lore Central no ofrece para mí interés alguno. Media docena de sabios más que a vuelta de algo bueno dirían muchas sandeces y explotarían el presupuesto de una nación que no tiene pan que llevarse a la boca. En mis Bases hay descentralización y unidad racionales: ni esta puede aborrecer aquella, ni aquella estorbar a esta. Hombres que trabajan en una misma obra patriótica buena y que contraen el deber de estar en comunicación continua, eso es un pueblo de unidad. Lo demás es la atrofia de muchos órganos a expensas de un órgano que funciona con exceso, o la desorganización total, que lleva igualmente a la muerte. El Folk-Lore como sociedad no necesita de hombres doctos en todas las comarcas, bástale con hombres de buena voluntad. Mi madre está coleccionando el folk-lore de Llerena. Para recoger materiales para la historia patria (que luego estudiarán los sabios) basta con hombres de claro sentido común. Entiendo, pues, el Folk-Lore (que sólo así debe llamarse por ahora), como sociedad, de manera distinta que todos y, dispense mi amor propio, como obra nacional creo tener razón, en tanto que como obra científica ya he dicho que no soy científico.

Pero si la tarea, así entendida, es buena, es de muchas dificultades, acaso impredecibles. V. ha trabajado como nadie: concluya su biblioteca, obra de gigantes, y descanse tranquilo entregándose a la educación de sus hijos, al fomento de su modesto patrimonio y a reponer las fuerzas invertidas en la colosal empresa científica, la más grande, creo, y completa, de las llevadas a cabo en nuestro siglo. Fortalézcame con sus consejos y sus afectuosas exhortaciones mientras llevo a feliz término mi obra, de nadie amada, o caigo, como caeré, al borde del camino.

Mañana saldrá en *La América* el fin de un artículo mío sobre sus *Giuocchi fanciulleschi siciliani*, escrito hace mucho tiempo. Mi trabajo es ligero y pobre y se traduce en él mi abatimiento. Perdóneme en gracia a la buena intención. He pensado también mucho sobre el Folk-Lore y la Pedagogía y creo que es un tema muy delicado y sobre el cual es muy fácil el equivocarse y muy expuesto el *sistematizar*, pues un error *sistematizado* puede producir males sin cuento, de los que estoy viendo ejemplos palpables; si tengo tiempo dedicaré a V. un artículo sobre esto.

En la *Revista de España* daré cuenta, por medio de un amigo, de su excelente *Archivio*. Será un suelto breve, porque no lo admiten largo. Créame, sin embargo, que será eficaz, porque es la revista más acreditada de España.

Consérvese bueno, quiérame siempre mucho. Besos a sus hijos, afectos a su madre y señora de mi madre y esposa y un afectuoso recuerdo para V. de mi señor padre. Se despide por hoy su entristecido amigo que de veras le quiere.

[33]

Madrid, 25 de marzo de 1885 (65)

Querido amigo: le remito dos números de *La América* con mi artículo sobre su libro de *Giuochi*. Han salido tantas erratas en la parte italiana que acaso convendría reproducirlo en el *Archivio*, sin necesidad de decir de dónde se había tomado.

También le envío el *discurso* de Doña Emilia Pardo Bazán, novelista distinguidísima y señora de tanto talento como hermoso corazón. El hecho de ser Presidenta y fundadora del Folk-Lore Gallego creo que es significativo y de trascendencia para nuestros estudios.

Eugenio de Olavarría le ha escrito ayer enviándole un artículo suyo sobre el *Archivio* inserto en *El Progreso*. He recomendado su Revista en el Ateneo y creo que se suscribirán a ella. Guichot le habrá enviado artículos míos. El Folk-Lore Gallego se constituyó en La Coruña a primeros de febrero pasado, en casa de los condes de Bazán, padres de Doña Emilia.

Suyo affmo.

[34]

Madrid, marzo de 1884 (66)

Querido amigo: hoy corrijo las pruebas del final de mi artículo sobre sus *Giuochi* que se publica en *La América* y le enviaré pasado mañana.

También Luis Olavarría, que está inconsolable con la muerte de su padre, le escribirá enviándole un artículo que ha hecho sobre el *Archivio* y saldría en *La América* o *El Progreso*.

Le envío también el Discurso inaugural de la distinguida escritora Doña Emilia Pardo Bazán (67), Presidente del Folk-Lore Gallego, ya constituido en primero de febrero. Desearé que dé cuenta de él en el *Archivio*.

En breve recibirá el nombramiento de socio honorario del Folk-Lore Gallego, constituido en La Coruña.

Desde hoy puede V. tener como presentada a la ilustre e inteligente Presidente, Doña Emilia Pardo Bazán (68). Suyo affmo. amigo.

[35]

Madrid, 7 de marzo de 1884

Querido amigo: un abrazo al noble fundador de "El Folk-Lore Siciliano", honra de Europa. Siento que no le hayan puesto el nombre de Folk-Lore, siquiera entre paréntesis; pero esto no hace al caso. El autor de la *Biblioteca de las tradiciones populares sicilianas* y del *Archivo para el estudio de las tradiciones populares sicilianas* tiene títulos sobrados para dar a esa Sociedad el título que le ha dado. Yo puse también, al lado de la palabra Folk-Lore, *Sociedad del saber y de las tradiciones populares*, recordando su gran obra.

Como habrá visto, en un mismo día (primero de marzo) ha escrito Coste en el *Folk-Lore Society* y yo en *La América* una noticia de su importantísima obra *Giuochi fanciuleschi*, prueba inequívoca del valor que en España e Inglaterra se conceden a esos trabajos. Mi madre ha venido y yo soy feliz con tenerla a mi lado. Le escribiré más extenso. Su amigo del corazón.

P.S.: Giner le escribió. No olvide a Doña Emilia. Envié a Coste otro ejemplar de *La América*.

[36]

Madrid, 11 de abril de 1884

Querido amigo: recibí su afectuosa del 25 del pasado y los Estatutos de esa Sociedad de la que Guichot, Olavarría y yo pensamos hacernos miembros, remitiendo a V. pronto las quince liras, importe de nuestras suscripciones por un año. Olavarría recibió también su afectuosa carta y piensa contestar a V. y escribir para el *Archivio* un artículo sobre supersticiones médicas. En cuanto a mí, no me es posible por ahora remitirle trabajo alguno, a menos que quiera insertar unos artículos sobre *Folk-Lore de Ávila*, los cuales tienen por general objeto probar de un modo positivo qué fácil es recoger materiales folklóricos cuando se tiene buena voluntad. Soy un verdadero mártir de la propaganda.

Como la Emilia Pardo Bazán, señora tan inteligente como buena, es una gran palanca para nuestra Sociedad, convendrá que la mime V. lo más posible, enviándole alguna obrita

para la biblioteca del Folk-Lore Gallego y dando cuenta del hecho realmente glorioso (folklóricamente hablando) de haber establecido en La Coruña el primer *Museo folk-lórico de Europa*, para lo cual ha conseguido del Gobernador de La Coruña que le ceda el edificio del Consulado. Es tan activa y generosa que va a dar bailes aristocráticos por un tanto la entrada para allegar recursos para el Folk-Lore Gallego. Como tiene buena posición social (es hija de los condes de Pardo Bazán) y es muy apreciada como novelista, creo que obtendrá grandes resultados.

Un día de estos visitaré a Doña Julia Fernández, viuda de Cavia.

Guichot me ha escrito diciéndome ha contestado a V. el seis del corriente, esto es, el día en que yo cumplía treinta y ocho años. ¡Qué viejo se va uno haciendo!

Un asunto que me interesa mucho. Mi madre me ha dado cuatro mil reales para que Guichot y yo continuemos la *Biblioteca de las tradiciones populares españolas* que el editor Álvarez nos dejó interrumpida en el primer tomo. Se está imprimiendo el tomo segundo y se imprimirán enseguida los tomos tercero y cuarto. Para fin de junio desearíamos que quedasen concluidos los cuatro tomos del primer año. Aunque se imprime en Madrid, el editor es *Alejandro Guichot y Cía*: nos importaría, por tanto, anunciar mucho esta nueva *casa editorial*, para lo cual recomiendo a V. que considere a Guichot como mi *otro yo* (alter ego). Él le escribirá a V. despacio de esto: es un excelente corazón, una voluntad de hierro y una mediana inteligencia. Aunque ajeno a los primores literarios, es buen folklorista y extraordinariamente honrado, cosa, por desgracia, no muy común en España. Ya sabe V. que esa Casa editorial, aunque figura a su nombre, es de los dos. Entiéndase, pues, con él como si fuera conmigo mismo. Estamos perfectamente de acuerdo en todo y yo necesito mi tiempo para seguir mi obra: la constitución de los doce Folk-Lores que aún quedan por constituir. Están próximos a fundarse el de Puerto Rico y el Canario y en vías de formación el Vasco-Navarro, el Leonés, el Murciano y el de Asturias. Veremos cuándo rompen. Es una obra de gigantes por la capa de nieve que cubre el corazón de los españoles. ¡Qué egoísmo y cuánta superficialidad! Gracias que me acompañan en la empresa Alejandro Guichot, Luis Romero, Eugenio Olavarría y Emilia Pardo Bazán, a quienes yo llamo "los cuatro compañeros que van por el mundo", los cuatro fundadores del Folk-Lore Español. Los demás no hacen nada.

En el tomo segundo de la *Biblioteca* salen un bonito trabajo de Eugenio Olavarría, "El Folk-Lore de Madrid", y probablemente "Juegos infantiles extremeños", del bueno de Sergio Hernández; en esta obra se cita la obra de V.

Tengo esta noche la cabeza delicada y termino aquí esta carta. Considere a Guichot como mi *alter ego* en la *Biblioteca*, recomiéndelo a los libreros y folk-loristas de esa y V. disponga del mismo afecto de su mejor amigo.

P.S.: En la *Biblioteca* se publicarán trabajos de todos los folk-loristas de España. Afectuosos recuerdos de mi madre, que vive con nosotros, para toda esa querida familia. Besos a María y a Totó. Ya habrá visto *La Mélusine*: no me parece ninguna cosa *del otro jueves*.

[37]

Madrid, 12 de mayo de 1884

Querido amigo: recibí ejemplares de mi articulillo de juegos, el primer fascículo del *Archivio*, que viene excelente y en nada desmejora de los otros, y un folleto de [ilegible] (uno para Olavarría y otro para mí). Gracias por todo.

Me he mudado a la calle del Almirante, núm. 3, portal izquierdo; vivo con mis padres. Ofrezco a Vds. esta nueva casa.

Está próximo a terminarse el segundo tomo de nuestra *Biblioteca*, que contiene "El Folk-lore de Madrid", de Eugenio Olavarría; "Juegos infantiles de Extremadura", de Sergio Hernández, en que se cita mucho sus *Giuochi*; y "De los maleficios y los demonios", obra de fray Juan Nyeder (siglo XV), sobre brujas, duendes, etc., vertida castizamente del latín al castellano por el padre de Luis Montoto, que era un escritor muy castizo. En el tomo III irá un trabajo sobre *El Basilisco*, muy curioso, de A. Guichot, continuación de los "Juegos..." de Sergio, y lo que quepa. De V. affmo. amigo.

[38]

Madrid, 29 de junio de 1884

Querido amigo: he recibido su amable carta de 26 del pasado y ayer el nuevo cuaderno de su *Archivio* en que como siempre con tan singular cariño nos trata. Mi propósito es distinto al de V., no hacer yo sino obligar a los otros a que hagan algo en la *Biblioteca* que ahora se continúa como más al pormenor sabrá por el buen Guichot; mi conducta ha de ser la de escribir lo menos posible. Si interrumpo este plan, en el tomo V (69), es por no desperdiciar los catorce pliegos que de mi obra tenía impresos Álvarez y que dejó suspendidos con arreglo a su mala costumbre de dejarlo todo suspenso. Esto no obstante, yo corrijo pruebas, organizo sus artículos, los anoto, los combino, y mi tiempo se invierte en arreglar los trabajos de los otros. V., terminada su *Biblioteca*, debía descansar; su *Biblioteca* es un monumento de gloria para Italia y para su inteligencia, erudición y constancia de voluntad. V., que no yo –que nada he hecho– tiene derecho a decir a su país: ahí tienes mi obra, ya he ganado mi derecho al descanso, ahora trabaja tú mientras repongo mi salud quebrantada en la generosa y titánica lucha.

Yo estoy comenzando: de dieciséis Centros sólo tengo constituídos cuatro. La *Biblioteca* nace ahora y nace después de una interrupción de nueve meses, merced a las informalidades del primer editor. Hoy los autores somos también editores y directores. Alejandro es un hermano para mí y él lucha en Sevilla como un desesperado, mientras yo suscito aquí el oleaje de todas las malas pasiones que en España se concitan y desatan contra el que tiene la fortuna o la desgracia de tener una idea. Sin embargo, si la salud no me falta, venceré. Así lo espero. Sólo las enfermedades podrían acobardarme. La *Biblioteca* tiene ya impresos los tomos II y III, que Guichot le remitirá. El IV está en

prensa. Contendrá una variada Miscelánea del Folk-Lore Gallego y la terminación de los maleficios y los demonios de Fray Juan Nyder (siglo XV), traducido del latín al castellano por Don José María Montoto, padre de nuestro amigo Luis. En el tomo V van mis artículos que V. conoce. En el VI irá "Folk-Lore Asturiano" y quizás "Mapa topográfico tradicional de Burguillos", por Matías Ramón Martínez. Con los tomos IV y V que quedarán a la venta el mes que viene (el II y III ya lo están) estaremos en paz con el público hasta el trimestre que comprende de septiembre a noviembre próximos. Mi objeto en esta Biblioteca del Folk-Lore español es ofrecer un órgano en la prensa a todos los Centros folk-lóricos que se constituyan y a los ya constituidos, representados todos como verá: el andaluz, por Montoto y Guichot; el extremeño, por Sergio Hernández; el castellano, por Olavarría, a quien no dejaré descansar hasta que envíe a V. sus *Supersticiones médicas*; y el gallego, por la Pardo Bazán, señora tan ilustre por su casa como por la bondad de su corazón y la claridad de su talento. Le envío a V. una tarjeta para ella (La Coruña) y le agradeceré que le envíe algo de su *Biblioteca*. Como creo que la prensa de aquí nos recubrirá con el silencio le ruego también que nos envíe todo lo que en Italia conozca respecto al juicio de la prensa italiana sobre nuestra *Biblioteca*. Es muy triste tener que defenderse de los propios con los extraños.

Me siento de pésimo humor y concluyo esta carta pidiéndole permiso para traducir su precioso preámbulo o introducción de *Giuochi fanciulleschi* que publicaré en el *Boletín de la Institución*. ¡Ojalá, como está en mi mano esto, estuviera el proporcionarle numerosas suscripciones, que es lo que más le convendría!

Besos a sus hijos, afectuosos recuerdos de *la mujer de los cuentos* (70) y hasta otro día se despide con un abrazo su mejor amigo.

P.S.: ¿Podría proporcionarme la figura del juego griego correspondiente al llamado *La Campana* en la Marca? Acabada la impresión de los tomos IV y V de la *Biblioteca*, volveré a escribirle. Guichot remitirá a V. el importe de nuestra cuota como socios del Folk-Lore Italiano.

¿Podría proporcionarme un catálogo de obritas de Historia Natural modernas, análogas a la biblioteca biológica en que colabora el botánico Mr. Janessau? Un amigo mío naturalista desearía traducir algunas de esas obritas.

[39]

Madrid, 5 de agosto de 1884

Querido amigo: esta tiene por objeto acusarle recibo de su carta del 25 del pasado, darle gracias por su autorización para traducir su preciosa introducción de *Giuochi fanciulleschi* y repetirle el testimonio de mi afecto y consideración.

Están próximos a concluirse los tomos IV y V de nuestra *Biblioteca*. Los tres primeros tomos se los enviará el buen Alejandro; el IV contiene una Miscelánea folk-

lórica gallega en que va un precioso artículo, "La gallega", de Doña Emilia Pardo Bazán, con frecuentes citas de las importantes obras de V. El V comprenderá parte de los artículos míos que V. conoce. Me he visto obligado a publicarlos por no perder los catorce pliegos que el editor Álvarez tenía impresos. Afectuosos recuerdos de toda esta familia y V. sabe lo mucho, mucho que le quiere.

[40]

Madrid, 12 de septiembre de 1884

Querido amigo: Recibí el quinto fascículo del *Archivio,* excelente como todos; de él daremos cuenta Olavarría o yo. Desde el tomo VI en adelante cada tomo contendrá un solo trabajo o dos concluidos.

Le remito cinco articulitos míos: uno de *El Folk-Lore de Ávila*, otro contestación a un violento ataque que me dirigieron, otro *El cólera en la tradición popular*, otro de *Los cazadores*, y otro por último sobre la sexualidad en las coplas populares, sobre cuya materia le ruego vaya pensando pues pienso dirigirle sobre ella una carta en la *Revista de España* y desearía que su contestación honrase las columnas de esta revista y que en este estudio alternen con nosotros, por lo menos, un par de italianos, dos españoles, un francés y un portugués. Galicia ha hecho un excelente *Cuestionario* y prepara un *Cancionero gallego* de 2012 coplas que se publicará en nuestra *Biblioteca*. En el tomo VI irá *Ensayo topográfico-tradicional de Burguillos*.

Le escribiré más extenso. Su amigo que lo quiere.

[41]

Madrid, 29 de noviembre de 1884

Querido amigo: día de verdadero festejo fue en mi casa el que, por su última tarjeta postal del diez del corriente, supimos los merecidos honores de que ha sido V. objeto por parte del rey de Italia y la Exposición de Turín. Las distinciones que han hecho a V. no son más que una parte mínima de las que le deben. Su *Biblioteca de las tradiciones populares sicilianas* es un verdadero monumento nacional y una honra para Italia, de cuya nación es V. uno de los hijos beneméritos. ¡Gloria a Pitrè por sus conocimientos y al rey de Italia por haber comenzado a hacerles justicia! En nombre de mi madre y de mi mujer y mío haga V. saber a su madre y señora, con besos a sus niños, la gran participación que tomamos en su justa satisfacción y alegría.

Aquí, querido amigo, estamos pasando días vergonzosos y aciagos (71). Los estudiantes han sido acuchillados en los claustros de la Universidad Central; los catedráticos, injuriados de obra y de palabra por los agentes del *orden* público. La sangre de jóvenes inocentes ha manchado el recinto, antes siempre respetado, de la ciencia;

la toga se ha visto por los suelos pisoteada por gente soez y grosera. Lo que ha ocurrido es una afrenta para la ciencia y un baldón para España. Las madres de familia, consternadas; los españoles de todos los partidos, avergonzados de la terrible tragedia de que han sido teatro las mismas aulas de la Universidad en donde han estudiado todos nuestros grandes hombres, desde el republicano Castelar hasta el monárquico Cánovas, que ha ordenado la carnicería. No doy a V. pormenores, que puede ver en los periódicos de todos los partidos, *El Liberal, El Correo*, etc., porque siento que la indignación acumula la sangre en mis mejillas. ¡Días de duelo para España los que corren! ¡Presagio de un tristísimo porvenir!

En el estado de ánimo que puede V. suponerse y con un catarro horrible –porque estos fríos del Guadarrama son muy perjudiciales para mis pobres pulmones– he pasado unos cuantos días en un estado de excitación nerviosa insostenible y por otra parte como atontado e incapaz de organizar dos días. El buen Olavarría, que tiene un estudio para el *Archivio* casi concluido, tampoco ha hecho nada en estos días. El "Mapa topográfico-tradicional de Burguillos" (tomo VI de la *Biblioteca*) es un trabajo de gran importancia para mí, pues aún cuando tiene muchos menos elementos folk-lóricos del que yo deseara, puede servir poderosamente para encender y despertar en los pueblecitos el deseo de conocer su historia y la tierra que pisan. Esta podría ser una gran base para escribir la historia nacional, inexplicable sin el estudio prolijo de los elementos históricos, lingüísticos, jurídicos, etnográficos, etc.

También me propongo, cuando me tranquilice un poco del estado nervioso en que me tienen estos fríos y esta conculcación de las leyes que me ha tocado presenciar, enviar a V. un largo artículo sobre la [justicia?] popular y una copia del que insertaré en la *Revista de España* sobre la cuestión *Folk-Lore terminology*, en la que quiero tomar parte, pues creo que los italianos y españoles tenemos derecho a ser oídos y que si el Folk-Lore es casi una misma Prehistoria para los ingleses, para muchos debe tener un doble carácter, *demopsicológico* e *histórico* o *demobiográfico*, esto es, descriptivo de la vida y costumbres del pueblo. ¿Qué opina V. de esta doble dirección que corresponde en cierto modo al *Folk-Belief* y *Folk-Wont*?

Muchas deudas tengo con V., pues confiado en Eugenio Olavarría, todavía no he dado cuenta del último excelente número de su *Archivio*.

¿Llegó V. a escribir a la Pardo Bazán? Tengo vivos deseos de ver a V. en correspondencia con los folkloristas principales de España, por si yo, como es posible, me veo incapacitado de seguir estos estudios, tener la satisfacción de que no se pierdan los vínculos de afecto creados entre Italia y España. Hasta junio de este año que viene seguiré cada vez con más brío. Ya me es imposible continuar así por más tiempo, si no he de condenar a mis pobres hijos a morirse de hambre. Hasta junio, sin embargo, lucharé sin amilanarme, aunque también mi salud, no del trabajo sino de dolorosas emociones, está bastante resentida. Adiós, querido amigo, ánimo y adelante y no dude del invariable cariño de su amigo.

[42]

Madrid, 8 de febrero de 1885

Queridísimo amigo: por la carta de Eugenio Olavarría, que escribió a V. uno o dos días después de recibir yo su última, habrá V. sabido que esta llegó a mi poder, que agradecí en el alma su afectuoso recuerdo, y que no hemos tenido desgracia personal alguna que lamentar en los terremtos que tantos estragos han causado en las, ahora, desdichadas provincias de Granada y Málaga. Con la carta de Eugenio recibiría V. la primera parte de su lindo trabajo sobre *Supersticiones médicas* y, por separado, un número de la *Revista de España* en que, como verá, me he atrevido a romper cortésmente una lanza con los ingleses, que sólo consideran, a mi juicio, el Folk-Lore por *una de sus fases*, como una especie de *paleontología psicológica* o *arqueología del pensamiento humano* y, por el lado de las costumbres, como una *primitive culture*. Frente a este sentido, que yo creo importante pero limitado, y estrecho, creo que debíamos los latinos y alemanes levantar el sentido *demopsicológico*, estudiando, no solamente las creencias (*beliefs*), sino los conocimientos, sentimientos e ideas, lo consciente y lo inconsciente, lo pasado y lo presente: todo lo que se refiere al pasado y al presente del espíritu y de la vida del pueblo. La definición y la tendencia de cada nación respecto al Folk-Lore no debe ser la misma, sino una integrante de la definición total en que se condesen y resuman las definiciones de todos los países. ¿No cree V. que esto es lo justo y equitativo? En el Folk-Lore trabajan italianos, rusos, noruegos, alemanes, portugueses, etc., y la nueva noción debe ser un tejido del pensamiento de todos. ¿Qué opina sobre esto? Le creo a V. obligado a tomar parte en esta discusión y confío en que no hemos de andar muy distantes en pensamiento; yo pienso escribir otro artículo en la *Revista de España* fijando ya, si puedo, el que creo debe ser sentido español: sentido democrático y de respeto al *pueblo* como representante de la raza natural y del conocimiento empírico. ¿Convendría que insertase V. mi artículo en el *Archivio*? No lo sé. Caso afirmativo, convendría que pusiese V. una tarjeta de cortesía al Excmo. Sr. Don José Luis Albareda, ex–ministro de Fomento y uno de los directores de la *Revista* (que vive en Madrid, calle de Serrano, número 33) pidiéndole autorización para reproducirlo. Desde luego le dirá que sí y nos [lo] agradecerá: es una persona inteligente y bondadosa.

Se queja V. en su carta con razón de la conducta de los directores de la *Mélusine*; no es extraño: ya ve V. lo que están haciendo con el pobre Mr. Sébillot, cuyo próximo libro sobre *El Folk-Lore del Mar* están procurando desautorizar. Yo quiero mucho a todas las naciones y a Francia también *quiero quererla*; pero cada día me parecen los franceses más ligeros y fanfarrones y, lo que es peor para ellos, con menos tacto y sentido político. Creo que debemos amar a todos los pueblos, y más aún a los que tienen, por su historia, una afinidad a nosotros, pero, por carácter, cada día me son menos simpáticos los franceses. Me gusta la gente seria y sincera.

Ya habrá V. visto el *Boletín folklórico* del bueno de Alejandro; es un hermoso corazón capaz de todo sacrificio por lo que considera noble y bueno. Carece del *esprit* de Eugenio y de su facilidad para escribir; pero es todo un carácter. ¡Si supiera V. su

pobreza y las tristes condiciones en que el pobre trabaja en un país de *guasones* (*blagueurs*) que se ríen de él! En el tercer número saldrá una extensa bibliografía del último número del *Archivio* que Eugenio le mandará esta noche; ya sabe V. que estaba encargado de hacerla y por malecillos en su casa no la había escrito hasta ahora. En cuanto a mí, estoy en un estado fatal de ánimo, viendo a mi pobre madre consumir y consumir su escaso capital por que yo siga adelante con mi empresa y en un país ingrato que a nada responde. Hasta septiembre de este año me dedicaré a ella con todas mis fuerzas y si para esa época no consigo poder proporcionar con esto un mal pedazo de pan (aceite para que esta pobre lámpara siga alumbrando con su escasa luz), dejaré el Folk-Lore y procuraré o trabajar de *abogado*, contrario a mi vocación porque aquí por desgracia las *influencias* se imponen a la justicia, o un *destino*, que es lo que más aborrezco en el mundo. El ver a mi madre desvelarse y consumirse está estropeando mis escasas facultades y hay veces que temo volverme loco. O trabajo en forma de *fiebre*, o caigo en *atonía*. Esto no puede prolongarse. Mi padre vive con nosotros sufriendo también, desgraciado porque, aunque tiene un buen sueldo, lo necesita todo para los *réditos* de las deudas contraídas por una larga serie de desdichas en sus negocios, en que jamás debió meterse, porque los literatos y filósofos no servimos para comerciantes. La virtud de mi madre es *suprema*, no tiene igual, y yo me angustio de ver que, dado mi carácter inflexible e intransigente, como el de ella, para las transacciones morales en España necesarias para ganar dinero, me imposibilitan para ayudarla. Así y todo, ella y yo aún esperamos. El Folk-Lore, aunque lentamente, empieza a abrirse camino. Personas influyentes piensan ya en crear una cátedra para mí o en darme una comisión por el Gobierno para impulsar el Folk-Lore, y si la situación política –malhadada política la española– cambiase, acaso lograremos nuestro ideal, que sería que mi trabajo me diese para vivir *modestamente*, pues no aspiro más que a no gravar a mi madre, siquiera yo no tenga hermanos y mi madre sea tan buena que goce sacrificándose por mí y por mi pobre padre, que en nada puede ayudarla. Su carácter, extraordinariamente activo, y el cuidado de mis cinco hijos, que comparte con mi señora, que la quiere como a una madre (creo que no haya en el mundo madre e hija que se quieran y se aprecien más), la tienen delgadísima y delicada y, por más que le ruego que no se afane y trabaje tanto, no puedo conseguirlo; así que, a veces, temo que no resista hasta el plazo de septiembre de este año, que ella y yo *inexorablemente* nos tenemos fijado. Mis cinco niños y su madre son delicados de salud y esto hace la lucha más difícil, pero bastante le he entristecido, querido amigo, con estas confianzas. Aún nos acompaña la esperanza y ya la lucha toca a su término. Hasta ahora, gracias a Dios, nada nos ha faltado ni nos falta, y mi carrera de abogado y mis servicios durante diez años, me aseguran el porvenir, si mi madre y yo no renunciáramos en esta empresa, *aquí* de gigantes, que tenemos entablada.

Está en prensa el *Cancionero Gallego*, tomo VII de la *Biblioteca*, que no saldrá hasta marzo, mediante a las informalidades del editor Álvarez, que nos engañó segunda vez. Es incalculable la serie de trabas y pequeños obstáculos con que aquí se tropieza para el bien: cada tomo que se publica supone quinientos sofocones y disgustos; pero, ¿qué hemos de hacerle? Es necesario luchar, luchar sin descanso, hasta descansar para siempre.

Perdóneme estas confianzas, pero, a veces, me temo que V. me crea algo *variado* porque le escribo menos o dedico menos tiempo del que debería al estudio de sus hermosísimos trabajos y no quiero nunca pasar por ingrato para un amigo a quien tanto quiero. Sin V., acaso el Folk-Lore no se hubiera hecho en España; V. me ha animado con su consejo y con su ejemplo, me ha enseñado con sus libros y me ha alentado con sus elogios y admiraciones. V. empieza ya a recoger el fruto de su trabajo: un rey ilustrado y, sobre todo, identificado con su país, reconoce en V. a uno de los más preclaros hijos de Italia. El Folk-Lore se hace camino: estudiado ya como *ciencia*, no es cosa baladí ni despreciable. ¿Por qué no conceder algo a la esperanza?

Hoy he recibido el nombramiento de socio correspondiente de la Sociedad de Anticuaria y Numismática de Filadelfia, que me remite un señor Phillips, a quien creo recordar de nombre pero no tengo el gusto de conocer. Si en España hubiera patriotas como en Inglaterra y los EE. UU., ¡cuánto pudiera hacerse en Arqueología! ¡Cuánto, extendiendo las Sociedades del Folk-Lore a la Prehistoria y la Anticuaria! Pero aquí, querido amigo, somos berberiscos –que no árabes– llenos de malas pasiones que todo lo dificultan, pero ¿a qué quejarnos? ¡Viva Italia y viva España! Y muramos trabajando por ellas.

Besos a María y Totó; respetuosos saludos a su madre y señora de parte de mi madre y señora, y para V. un apretado abrazo de su *invariable* amigo que aún tiene por divisa: ¡coraggio e avanti!

P.S.: Le envío un *Cuestionario gallego*, aunque invade la esfera de otras ciencias lo creo bueno, especialmente para España, donde todo está por hacer.

No entiendo bien a lo que se refiere con *il pesce d'aprile*, aquí hay el entierro de la sardina el Miércoles de Ceniza, que a veces cae en abril o marzo, y hay *pegas*, bromas carnavalescas.

[43]

Madrid, 20 de marzo de 1885

Querido amigo: primeramente, aprovechando que, como suele decirse, todos los santos tienen su octava, felicítole cordialmente en el día de su santo, que es también el de uno de mis hijos, deseándole lo pase perfectamente en unión de su buena familia.

He recibido su carta del catorce, el ejemplar de la preciosa obra *Curiosità popolari tradizionali*, los dos folletos *Le feste popolari di Santa Rosalia*, el fasciculillo 20 del *Archivio* y la carta para Eugenio Olavarría que, con su folleto, le transmito hoy mismo. Mil gracias por todo.

Me alegró que su buena madre esté mejor. La mía se fue el día doce a Llerena, Extremadura, a ver si se repone algo y a acompañar a una prima hermana mía que pasó una temporadita con nosotros. Recibo buenas noticias de ella. Aquí estamos bien. El tiempo, tan frío que hoy ha nevado.

Mucho me alegraré que tome parte en la discusión folklórica y mucho me halaga que no le haya desagradado mi artículo. Pronto escribiré otro más amplio. Mi deseo es que el Folk-Lore como ciencia se constituya con el concurso de *todas* las naciones, y no el sentido exclusivo de una sola, aunque esta sea tan adelantada como Inglaterra.

La indicación de que casi todos los artículos míos publicados en su excelente *Archivio* han sido reproducidos me llena de remordimientos y ya veré de escribir uno expresamente para él, ya que, aunque malos, V. les dispensa tan benévola acogida.

No he recibido el *Archivio* que esperaba con impaciencia. Guichot me escribe hoy haber recibido bibliografía de tomos IV y V. Yo sólo he recibido el fasculillo 20 con *Sumario dei Giornali*, por lo que le doy las gracias. En el *Boletín folklórico* habrá V. visto una bibliografía del *Archivio* y otra de la *Fiesta de Santa Rosalia* que debieron salir en el número IV y que han sido hechas por Olavarría y el bueno de S. Hernández. El bravo Guichot es un joven excelente y generoso y en él confío si cayese yo enfermo para continuar el Folk-Lore Español que, aunque lentamente, como verá, va avanzando. Hoy se trabaja en Murcia; está en prensa el *Cancionero Gallego*; a este seguirá muy en breve *Apuntes para el Folk-Lore Asturiano*, que acaso empiece el lunes a imprimirse simultáneamente con el *Cancionero Gallego*, que va muy despacio (en el pliego tercero). De artículos, el último mío fue "Terremotos en la tradición popular", que publiqué en *El Imparcial*.

Hoy le envío nuevamente el *cuestionario Gallego*.

El *Pesce d'Aprile*, según V. me lo explica, corresponde a lo que llamamos en España *dar la inocentada*, lo que se verifica en veintiocho de diciembre, Día de los Santos Inocentes. Las bromas o pegas o burlas son muy variadas y completamente análogas, y casi iguales, a las que V. cita como ejemplos.

Dándole mil gracias por todas sus atenciones, con afectuosos recuerdos de mi madre y señora para su madre y esposa y besos míos para sus hijos y para V. un abrazo cordialísimo se repite suyo.

[44]

Madrid, 20 de abril de 1885

Mi querido amigo: mil gracias a V. y al señor Barberi por el precioso libro *Novelle popolari toscani* de que tendré el mayor placer en ocuparme en breve plazo. Le enviaré dos ejemplares para que pueda enviar uno al señor [Barberi].

Las bromas del *Pesce d'Aprile* se celebran en España en veintiocho de diciembre, día de los Inocentes.

Mil gracias por la benévola acogida que dispensa a *Biblioteca* y *Boletín*; el *Archivio* está saliendo excelente.

Un fuerte dolor en los riñones, y el cuerpo nada bueno, me priva hoy del gusto de escribirle más extenso.

V. sabe lo quiere siempre mucho su buen amigo.

[45]

Madrid, 10 de octubre de 1885

Querido amigo: ante todo, reunida toda esa familia en un estrecho abrazo, reciba un estrecho abrazo de esta otra personalidad que se llama familia Machado; sólo de esta suerte me es lícito expresar toda la sinceridad del afecto que todos ustedes nos inspiran. Ojalá que la próxima noticia del *Te Deum*, próximo también a cantarse en Madrid, pues llevamos diez días sin caso alguno, venga a tranquilizarnos respecto a los peligros que aún hoy le rodean (72).

Recibí el número del *Giornale di Sicilia* con la faja puesta de su puño y letra, lo que me hizo concebir la grata esperanza de que pronto me escribirá siquiera una *cartoline*; pero, como esta no ha llegado, vuelvo a escribirle para rogarle de nuevo que me ponga dos letras.

El señor Don Telesforo Ojea, director del periódico *La República*, que tiene la redacción en Madrid, calle de Daoiz y Velarde, número 6, tendrá mucho gusto en recibir el periódico *Il Giornale di Sicilia* en cambio del suyo y tendrá mucho gusto en conocer la serie de artículos titulados "[ilegible] dei Borboni". Es un periódico muy serio y fomentará, como deseo, las buenas relaciones con Italia, dando cuenta de todos aquellos artículos o noticias que, por su importancia, lo merezcan. En el Ateneo lo reciben también, pero creo que no dan cuenta de él, lo que siento, porque fue también por indicación mía.

Adjunto un artículo publicado el día dos que acaso le interese y una *gacetilla* de un *gacetillero* a quien, dicho sea en secreto, profesa V. mucho cariño. Es una alusión a España, al imperio alemán y al Papa (73).

El Museo Folklórico va marchando algo; pronto espero darle buenas noticias. Eugenio Olavarría que, si bueno, por *picajosillo y quisquilloso* anda ahora muy retraído de mí, suponiendo todo lo contrario, que yo soy el que está retirado de él. Todo esto es *peccata minuta, futesses, petites misères de la vie, litleness*. Hay tanto que luchar para hacer algo bueno. Un amigo mío, espiritista, gran [músico?] y de gran talento, decía: "Me carga (esto me fastidia) el *personal* del siglo XIX". Esto de considerar a este planeta como a una misma especie, compuesta de empleados y oficinistas, era una idea peregrina que me hizo mucha gracia.

Adiós por hoy. V. sabe le quiere siempre igual su invariable amigo.

P.S.: Estoy esperando de un día a otro mi sexto hijo (74), o mejor dicho, al octavo, contando con los que han muerto (75).

[46]

Madrid, 18 de noviembre de 1885

Mi querido amigo: recibo con gran alegría en el día de hoy su carta del catorce por la que veo con gusto que han salido Vds. ilesos de la pícara epidemia que tan duramente ha afligido a Italia y a España en los pasados meses. Desde luego comprendí que su carácter de médico y de buen ciudadano le imponían penosos deberes que cumplir que le invadirían todo su tiempo; así y todo fue de gran tranquilidad para mí el recibir su tarjeta, saber que había V. escrito a Alejandro y los números del *Archivio* que oportunamente he recibido y que en nada desmerecen de los excelentes números anteriores, de los cuales no sé quién, con gran pesar mío, me ha perdido los correspondientes al primer trimestre de los años segundo y tercero.

No sólo el cólera sino la penuria por que atraviesa el país, el conflicto con Alemania y las malas relaciones en que este pícaro Gobierno nos tiene con todas las naciones de Europa son calamidades que han venido a influir también en daño del Folk-Lore que, como todo en España, atraviesa hoy una tristísima crisis. Nadie tiene aquí humor ni gusto para pensar en nada serio. Los ánimos mejores están todos abatidos ante tantas maldades, tantas torpezas y tantas desventuras. Nuestros males llegan realmente a colmo.

Presenté al Ayuntamiento de Madrid, compuesto de los individuos de todos los partidos que se coaligaron y derrotaron al Gobierno, una solicitud para establecer un *Museo folklórico municipal*. Los señores Pi y Margall y Sagasta, jefe el uno de los republicanos federales españoles y el otro del partido liberal monárquico, apoyaron mi solicitud como obra de interés nacional y ajeno a la política, y el señor Don Alberto Bosch, alcalde canovista y de Real Orden, [comparsa contra la ley?], accedió a mi solicitud concediéndome para dicho Museo un local en el Colegio de San Ildefonso, que está en el viejo patronato del Ayuntamiento: un salón de treinta y cinco metros de largo por cinco y pico de ancho. Después de esto se convino en que una comisión mixta compuesta por cinco concejales y el Alcalde y cinco folkloristas (entre los cuales figuramos el Presidente y Secretario de esta Sociedad, Núñez de Arce y Olavarría y yo como Director de ella) se reuniese y dirigiera una invitación al vecindario para que comenzase a enviar objetos al Museo. El señor Alcalde, perteneciente a esta comisión, no nos ha citado todavía, y estamos esperando que lo haga para comenzar los trabajos. Sales y Ferré y Guichot gestionarán sobre esta base hacer uno en Sevilla y veremos si son más afortunados que yo. La exposición mía se la remitirá Alejandro y por ella verá V. el doble carácter que doy a estos Museos de 1º) *conocimientos vulgares* y 2º) de *creencias y supersticiones, fiestas, ceremonias*, etc., esto es, el sentido español, y el inglés. La fauna y la flora del término municipal toda entera entra en los Museos según yo lo entiendo; según los ingleses, no entrarían más que ciertas y deteminadas plantas, las citadas por Gubernatis v. gr. en la *Mitología*. Para mí, todo ser u objeto sobre el cual el pueblo *sabe* o *cree* o *imagina* alguna cosa y no es obra de los eruditos y de la ciencia oficial, cabe en un Museo. En el número del *Boletín de la Institución Libre* que le envío verá algo de mi pensamiento, sobre el cual quisiera oír su opinión autorizada.

Tiene mucha razón en lo que dice de nuestras revistas folklóricas: vamos de mal en peor. Veremos si esto puede enmendarse. La época que atravesamos es horrible. Supongo habrá recibido ya el tomo VII de la *Biblioteca.*

Acepto con gratitud el encargo de escribir tres correspondencias mensuales para el *Giornale di Sicilia* por el precio de veinte liras cada una. Si no encuentro quien me las traduzca aquí al italiano, las enviaré en francés. ¿No habría algún joven o discípulo de V. que se encargase de traducirlas en esa, cediéndole yo nueve liras por la traducción de cada una? Yo no sé el italiano lo bastante como para escribir en él. Por lo demás aprovecharemos estas correspondencias para crear vínculos de cariño y fraternidad entre los buenos italianos y los buenos españoles que quieren bien a la madre Italia. Espero instrucciones de ese señor Ardizzone para comenzar mi trabajo y ejecutarlo lo menos mal posible. Supongo que me enviará el periódico y me indicará las observaciones políticas que sean oportunas. Dispense lo sucio y manchado de este papel y quiérame siempre mucho. Mil besos a sus niños y mi felicitación por su Rosina. Pronto volverá a escribirle su agradecido amigo que le quiere.

P.S.: He tenido gravísimamente enfermo a mi hijo Pepe y también con una pleuresía a mi buena Ana, que aún no cuenta veintidós días de parida. Afortunadamente, el mal ha pasado. Mi padre, bien; mi buena madre, delgadísima. Un día de estos se volverá a Sevilla. Cariños en su nombre.

[47]

Madrid, 29 de septiembre de 1885

Querido amigo: esperando, esperando a tener contestación a mi última y sobre todo a tener algo bueno que comunicarle he dejado pasar días y días hasta el de hoy en que ya realmente mi ansiedad por saber de la salud de V. y de toda su familia me obliga a escribirle. ¿Qué es de Vds.? ¿Han tenido alguna contrariedad o disgusto grave que sufrir con el cólera y los graves acontecimientos a que esta calamidad ha dado origen? Póngame siquiera dos letras en tarjeta postal.

Aquí seguimos bien del cólera, que en Madrid va casi de vencida, y también decreciendo en toda España; pero mal, muy mal, de todas las demás cosas. La cuestión de las Carolinas nos está dando y dará aún en lo porvenir muchos disgustos (76). Por Alejandro habrá V. visto ya el artículo sobre el Crucero Iberia, especie de protesta en los mares contra la desatentada codicia del canciller Bismarck, quien a la larga traerá más daño a Alemania que los que de presente pueda proporcionar a España.[77] Este desgraciado país, hoy abatido por toda clase de desgracias interiores y exteriores, cuenta con dos grandes energías: 1°), tal es nuestro daño, que nada tenemos que perder; 2°) el general *no importa* es genuinamente español e invencible; cuando en definitiva se desprecia la muerte misma, ¿qué importa lo demás?

Aunque con muchos deseos de conocer la opinión de Italia, nación sagaz y de genio profundamente político, acerca del pensamiento que entraña el crucero Iberia, dado

lo triste de las circunstancias por que esa ciudad atraviesa hoy, aplazo para otro día el ser más extenso.

Le quiere con sincera e inalterable amistad su amigo que le abraza.

P. S.: Besos a Totó y María, cariños de toda esta familia para V. y su señora y madre.

El municipio de Madrid ha facilitado un local para el Museo folklórico; mi exposición la conocerá por Alejandro, pero los concejales que lo apoyaban han dimitido (Sagasta y Pi y Margall) y esto anda ahora, como todo, paralizado. El *Boletín folklórico* se ha suspendido. La *Biblioteca* ha publicado su tomo VII, *Cancionero Gallego*, que debió salir en febrero. *Cosí va il mondo!* Las siete plagas de Egipto pesan sobre nosotros, pero...¡adelante! *avanti!*

[48]

Madrid, 8 de febrero de 1888

Mi querido amigo: si no tuviera tan alta idea de su inteligencia y su corazón, renunciaría a escribirle esta carta, aunque habré de explicarle mi, al parecer, completamente injustificado silencio de más de dos años.

Ante todo, debo manifestarle que mi amistad y mi estimación hacia V. han permanecido inalterables, y que en esta su casa se ha seguido repitiendo su nombre y el de su familia más aún que como los de amigos como de personas de esa familia más amplia que se funda en el respeto y la estimación y en la concordancia de los pensamientos más nobles. Don José Pitrè es y será siempre para mí el verdadero padre moral del Folk-Lore Español (hoy por desdicha casi agonizante) porque él solo me fortaleció con su ejemplo, e ilustró con su valiosísimo consejo cuando todos mis compatriotas no ya me abandonaban sino pretendían ridiculizar el por lo menos bien intencionado propósito que me guiaba en una campaña que ha consumido los años mejores de mi vida y me ha costado gran parte de la salud, un modesto capital y sobre todo el haberme creado la difícil situación en que vive mi buena y excelente familia.

Yo vine, como V. sabe, a Madrid con la esperanza de arraigar en mi patria el estudio de las tradiciones populares, obra, a mi juicio, no sólo trascendental a la historia, sino hasta la misma política, que aquí por desdicha se consume en estériles personalismos y cuestiones de momento. Vine a esta creyendo que mi trabajo me produciría para vivir con modestia suma, pero sin necesidad de gravar a nadie. Mi madre, únicamente, que tiene madera de héroes, me animó en la empresa, y me facilitó, a costa de toda clase de sacrificios, los medios necesarios para vivir dos años. V. sabe lo que trabajé y la propaganda que hice en *La Época, El Imparcial, El Progreso, Revista de España, El Globo, Boletín de la Institución, La América,* etc., etc. V. sabe que la *Biblioteca* ha publicado once tomos. V. sabe que se creó el Folk-Lore Castellano, el Gallego, el Catalán, que se

habla de la formación de otros, etc. Pues bien, a los dos años, terminado el plazo que, de acuerdo con mi madre, me había fijado, y no consiguiendo ni siquiera ya que insertaran mis artículos con gratitud, agotados los recursos y perdidas las esperanzas de que la *iniciativa particular* hiciese nada, me dirijo al Estado –es imposible campaña más leal que la mía en *El Imparcial*, que es aquí el periódico de más circulación en España. Lo dije bajo mi firma: si el país no responde, acudiré al Gobierno, si este no responde tampoco, al extranjero. Creo que la Institución del Folk-Lore es un bien y he de utilizar en pro de ella todos los recursos humanos que sean dignos y decorosos.

El Estado, el gobierno, estuvo más atento que el país en general, pero, *en concreto*, hasta ahora, nada hizo, ha hecho ni se propone hacer. Mi madre y yo hemos sido desairados en todas partes. Ella, tan noble y tan buena, ¡ira de Dios!

Las Academias de la Lengua y de la Historia informaron favorablemente sobre la *Biblioteca.* Han pasado tres años, y el Ministro no ha tenido la ocasión de resolver; se acordó la creación de un Museo folklórico en el Ayuntamiento de Madrid, hace cerca de tres años, y aún no han tenido tiempo de llevar una mesa y una silla al local.

En vista de todo esto, me dediqué a buscar trabajo para dar un pedazo de pan a mis hijos; pero las gentes me decían con sorna: "V., al Folk-Lore; V. no es hombre *práctico,* zapatero a tus zapatos; es una lástima que deje V. los estudios folklóricos ahora..., etc." en esta época escribí a V. pidiéndole trabajo. V. me envió una correspondencia de Italia. Por entonces, poco después, dejamos de escribirnos. No sé si entonces, por hidalgas susceptibilidades, que la desgracia agigantó, me pareció vislumbrar tibiezas en su afecto, que yo creí nacidas de diferencias de criterio político entre nosotros. Contesté a todas las cartas de V. que no tengo en estos momentos la virtud de repasar?. V. dejó de escribirme; no me piqué lo más mínimo, no me ofendí, pero mi nueva vida de trabajador de lo que caiga, y hasta de pretendiente, eso sí, siempre altivo, de destinos *no políticos*, me abrumaban y consumían el tiempo. Dejé de escribir a todo el mundo y expliqué a Alejandro que a todos pidiera perdón en mi nombre por mi silencio. No sé cómo él ha ejecutado el encargo, pero sé que, con leves excepciones, nadie me escribe ya. Hacen bien; a nadie me quejo.

Durante este tiempo he trabajado con Benot (78) en una *Enciclopedia* que suspendió sus trabajos; me daba quince duros al mes, menos que a un peón de albañil. He copiado escrituras del siglo pasado en el Registro de la Propiedad, donde ganaba treinta duros al mes; he traducido la *Antropología* de Tylor, lo que me ha valido cinco mil reales; estoy corrigiendo la *Folk-Medicine,* que he traducido por dos mil reales; he escrito una serie de artículos en *El Motín*, que nada me han producido; he contribuido a la publicación de un libro de *Cantes flamencos* al que puse un prólogo y en la actualidad, en que estoy mejor, gano cincuenta duros mensuales en el periódico *La Justicia* que comenzó en primero de enero.

Me he entrampado en estos años; mi madre puede auxiliarme ya muy poco y ha mermado su pequeño capital; mi pobre padre, que vive con nosotros y cobra tres mil

seiscientos reales de sueldo, con los que pasaría una vejez dichosa (tiene setenta años) necesita todo su sueldo para cubrir compromisos anteriormente contraídos y apenas le queda para su manutención. Mi madre vive con un hermano suyo, loco, en Sevilla, y pasa medio año con nosotros. En el periódico en que trabajo ponen toda clase de obstáculos *jesuíticamente* en mi camino a fin de que no desenvuelva ideas nobles y generosas. La renovación y mejora de nuestra detestable vida [, sin brújula]. Mi salud se ha quebrantado mucho. Mi hijo Manuel ha estado gravemente enfermo. Yo he perdido el conocimiento por dos ocasiones, y tengo una ulceración superficial en la pierna derecha, síntoma de una diátesis hepática y debilidad medular (79) que creo me será fatal. Con nadie cumplo; a nadie tengo cabeza para atender. Mis hijos adelantan poco y pasan una vida amarga como yo. Tengo seis hijos y mi buena Ana, que está muy delicada, tiene temores de estar embarazada otra vez. Mi situación, pues, no es nada halagüeña, ni para sabida por nadie. ¡Hartas penas se tiene cada cual para aumentarlas con las de los otros! Esta reflexión ha sido la base de mi silencio. Si la fortuna cambiase, me apresuraré a escribir a todos. Hoy es menos mala y tengo, aunque pocas, algunas esperanzas de éxito. Si así fuese, me apresuraría a comunicárselo. Le enviaré pronto dos artículos míos que creo podrán interesarle: uno titulado *Juan del Campo*, que ha gustado mucho, y otro *El Fuero viejo de Madrid*, documento importantísimo del siglo XVIII.

He recibido, no crea que todos, pero varios números de su interesante periódico *L'Archivio*, cada vez mejor. Le doy por ello las gracias más expresivas. Un solo favor quiero pedirle: dude de todo, de todo en el mundo, menos de la sinceridad del afecto que le profesa su *invariable* amigo.

P.S.: También le enviaré pronto la Antropología de Tylor. ¡Pásmese! Hace seis meses que está concluída y aún no se ha publicado por no haber llegado de Barcelona las tapas para la encuadernación. Con esto juzgará del estado de todas las cosas aquí. El más pequeño bien viene *tan despacio* que casi cuando llega es un mal mayor. Afectuosos recuerdos a toda su familia. Mi padre, que recibió su carta, le devuelve su afectuoso saludo.

APÉNDICE

"UNA PROFECÍA Y UN VOTO"

por *Un republicano*

Si el Soberano Pontífice llega a actuar de árbitro o mediador en el conflicto hispano alemán, su resolución será, sin duda alguna, la más favorable POSIBLE a la causa de los españoles.

¡Ojalá fuera todo lo contrario, y Alemania la favorecida en esta ocasión!

Desenvolver aquella profecía y este extraño voto del modo más claro que podamos, será el objeto del presente brevísimo artículo.

Respecto del primer punto, estamos más conformes con la opinión de *El Correo* que con los temores de *El Progreso*. La resolución del papa nos será favorable. Así habrán de reconocerlo cuantas personas imparciales y realmente desinteresadas en el asunto juzguen aquella resolución, si llega a dictarse. O nos engañamos mucho, o el papa, en la grave y delicada apreciación de motivos a que habrá de obligarle la importancia y trascendentalísima misión que Bismarck le ha confiado, habrá de inclinarse *necesariamente*, y dentro de las formas de la justicia, a favor de la *pobre* España y no del *poderoso* imperio.

El papa, juzgado como hombre y representante de un poder en el mundo, único modo como hemos de juzgarle, no puede inclinarse en modo alguno, a favor del imperio germánico. La fuerza y la importancia de este no puede jamás, cuerdamente pensándose, ser un motivo que le solicite a servirlos. Inclinarse del lado de los poderosos contra los débiles sería opuesto a su alta representación.

León XIII, que sabe que el imperio ha sido durante una larga época histórica el *brazo* secular de la iglesia, que era la *cabeza*, no puede convertir a la *cabeza* en instrumento de aquel *brazo* que hoy no está [a su servicio]. Entre un ejército de un millón de protestantes y un ejército de cien mil católicos, la elección del papa no puede ser dudosa: estos darían su sangre y su vida por la religión de que él es representante; aquellos le servirían acaso un día para destronarle al siguiente. Entre una nación poderosa pero protestante y otra débil pero católica, al menos aparentemente, el papa, jefe de una religión, ha de inclinarse necesariamente del lado de esta. Otra cosa sería suicidarse y herir de muerte al catolicismo, y León XIII, aún juzgado de tejas abajo, que es únicamente como podemos juzgarlo, tiene el talento suficiente para saber como el más hábil diplomático adónde le aprieta el zapato. Bismarck no es quién para engañar a León XIII, ni impulsarle a obrar en contra de los principios cardinales de la religión de que es soberano pontífice. Bismarck conoce de antemano, ¿no ha de conocerlo cuando a cualquiera se le alcanza?, que la resolución, fallo o dictamen del papa ha de ser favorable a España; pero sabiéndolo y todo le conviene confiarle esta mediación o arbitraje. ¿Por qué?

Esta pregunta nos lleva a la explicación de lo que hemos llamado nuestro extraño voto. A Bismarck le conviene perder, *por ahora*, en la cuestión de las Carolinas, si en esta pérdida, siempre en su fondo parcial y *aparente*, logra otra cosa que le interesa más. Servir al papa ahora, aumentar el prestigio de este en el mundo católico, y especialmente entre los católicos españoles, única base posible aquí de una situación reaccionaria enemiga de Francia y de la política mercantil y utilitaria si se quiere, pero liberal e ilustrada al cabo, de la nación inglesa.

El llamado canciller de hierro, que no repara en los medios para la consecución de sus ambiciosos fines y ya (que al fin la edad perturba las inteligencias mejores) descabellados planes, sabe que no puede contar con Italia ni con Francia para llevarlos a cabo. Ambas naciones, una con su república próspera y floreciente, y otra con su monarquía previsora y progresiva, identificada con su pueblo, tienen ideales propios y marchan por distintos caminos lenta pero seguramente hacia su objeto: ambas adelantan; ambas son ya mayores de edad; sobre ninguna de ellas se atrevería el canciller a ejercer una vergonzosa tutela. Francia dio la libertad al mundo con Voltaire y Rousseau y su revolución del 89; Italia, pueblo de un sentido político extraordinario, ha sido la madre de Cavour, el autor de la unidad italiana, de la obra política más grande que ha contemplado este siglo; obra e idea que representa una potencia intelecutal superior a la de doscientos cancilleres y a la de todas las inteligencias combinadas hoy en la triple alianza. Contra esa unidad no es ya arma temible el enaltecimiento extemporáneo del poder temporal de la Iglesia.

La época de las grandes injusticias no ha pasado: en esto, que es simple astucia, Bismarck no se equivoca. Pero la época de los grandes imperios, y en esto, que es ya política y diplomacia, el canciller germánico se equivoca, no es la época presente: la idea de los grandes imperios toca a su fin; mucho más, la idea de los pequeños imperios al servicio o bajo el protectorado de los grandes.

Sólo el partido jesuítico, creemos, y sus secuaces en España, pudieran pensar en la descabellada idea de un *imperio ibérico* que, en combinación con el germánico, entrecogiera a Francia, como decirse suele, al modo de las nueces que los muchachos parten cogiéndolas entre los goznes de una puerta. Para esta descabellada idea el canciller prusiano no podría seguramente contar con todos los conservadores, el Sr. Silvela, por ejemplo, ni con los Sres. Sagasta y López Domínguez, cuya candidatura para el poder recomendaba el *Times*, ni mucho menos, y esto es ocioso decirlo, con los republicanos.

¿Habría entre los conservadores algunos que la creyesen posible? No lo sabemos. Por una imprenta de la calle de la Libertad se publicó el prospecto de un periódico, *El Imperio*, que es de suponer vendría a defender los intereses de alguien o de algunos. Si el periódico llega a publicarse, nos enteraremos; pero desde luego, creemos poder asegurar que los elementos que en este desgraciado país protegen la causa del oscurantismo y la reacción, habrán de ver con gusto el enaltecimiento del poder papal, contrario a los intereses de Italia, y la resolución favorable a nuestra causa por parte de León XIII. Por algo dijeron los periódicos, aunque al parecer sin fundamento, que

Pidal había aconsejado y propuesto en un Consejo que, caso de arbitraje o mediación, fuera el papa el árbitro o mediador. *La Unión* desmintió este hecho, y nosotros creemos sinceramente en su negativa; pero séanos lícito decir que el ser por lo menos del agrado de los mestizos, y al mismo tiempo de Bismarck, la mediación del papa, nos hace a nosotros ver sin alegría la solución favorable a nuestro derecho que del Soberano Pontífice podemos esperar. Admitido el arbitraje, que consideramos deshonroso e injusto, nos tiene sin cuidado su resultado, siempre, en el fondo, por *favorable* que sea, degradante para quien lo ha consentido.

Por esto hemos dicho que nuestro voto es por que el papa no se decida a favor nuestro, sino al de Alemania; porque, para nosotros, hay algo que vale más que aquellas *desusadas* islas, cuya propiedad, sin razón, pueda controvertirse, y es el porvenir de esta patria, que sólo puede entrar en vías de regeneración y de mejora, de dos modos: o con una monarquía democrática y *liberal de verdad*, cosa que creemos imposible, o con una República descentralizadora y progresiva, y formal y seria *de verdad*, cosa que también consideramos muy dificultosa, si republicanos y monárquicos no tienen respectivamente el patriotismo bastante para ayudar con todas sus fuerzas la solución que de estas dos pueda resultar más fácil y oportuna, según los medios y circunstancias de que todos y cada uno de los partidos dispongan.

Notas

(1) Pero, incluso sobre este aspecto, se mantiene cierta confusión entre los estudiosos, ya que Machado no publicó uno sino dos libros de flamenco: el primero en Sevilla, en 1881, y el segundo en Madrid, en 1887. Cfr. mis ediciones críticas de los mismos: del primero, *Colección de cantes flamencos*, Sevilla, Portada Editorial, 1996 y del segundo *Cantes flamencos y cantares*, Madrid, Austral, 1998.

(2) Se han publicado hasta la fecha: Juan López Álvarez, "Cartas inéditas de Demófilo a Joaquín Costa", en *El Folklore Andaluz. Revista de cultura tradicional*, núm. 2 (1988), pp. 33-67; Juan Carlos Ara Torralba, "Del Folklore a la acción política. Tres calas en el pensamiento de Joaquín Costa a través de sus corresponsales (A. Machado, R. Salillas, P. Dorado), en *Anales de la Fundación Joaquín Costa*, 13 (1996), pp. 7-208; J. L. Pérez de Castro, "Don Aniceto Sela como fundador de El Folklore asturiano", en *Revista de Dialectología y Tradiciones populares*, 27 (1971), pp. 49-79; Daniel Pineda Novo, "Cartas inéditas de Antonio Machado y Álvarez, Demófilo", en *El Folklore Andaluz. Revista de cultura tradicional*, núm. 10 (1993), pp. 15-89; Gerhard Steingress, *Cartas a Hugo Schuchardt. La correspondencia inédita de los folkloristas y otros intelectuales españoles*, Sevilla, Fundación Machado y Diputación Provincial de Badajoz, 1996; Enrique Baltanás, "Cartas de Antonio Machado y Álvarez, *Demófilo*, a Gumersindo Laverde Ruiz (1879-1881)", en *Homenaje al Profesor Christian Wentzlaff-Eggebert*, en prensa.

(3) G. Pitrè, hijo de pescadores, se licenció en Medicina por la Universidad de Palermo. Está generalmente considerado el iniciador en Italia de los estudios históricos sobre tradiciones populares. Dirigió, y en gran parte escribió, la *Biblioteca delle tradizioni popolari siciliane* que, apareciendo entre 1880 y 1906, abarcó treinta y tres volúmenes. Sus *Opere Complete*, editadas en Florencia a partir de 1944, alcanzaron los catorce volúmenes. Pitrè no sólo dio gran impulso a la recolección de materiales folklóricos, sino que, sobre todo, aportó a los mismos orden, sistematización y método. Desde 1910 hasta su muerte enseñó Demopsicología en la universidad palermitana. En 1915 fue nombrado senador del Reino. Sobre la vida y la obra de Pitrè pueden consultarse: A. de Gubernatis, *Giuseppe Pitrè,*Roma, 1911; G. Gentile, *Giuseppe Pitrè (1841-1916)*, Firenze, 1939 y G. Cocchiara, *Giuseppe Pitrè e le tradizioni popolari*, Palermo, 1941.

(4) En su artículo necrológico "Don Manuel Milá y Fontanals", publicado en *El Imparcial*, de Madrid, el 21 de julio de 1884, Machado nos revela que éste "... nos auxilió de la manera más eficaz que pudo, poniéndonos en comunicación con maestros de tanta reputación en esta ciencia como Pitrè y el conde de Puymaigre, los cuales a su vez pusieron en contacto con los principales mitógrafos de Europa...".

(5) Cfr. Juan Ramón Jiménez, *El Modernismo (Notas de un curso)*, edición de Jorge Urrutia, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, pp. 149-150.

(6) En esa primera carta se menciona a Schuchardt, y no a Milá, lo que nos hace pensar que tal vez fuera aquel, y no este, como decía Machado en 1884, quien le sugiriera el nombre de Pitrè.

(7) *Cfr. Daniel Pineda Novo, Antonio Machado y Álvarez, "Demófilo". Vida y obra del primer flamencólogo español*, Madrid, Cinterco, 1991, pp. 222-223.

(8) Cito por la edición de Juan Carlos Ara Torralba, "Del folklore a la acción política. Tres calas en el pensamiento nacional de Joaquín Costa a través de sus corresponsales (A. Machado, R. Salillas, P Dorado), en *Anales de la Fundación Joaquín Costa*, núm. 13 (1996), pp. 44-45.

(9) J. C. Ara Torralba, art. cit., p. 52.

(10) Javier Varela, *La novela de España*, Madrid, Taurus, 1999, p. 77 y sgtes.

(11) David Núñez Ruiz, *La mentalidad positiva en España*, Madrid, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 1986, pp. 11-12.

(12) *Ibid.*, p. 53.

(13) Para la figura de D. Fedrico de Castro, véase la monografía de Juan López Álvarez, *Federico de Castro y Fernández (1834-1903), filósofo e historiador de la filosofía*, Cádiz, Universidad, 1984.

(14) Reinhold Köhler (1830-1892). Historiador de la literatura.

(15) Desconocemos el nombre de esta hija, que debió de nacer después de Antonio y antes de José, entre septiembre y octubre de 1878.

(16) *Giuseppe Pitrè, Canti popolari siciliani*, Palermo, 1871, vol. I de la *Biblioteca delle tradizioni popolari siciliane*.

(17) Se trata de José Machado Ruiz, nacido el 18 de octubre de 1879, que más tarde acompañaría a su madre y a su hermano Antonio al exilio, y sería autor del libro *Últimas soledades del poeta Antonio Machado*.

(18) Luigi Pedone Lauriel era el editor habitual de G. Pitrè.

(19) *Fiabe, novelle e racconti popolari siciliani*, Palermo, Luigi Pedone Lauriel Editore, 1875, vols. III-VII de la *Biblioteca delle tradizioni popolari siciliane*.

(20) Francesc Maspóns i Labros (1840-1901), jurista y erudito catalán, presidente de la Asociación Catalana de Excursiones y miembro de la *Folk-Lore Society* de Londres. Autor de las obras *Lo Rondallayre, cuentos populares catalanes,* 1871-1875, en 3 vols., y *Quentos populars catalans*, 1886.

(21) Manuel Poley y Polely, abogado y profesor en la Insitución. Formó parte, junto con Machado, de la redacción de *La Juventud* (1872), periódico de orientación republicana.

(22) No hemos encontrado datos sobre este "apreciable escritor".

(23) Vicente di Giovanni (Salapurta, Sicilia, 1832-1903). Filósofo italiano. Profesor en el Instituto Victoriano de Palermo, más tarde catedrático de Filosofía y Derecho Natural. Fundador de las *Nuove effemeridi siciliane* (1869). Además de numerosas publicaciones de asunto filosófico, es autor, según A. Guichot, del libro titulado *Del vulgo italiano y de los cantos popualres y refranes en Sicilia y en Toscana*, Florencia, 1863.

(24) Marino Salvatore Salomone (n. 1847), también médico, como Pitrè, y colaborador suyo, publicó *Leggende popolari siciliane* (1880) y *Canti popolari siciliani* (1867).

(25) Vittorio Imbriani (Nápoles, 1840-1885). Escritor italiano. Autor de narraciones breves.

(26) Domingo Bernoni (n. 1822).

(27) Antonio Gianandrea (1848-1927), folklorista italiano, autor de *Saggio di giuochi fanciulleschi delle Marche* y *Canti popolari marchigiani*.

(28) *Porverbi siciliani*, Palermo, 1880, vols. VIII-XI de la *Bibliteca delle tradizioni*....

(29) Manuel Sales y Ferré (Ulldecona, Tarragona, 1843-1910). En 1874 obtuvo por oposición la cátedra de Geografía histórica de la Universidad de Sevilla. En 1899 ocupó la cátedra de Sociología de la Universidad Central. Dirigió en Sevilla la Biblioteca Científico-literaria, donde aparecieron traducciones de Spencer. Cfr.

Manuel Núñez Encabo, *Manuel Sales y Ferré: los orígenes de la Sociología en España*, Madrid, 1976.

(30) Antonio María García Blanco (Osuna, 1800- Madrid, 1890). Publicó un *Análisis filosófico de la escritura y lengua hebrea* (1846-1851). Fue profesor de Menéndez Pelayo: "el benemérito y excéntrico hebraizante A.M.G.B., de quien tan buena memoria conservamos sus antiguos discípulos de la Universidad Central". Don Marcelino, en carta a R. Marín, le describiría de esta forma: "De tal suerte estaba enamorado de la lengua sacra, que mirándola como un mundo simbólico que contenía en cifra la última razón de lo humano y lo divino, procuraba difundir su conocimiento entre toda clase de personas y convertir en discípulos suyos a cuantos se le acercaban" (Cfr. *Epistolario de Menéndez Pelayo y F. Rodríguez Marín*). También *Demófilo*, en carta a Hugo Schuchardt, se refiere a él, "nuestro simpático presidente honorario", con cierta dulce ironía: "para él toda palabra, todo modismo, todo pensamiento procede del hebreo..." (Cfr. *Cartas a Schuchardt*).

(31) Francisco Rodríguez Marín.

(32) María Machado, hija de Francisco Machado Núñez, sostuvo un malogrado noviazgo con D. Francisco Giner de los Ríos.

(33) A. Gianandrea, *Saggio di giuochi fanciulleschi delle Marche*, Roma, 1878.

(34) Machado no quiere que se mezcle la política con la recogida de datos folklóricos, ni mucho menos que se confunda el Folklore con la política, lo cual no entra en contradicción con que el mismo Machado mantuviese sus propias opiniones políticas (véase el artículo que publicamos en Apéndice) o que el Folklore, tal y como era concebido por Machado, tuviese un alcance social, como proyecto regeneracionista.

(35) Pitrè recogería esta idea de *Demófilo* en su obra *Giuochi fanciulleschi* (véase carta núm. 29), donde incluye fotografías de los juegos descritos.

(36) Henri Gaidoz (1842-1932), arqueólogo y mitógrafo francés, catedrático de filología celta en la Escuela de Altos Estudios de París; fundador y director, desde 1870, de la prestigiosa *Revue Celtique*, y codirector, junto con E. Rolland, de *Mélusine. Recueil de mythologie, littérature populaire, traditions et usages* (1877-1912). Junto con Paul Sébillot inició la famosas reuniones conocidas como "dîner de ma mère l'oie", que darían paso a la fundación en 1886 de la *Societé des Traditions populaires*.

(37) Francesco Corazzini (1832-1905), historiador y filólogo toscano, autor de la obra *Componimenti menori della letteratura popolare italiana nei principali dialetti, ò Saggio di letteratura dialettale comparata*, 1877.

(38) Zózimo Consiglieri Pedroso, folklorista portugués, autor de *Contribuçoes para uma mythologia popular portugueza*, 1881-1882.

(39) Enmanuel Cosquin (1841-1919), folklorista lorenés, autor de *Les contes populaires européens et leur origine*, 1873, y de *Contes populaires de Lorraine, comparés avec les contes des autres provinces de France et des pays étrangeres*, 1886.

(40) Francisco Adolfo Coelho (1847-1921), folklorista portugués, fundador de la *Revista d'Ethnologia e de Glottologia* en 1880.

(41) Paul Sébillot (Matignon, 1843-1918), aclimatador en Francia de la expresión "literatura oral", a partir de su libro *Littérature orale de la Haute Bretagne*, primer volumen de la colección "Littératures populaires de toutes les nations", que dirigió. Fundó la *Revue de Traditions populaires*. Además de su *Essai de questionaire pour servir à recuillir les traditions, les costumes et les légendes populaires* (1880), publicó una monumental *Le folk-lore de la France*, verdadero inventario de "idées populaires de toute nature". Sébillot fue además un pintor muy reconocido.

(42) E. Monaci (Soriano nel Cimino, Viterbo, 1844-Roma, 1918). Aunque se licenció en Leyes en 1865, se dedicó a la filología Románica y a la paleografía. En 1875 publicó el cancionero trovadoresco portugués que se hallaba en la Biblioteca Vaticana.

(43) Aunque leo inequívocamente 'fabo', no hallo esta palabra en ningún diccionario. Pudiera tratarse de un habón: 'bultillo en forma de haba que causa picor y que aparece en la piel producido por la picadura de un insecto, por urticaria, etc.' (DRAE).

(44) José María Asensio y Toledo (Sevilla, 1829-1905), director de la Academia de Bellas Artes. Publicó trabajos sobre Cervantes y sobre el rey D. Pedro I. En carta a Schuchardt, dirá de él Machado que "no es *evolucionista*, como nosotros, sino *liberal conservador*."

(45) Esta carta va firmada *Demófilo*, en lugar del habitual Antonio Machado y Álvarez.

(46) Joaquín Sama y Vinagre (1840-1895), discípulo de Federico de Castro y Francisco Giner de los Ríos, profesor de Psicología en el Instituto provincial de Huelva. Una vez abandonada su cátedra onubense, pasó, en 1879, a impartir clases en la Escuela Normal de Maestras y en la I.L.E.

(47) Alejandro Guichot y Sierra (Sevilla, 1859-1941). Dibujante, político, periodista y polígrafo. Entre otras muchas obras, publicó *Noticia histórica del Folklore* (1922) y *Antroposociología* (1911). Cfr. José Ramón Jiménez Benítez, *Alejandro Guichot y Sierra (1859-1941)*, Tesis doctoral leída en la Universidad de Sevilla (1984).

(48) Esta carta, y la siguiente, llevan el membrete impreso que reza: "El Times Español. Diario Mercantil, Industrial, de Noticias y Anuncios./ Pérez y Comp.ª, O'Donnell, 22. Sevilla". Sobre *El Times Español,* véase Manuel Chaves Rey, *Historia y biografía de la prensa sevillana,* Sevilla, Ayuntamiento de Sevilla, 1995 [1896], p. 244.

(49) Leoncio Lasso de la Vega, socio de El Folk-Lore Andaluz. "En el próximo número del *Archivio* de Palermo, se publicará la música de los pregones de *Vicentito el florero*, tomada al oído y escrita hábilmente por nuestro querido consocio Sr. D. Leoncio Lasso de la Vega, música que servirá de ilustración al artículo del Sr. Machado y Álvarez, intitulado *Quijá el florero*." (*El Folk-Lore Andaluz*, p. 431).

(50) Confieso que me intriga este "en cuyo caso tendría que irme también." ¿Por qué esta necesidad de vivir con sus padres? ¿Por motivos económicos? ¿No lograba ganarse la vida *Demófilo* con sus solas fuerzas?

(51) La frase apunta a posibles desavenencias o desacuerdos con Rodríguez Marín. La opinión de *Demófilo* sobre Marín se explicita en su correspondencia con Schuchardt: "En cuanto a Rodríguez Marín, algo me ayudará, pero no me hago ilusiones, es egoísta y trabajará únicamente *pro domo sua*." "...Rodríguez Marín, folklorista tan hábil como hombre que va a su avío, esto es, que trabaja sólo para sí, egoístamente." Cfr. G. Steingress (ed.), *Cartas a Schuchardt*, Badajoz-Sevilla, Diputación de Badajoz y Fundación Machado, 1966, pp. 87 y 92. En la correspondencia de Rodríguez Marín con Menéndez Pelayo no hay ninguna alusión a la muerte de Machado, en 1893, a pesar de que en esa fecha Marín se encontraba en Sevilla.

(52) Se trata de una tirada aparte de *Poesía popular. Post-Scriptum a la obra Cantos populares de F. R. Marín*, por Demófilo, Sevilla, Francisco Álvarez y Cía., 1883, anunciada en la carta anterior.

(53) Se trata de "Titín y las primeras oraciones. Estudio sobre el lenguaje de los niños".

(54) Joaquín Machado Ruiz, nacido el 17 de agosto de 1881.

(55) G. Pitrè, *Giuochi fanciulleschi siciliani*, Palermo, 1883, vol. XIII de la *Biblioteca...* Incluye fotografías y dibujos de los juegos.

(56) Publicado en *El Porvenir* (25-IX-83).

(57) En *El Porvenir* (7-X-83).

(58) El artículo apareció en varias entregas, entre octubre de 1883 y enero de 1884, en *La Época.*

(59) La importancia de las mujeres como "depositarias del folklore" fue subrayada por casi todos los que se dedicaron a este linaje de estudios, desde Milà i Fontanals a *Demófilo*. Pitrè mismo escribía en el prólogo de sus *Fiabe...*, pp. XVI-XVII: "Dico narratore e devrei dire narratrice, perchè le persone da cui ho cercate ed avute tante tradizioni, sono state quasi tutte donne."

(60) Se trata de "El folk-Lore. A los políticos españoles", publicado en *El Globo* (3-XI-83) y más tarde en *El Progreso* (11-XI-83), al cual hemos hecho referencia en la Introducción.

(61) Reproducido en *El Folk-Lore frexnense...*, cit., pp. 319-322. Ya hemos comentado su importancia en la introducción de estas páginas.

(62) Eugenio Olavarría y Huarte (n. 1853). Militar, periodista y literato español. Recién salido de la Academia de Infantería fue profesor en la misma. Alcanzó el empleo de coronel. Posteriormente, en Madrid, ejerció la crítica literaria en *El Progreso*, donde firmaba bajo el pseudónimo de *A Reader*. Fundó el periódico *El Ejército español*, impulsor de las reformas militares. Publicó una *Historia del Alcázar de Toledo* (1889) y reunió diversos episodios histórico-legendarios en *Tradiciones de Toledo* (1878). Fue Secretario de la Sociedad del Folk-lore Castellano y autor de algunas publicaciones folklóricas.

(63) Francisco Martín Arrúe, también militar, y autor, entre otras, de las novelas *Soledad* (1884) y *Un matrimonio por amor* (1893).

(64) Gumersindo de Azcárate (1840-1917) fue también director de la ILE y presidente del Instituto de Reformas Sociales.

(65) Se trata de una tarjeta postal.

(66) Tarjeta.

(67) Puede verse el discurso reproducido en *El Folk-Lore Frexnense y Bético-Extremeño*, reproducción facsímil, Badajoz-Sevilla, Diputación provincial de Badajoz y Fundación Machado, 1987, pp. 338-340.

(68) La apreciación de Machado sobre doña Emilia contrasta fuertemente con la de Menéndez Pelayo: "En cuanto a Dª Emilia, no hay que tomarla por lo serio en este punto [su defensa del naturalismo] ni en muchos otros. Tiene ingenio, cultura y sobre todo singulares condiciones de estilo; pero, como toda mujer, tiene una naturaleza *receptiva* y se enamora de todo lo que hace ruido, sin ton ni son y contradiciéndose cincuenta veces. Un día se encapricha por San Francisco y otro día por Zola." (*Epistolario de Valera y Menéndez Pelayo (1877-1905)*, ed. de M. Artigas y P. Sáinz Rodríguez, Madrid, Espasa Calpe, 1946, p. 297).

(69) Este tomo está exclusivamente formado de textos del propio Machado, ya publicados con anterioridad.

(70) Cipriana Álvarez Durán, la madre del propio Machado, que solía firmar así sus colaboraciones.

(71) Se refiere aquí Machado a los disturbios ocurridos el día de Santa Isabel (19 de noviembre de 1884), a raíz de la apertura del curso 1884-85, cuyo discurso inaugural correspondió leer al catedrático D. Miguel Morayta. A pesar de que las ideas vertidas eran claramente heterodoxas, el ministro Pidal, que presidía la sesión, se abstuvo de imponerle el correctivo que los carlistas y los sectores eclesiásticos creían de rigor. El gobernador eclesiástico de Toledo condenó el discurso del señor Morayta. Algunos estudiantes firmaron un mensaje de adhesión al prelado, re-

dactado por un hijo de D. Cándido Nocedal y, en cambio, muchos otros protestaron. De aquí se originaron tumultos (17 al 22 de noviembre) en la Universidad. El gobernador de Madrid, D. Raimundo Fernández Villaverde, fue silbado por los estudiantes el *día de Santa Isabel*, en señal de protesta contra las precauciones policiacas. Entonces un jefe de Orden público, el señor Oliver, entró violentamente en la Universidad, con cuarenta guardias, que maltrataron a los estudiantes y a algunos profesores. Pidieron estos el procesamiento del señor Oliver; y los demás centros docentes de Madrid manifestaron su adhesión a la conducta de los universitarios; pero el gobierno ordenó la ocupación de las escuelas por la fuerza pública e impidió que prosperase la causa seguida al señor Oliver a instancia de los estudiantes. Tomo estos datos de Pedro Aguado Bleye y Cayetano Alcázar Molina, *Manual de Historia de España*, Madrid, Espasa-Calpe, 1969, t. III, p. 746.

(72) Se refiere a la epidemia de cólera de 1885.

(73) La gacetilla, titulada "Una opinión", está firmada por "Un republicano", y apareció en *La República Federal*, núm. 253 (2-X-1885). La transcribimos íntegra en Apéndice. Sobre el republicanismo de Machado, recuérdense las palabras de su hijo Antonio: "No es difícil, por tanto, deducir que mi formación había de ser liberal y republicana, que por otra parte había de coincidir con la historia política de mis antepasados, ya que mi padre y mi abuelo eran republicanos fervorosos." (En Aurora de Albornoz, *Antonio Machado. Antología de su prosa*, Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1976, vol. 4, p. 43.

(74) Se trata de Cipriana Machado Ruiz, nacida el 28 de octubre de 1885, y que posteriormente fallecería a los quince años de edad.

(75) Cejador (véase *Historia de la Lengua y Literatura castellana*, Madrid, 1918, vol. IX, pp. 329-330) dice que "dejó nueve hijos".

(76) El archipiélago había sido descubierto en 1526 por el español Toribio Alonso de Salazar, pero no fue anexionado hasta 1686, dándosele el nombre de islas Carolinas en honor del rey Carlos II de España. De todos modos, nunca fueron ocupadas más que de forma teórica. El 13 de agosto de 1885 Alemania declaró colocado el *archipiélago de las Carolinas* bajo su protectorado. La actitud de Alemania produjo en España extraordinaria agitación, y de Manila salieron algunos buques de guerra, que tomaron posesión de las islas (21.22 de agosto), antes de que llegase un cañonero alemán con los mismos propósitos. Estas noticias fueron causa de nuevos y graves disturbios en Madrid y en otras provincias. Cánovas, poco amigo de aventuras guerreras, y con notable prudencia, aceptó someter el conflicto al arbitraje del papa León XIII, que condujo al acuerdo de 1888: en él se aceptaba la soberanía española, pero se concedía igualdad de derechos a los alemanes en materia de comercio y navegación. Tras la pérdida de las Filipinas, el Gobierno español vendió las Carolinas y las Palaos a Alemania por veinticinco millones de pesetas (30 de junio de 1899). Este final no pudo conocerlo Machado. Véase su artículo "Una opinión" reproducido en Apéndice.

(77) Reproducen el manifiesto "A los folkloristas de todas las naciones. El crucero Iberia" D. Pineda Novo, op. cit., pp. 192-193 y J. López Álvarez, *El krausismo en los escritos de Antonio Machado y Álvarez*, Cádiz, Universidad, 1996, pp. XXVII y XXVIII.

(78) Eduardo Benot (1822-1907), autor de una *Gramática General* y de un *Diccionario de ideas afines*, había sido ministro durante la I República. Ayudaría más tarde a los hijos de *Demófilo*, tras el fallecimiento de este. Cfr. Miguel Pérez Ferrero, *Vida de Antonio Machado y Manuel*, Madrid, Espasa Calpe, 1973, col. Austral, p. 41.

(79) El parte médico oficial, el 4 de febrero de 1893, señalaría "esclerosis medular" como causa del fallecimiento. Véase Pineda Novo (1991: 324). Bernard Sesé (*Antonio Machado (1875-1939). El hombre. el poeta. El pensador*, Madrid, Gredos, 1980, vol. I, p. 36 dice que "regresó tuberculoso" de Puerto Rico. La terminología médica del XIX es lo suficientemente imprecisa para que, hoy por hoy, sepamos exactamente qué padecimientos llevaron prematuramente a la tumba a Machado y Álvarez.

Demófilo. Revista de cultura tradicional de Andalucía, núm. 33/34 (2000)

COMPORTAMIENTO PROFESIONAL Y ÉTICA EN EL TRABAJO DE CAMPO

José Antonio MARTÍN HERRERO
Universidad de Extremadura

En el presente artículo el autor expone la necesidad de un código deontológico para la correcta práctica de la antropología, unos principios éticos que sirvan para orientar la conducta del antropólogo en sus trabajos de campo en aquellas situaciones problemáticas que puedan suponer una toma de decisiones. Antes de ilustrar cómo entiende la American Anthropology Association cual debe ser el código de comportamiento ético de un antropólogo, el lector encontrará una breve revisión histórica a la gestación de dicho código, y posteriormente comprobará con algunos ejemplos reales su utilidad. Parece evidente la necesidad de aplicar estas normas de comportamiento a los trabajos de los antropólogos españoles.

* * *

La dimensión práctica y aplicada de la antropología, hace de esta disciplina un instrumento útil para resolver distintos problemas sociales, así como para la planificación de políticas de desarrollo económico, social, sanitario, etc. Davydd Greenwood afirma, que la antropología, tal y como se practica en Estados Unidos, no es la única ni la «verdadera» antropología (1992: 5-6). Sin embargo, parece que es en este país donde más énfasis se le ha dado a la dimensión aplicada de la antropología, y por añadidura a las cuestiones éticas que ésta conlleva.

En nuestro país, también hemos avanzado en este sentido poniendo en práctica la antropología aplicada en diferentes experiencias (Abati & Martín Herrero, 1993; Martín Herrero, 1993). Los antropólogos españoles estamos participando en diferentes programas y/o solicitudes de diversas instituciones sociales y políticas que superan el ámbito académico. Estas aplicaciones de la antropología se hicieron notar en España sobre todo a partir de la II Guerra Mundial, y continúan en la actualidad, bien sea en programas de alfabetización, políticas de higiene, elaboración de museos locales, o en diversos proyectos de investigación financiados por Juntas de Comunidades Autónomas, Diputaciones, Ayuntamientos u otras instituciones gubernamentales o de carácter privado.

Una de las aplicaciones de la antropología en España gira en relación a las situaciones de cambio cultural y social en comunidades con problemáticas en temas tan dispares como xenofobia y racismo, marginación y minorías étnicas, pobreza y desempleo, potenciación de recursos y desarrollo turístico y económico sostenible... La pla-

nificación de estos cambios es de suma importancia, por lo que debe realizarse de una forma muy cuidadosa y seguir unos principios éticos elementales. Esto es así porque los cambios que provoquemos en la sociedad estudiada pueden alterar sus componentes culturales e introducir nuevos códigos y patrones de comportamiento, modificando posiblemente su anterior estilo de vida.

La repercusión de las aplicaciones de los conocimientos antropológicos en estas situaciones de conflictos sociales, problemas migratorios, racismo, xenofobia y minorías étnicas, en el Estado Español son infinitas. Podemos recordar los sucesos acaecidos en «El Ejido» (Almería). Para ello, es imprescindible que las intervenciones llevadas a cabo por los antropólogos estén basadas en un estudio de campo no contaminado por sus ideologías o prejuicios, si los hubiera, sino que la etnografía ha de reflejar justamente lo que sucede en la sociedad estudiada, proporcionando una imagen real no distorsionada. El antropólogo simplemente ha de identificar los conflictos entre los distintos grupos étnicos y/o sociales enfrentados. De la misma forma, tampoco sería lícito pensar que la honestidad de las investigaciones se pusiera en duda en beneficio de cierto favoritismo a determinado partido político. Si nos ponemos la camiseta de un partido político, ¿cómo vamos después a tener la autonomía e independencia necesaria en toda investigación social?

Para que los proyectos antropológicos relacionados con la empresa, la ecología, economía, agricultura, minería, ganadería, pesca, etc. maximicen los beneficios sociales y económicos, los proyectos han de ser culturalmente compatibles, y por ello, responder a las necesidades socialmente percibidas, involucrando a la población tanto en la planificación como en la gestión de los factores de cambio introducidos, no lo que esté planificado en las líneas programáticas de actuación de los partidos políticos, ideologías o dirigentes que inicialmente nos encargan la investigación. ¿Qué haremos si por ejemplo, estudiamos las minas del Norte de la Comunidad de Castilla y León, y obtenemos resultados que no son del agrado de quien ha patrocinado la investigación? El Profesor Vicente Ortiz y el autor de este artículo analizamos diversas situaciones ilegales, situaciones de indefensión, abusos empresariales, pasividad sindical... que iban en contra de los intereses de la entidad financiadora del proyecto de investigación. Realizamos varios estudios de evaluación y contabilidad social para analizar el impacto social, económico y político de nuestros descubrimientos, una vez que éstos vieran la luz. Decimos entregar el informe tal y como percibimos la situación, sin alterar u omitir ninguna de las anomalías detectadas. La entidad patrocinadora no ha publicado los resultados.

En los últimos años hemos asistido en nuestro país a un incesante crecimiento de proyectos de investigación en los que el antropólogo es un servidor de la problemática de su cliente y ajusta su ética a los fines de aquél. Es lo que Claudio Esteva Fabregat denominaba en 1975 «antropólogo ingeniero». Desde este punto de vista tendríamos una antropología desprovista de ideologías y socialmente acrítica.

Una de las características locales más interesantes de muchos pueblos de España, es el reciente interés por la creación de museos etnográficos en los que se trata de

ensalzar pretendidas señales de identidad cultural a partir de la cultura de una localidad determinada, siguiendo unas directrices políticas específicas. Para ello se insta al antropólogo hacia el diseño de un museo que cumpla con dichas funciones, manipulando en cierta medida su tarea como profesional de la antropología. Pero, ¿qué sucede cuando el antropólogo realiza un estudio de mercado y de idoneidad y descubre que la creación de ese museo no es del todo positiva?

Es relativamente frecuente que en las administraciones locales, y muy particularmente en las Comunidades Autónomas, se refuercen, e incluso se fuercen ciertos datos, cuando no se sesgan o tergiversan en beneficio de una ideología concreta, que en ese momento domina o gobierna dicha administración, en la búsqueda política de intereses ideológicos de una identidad creada *ex novo*. En este sentido vemos como en diversos lugares del Estado español se han inventado tradiciones, rasgos identitarios propios, etc. En 1992 Joan Prat afirmaba, que... *se trata de descubrir, perfilar, reforzar o ¿por qué no? Inventar las bases de las diferencias, las peculiaridades propias, las raíces colectivas... Se trata pues, por lo menos en la visión de los políticos, de construir unos sistemas simbólicos capaces de afianzar o generar las lealtades patriótico-políticas de las propias Comunidades Autónomas, algunas de ellas tan recientes, que carecen de cualquier conciencia diferencial...* (1992: 88).

Una de las líneas de actuación del antropólogo en situaciones conflictivas éticamente, consiste en detectar los problemas e identificar las posibles soluciones, aunque a posteriori no sean gratas a los organismos públicos. Nuestra tarea es ofrecer una imagen real y neutral. El antropólogo no ha de orientar su trabajo siguiendo los fines de la institución patrocinadora.

En el campo de la medicina española actual, aparecen múltiples situaciones conflictivas y/o dilemas éticos, que es preciso resolver de inmediato. Cuestiones como la comunicación médico-paciente (no solo en la transmisión de un diagnóstico concreto, sino en la interacción más elemental), la ingeniería genética, eutanasia, etc. temas actuales de nuestra sociedad española, en la que la antropología tiene algo que decir. Sin embargo, dado el delicado carácter de estas cuestiones, sus actuaciones han de estar guiadas por la presencia de un código ético de comportamiento.

Parece evidente la necesidad de establecer un equilibrio entre profesión, trabajo y ética, en el que la subordinación del trabajo del antropólogo a quien le contrata, no determine la dependencia de éste a las directrices marcadas por el patrocinador o cliente. Para muchos antropólogos, la discusión sobre principios y cuestiones morales (tales como justicia, autonomía, inexistencia de mala voluntad, evitar perjuicios a los individuos y/o grupos que estudiamos...) tiene poca relación con sus actividades cotidianas como investigadores y/o docentes. Sin embargo, como profesionales estudiosos de la sociedad, estamos comprometidos con distintos dilemas ético-morales que concurren en el transcurso de una investigación, o fuera de ella. En estas situaciones, la existencia de un código ético puede ser un mecanismo de ayuda para regular el comportamiento de todos los profesionales dedicados a estudiar la cultura, y por tanto grupos humanos.

En el trabajo de campo hay diversas presiones, que pueden inducir al investigador a tratar a las personas que estudia como «sujetos» (*«subjects»*), más que como seres humanos semejantes al antropólogo, cuya autonomía ha de ser respetada. En ocasiones, cuando realizamos estudios de campo, eludimos responsabilidades sobre las consecuencias de nuestras acciones sobre la vida de los demás, y sobre todo de las personas que hemos investigado. El conocimiento de estas actividades puede y debe servirnos para adoptar unas orientaciones. En el campo, las situaciones pueden ser muy complejas, puede haber tantas partes implicadas, que en ocasiones será difícil decidir lo que es correcto o incorrecto.

Estas cuestiones morales, sin embargo, no deben convertirse en manuales para la toma de decisiones éticas en situaciones aisladas o en casos excepcionales, sino para la mejora de la práctica antropológica en situaciones cotidianas. Un código ético o deontológico, tiene que servir como mecanismo para reflejar nuestras prácticas e intentar mejorarlas, y como método para regular nuestro propio comportamiento, aumentando la sensibilidad de la conducta profesional. Una de sus funciones será por tanto, ayudarnos a respetar los derechos de los demás, a cumplir nuestras obligaciones, evitar el perjuicio y daño a otros grupos sociales, e intentar aumentar los beneficios de aquellas personas con las que interacciona e investiga el antropólogo.

Un código así no puede ser un conjunto de prohibiciones categóricas escritas de forma estática, sino una serie de aspiraciones, ideas y advertencias a considerar, discutir y modificar en la comunidad antropológica. Es posible la dificultad para reconocer un dilema ético en el transcurso de la acción, sin embargo, leer y pensar sobre situaciones en las que se dan estos dilemas y por las que han pasado otros antropólogos, puede ayudarnos a reconocer nuestros propios dilemas éticos y, a tomar decisiones sensitivas bien formadas.

Precedentes: Los primeros pasos

Edward Tylor concluyó su examen sobre la cultura con el siguiente comentario: *«...la ciencia de la cultura es esencialmente una ciencia reformadora...»* (Tylor, 1958 [1871]: 539). Sin embargo, hasta los años cincuenta, en antropología no se le ha concedido mucho interés a los temas éticos, y hay muy poca bibliografía publicada antes del año 1965, fecha en que el *Proyecto Camelot* provocó el primer debate sobre cuestiones éticas entre los científicos (Akeroyd, 1993: 133). Hasta la II Guerra Mundial, la mayoría de la literatura antropológica sobre asuntos éticos y morales proviene de la Filosofía. Los trabajos de MacBeath (1952) comenzaron a mostrar la variedad de sistemas éticos en distintas sociedades, después otros estudiosos analizaron diferentes sistemas éticos. Brandt (1954) investigó el sistema ético de los Hopi, Ladd (1957) el de los Navaho...

Las cuestiones sobre asuntos éticos comenzaron a plantearse con Franz Boas, que en 1919 envió una carta a la *American Anthropological Association (A.A.A.)* condenando el uso que se hacía de la antropología para fines de espionaje (Stocking, 1968:

273-274; Boas, 1919: 797). Después de él aparecieron algunas discusiones entre antropólogos aplicados, que formularon el primer código antropológico de ética profesional (ver Mead et al., 1949; Tugby, 1964; *Society for Applied Anthropology,* 1963, 1974; Mead, 1978).

En 1965 hubo dos sucesos que cambiaron la situación: el mencionado *Proyecto Camelot* en Chile (creado por el Departamento de Defensa de Estados Unidos) y el furor provocado por la obra *The People of Sánchez.* El *Proyecto Camelot,* era inherentemente contradictorio. Por una parte estaba compuesto por personal académico, y sus datos eran públicos; por otra, estaban al servicio militar, con la intención de estabilizar amistosamente los regímenes y evitar así sus destitución. Por una parte su orientación era proteger la democracia; por otra, proteger a los aliados de los EE.UU., sin tener en cuenta la forma de sus regímenes. Se utilizó a los antropólogos para recabar datos para ayudar a las agencias gubernamentales en sus distintas actividades. Las Fuerzas Armadas habían contratado personal universitario para estudiar los factores socioculturales que podían producir guerras internas en este país. Directa o indirectamente, se financiaban investigaciones sociales científicas clandestinas, y sus resultados serían utilizados para prevenir y evitar que los nativos se reorganizaran y se levantaran contra el régimen chileno.

Esta actitud chocó con la oposición de algunos colectivos. Los científicos sociales norteamericanos fueron acusados de ser simples instrumentos del imperialismo Yanqui. Mientras tanto, en Washington los rivales de los militares utilizaron la situación para frenar el afán por patrocinar muchos de los estudios comparativos realizados por la antropología. Se empezaron a patrocinar investigaciones sobre alta tecnología, pero no sobre cultura, organizaciones sociales o estabilidad política. Desde ese momento las cuestiones éticas debatidas en la antropología giraron en torno a la negativa a aceptar proyectos de investigación patrocinados por las Fuerzas Armadas o con cualquier proyecto del gobierno que tuviera una orientación imperialista.

En 1965 la *American Anthropological Association* realizó una investigación sobre las relaciones entre antropólogos y las agencias patrocinadoras de sus investigaciones, y creó un comité bajo la dirección de Ralph L. Beals (*Committee on Ethics, COE*) para investigar los problemas éticos, que se convirtió en un *«Statment»* sobre problemas de la investigación antropológica y ética. El informe de Beals («Beals report») fue presentado en una sesión plenaria de la *A.A.A.* en noviembre de 1966. En aquel momento los temas éticos que se abordaban eran el relativismo, la intervención y el espionaje. En 1967 se convirtió en un código formal de ética profesional adoptado por todos los antropólogos agrupados por la asociación indicada.

En las últimas décadas se han realizado diversas investigaciones sobre cuestiones éticas, para concienciar a los investigadores a controlar su conducta y evitar así abusos humanos en nombre de la ciencia o cualquier principio ideológico. Actualmente, sobre todo en Estados Unidos, hay un notable el interés por las dimensiones éticas, personales y políticas de las implicaciones del trabajo de campo realizado por los profesionales de la antropología (Emerson, 1981: 363). Los temas éticos ahora se promulgan

en forma de códigos de conducta, véanse los códigos deontológicos de la *Society for Applied Anthropology* (1963 y 1974), *American Anthropological Association* (1971 y 1973), *British Sociological Association* (1973), o la *Canadian Sociological and Anthropological Association* (1979).

Estos códigos se definen en términos de decretos administrativos y legales articulados por y en nombre de las personas investigadas, y son muy discutidos en informes etnográficos, libros de texto y cursos de antropología. Entre los temas más debatidos, destaca la fijación de unos marcos de conducta adecuados por parte del investigador. Los esfuerzos del etnógrafo por usar la comunidad local que está investigando y a sus miembros para satisfacer sus necesidades emocionales y/o de información, pueden llevarle a sobrepasar los límites del comportamiento adecuado.

Los límites de la conducta profesional se resumen en los principios básicos que los investigadores debemos hacia las personas con las que trabajamos, como seres humanos. El principio de respeto es fundamental. Como científicos, intentaremos comprender y ayudar a las personas que estamos investigando pero nunca cambiarles. No podemos ser tan arrogantes y prepotentes como para asumir que como miembros de una comunidad occidental sabremos solucionar problemas prácticos de cualquier tipo, incluso mejor que los propios individuos de la comunidad local investigada. El investigador no puede permanecer como simple observador externo, neutral, viendo a las personas como sujetos experimentales, sino como seres humanos a los que desea conocer. Otra norma evidente es el respeta hacia las costumbres de las personas investigadas, sobre todo en materia de higiene y alimentación. Sin esta actitud de respeto y aceptación de las personas de la comunidad, el etnógrafo nunca aprenderá ni captará la verdadera cultura que está investigando.

Los argumentos éticos ya fueron un asunto importante en las primeras organizaciones antropológicas. En los estatutos de formación de la *Society for Applied Anthropology,* se resaltaba la importancia de las implicaciones éticas de la Antropología, Crane & Angrossino (1992: 6-8) señalan algunas de ellas:

1. El antropólogo ha de ser honesto y expresar cómo empleará los resultados de la investigación que va a realizar; es preciso explicar cuales son los propósitos de la misma.
2. Definir qué es lo que se puede o no hacer por los miembros del grupo estudiado.
3. Mantener el anonimato de los informantes y presentar el material obtenido honestamente, teniendo presente que los informantes, o sus hijos o vecinos algún día puedan leer la etnografía. El antropólogo de campo tiene el honor de ser huésped en la comunidad que está investigando, por lo que debe agradecer la hospitalidad y cooperación de los informantes, y nunca debe emplear los materiales que recoja si estos suponen un perjuicio para los investigados. Se supone que el etnógrafo ha de intentar mantener buenas relaciones con los miembros de

la cultura que ha investigado, de forma que si desea volver a ese lugar sea bien recibido.

4. Cumplir con las expectativas de la entidad que entidad avala la investigación.

Los precedentes a este código ético de comportamiento profesional, aparecieron publicados en la resolución sobre libertad de prensa adoptada por el *Council of the American Anthropology Association* en Diciembre de 1948. En este «manifiesto», se indica que,

...Considerando que una gran cantidad de investigaciones científicas en las ciencias sociales son financiadas por instituciones que pueden tener el derecho a publicar, suprimir, alterar o tomar cualquier otro tipo de decisiones sobre los resultados de la investigación, de una forma, que puede ser contraria a los deseos del científico, ocasionando la supresión o limitación de la libertad académica; pero considerando que también es cierto que la indiscreción en la publicación puede dañar a los informantes o grupos de quien se ha obtenido la información y, que por lo tanto también pueden ser perjudicadas las instituciones patrocinadoras; se resuelve,

a) que la A.A.A., insta a todas las instituciones patrocinadoras a asegurar la completa libertad de investigación de sus científicos para interpretar y publicar sus descubrimientos sin censuras ni interferencias; siempre que

b) los intereses de las personas, comunidades u otros grupos sociales estudiados estén asegurados; y que,

c) en el caso de que la institución patrocinadora no desee publicar los resultados ni identificarse con la publicación, permita la edición de dichos resultados, sin el uso del nombre de la agencia o empresa patrocinadora, a través de otras vías.

Más adelante en Marzo de 1967, el *Council of the A.A.A.,* elaboró un informe sobre problemas éticos asociados a la investigación antropológica. En este informe se indicaba que los intereses de la antropología están relacionados con la condición humana, en diferentes situaciones socioculturales y ecológicas, por lo que es esencial entender la naturaleza humana, la cultura y la sociedad. La expansión y aumento de este conocimiento dependerá en gran medida de los programas de colaboración internacionales de diversas disciplinas científicas. Para mantener la independencia e integridad de la antropología como ciencia autónoma, es necesario estudiar personas de diferentes culturas, así como publicar, distribuir y ofrecer los resultados de sus investigaciones a debate público. En esta tarea es importante continuar con la responsabilidad de proteger el derecho a la intimidad de aquellos que están siendo estudiados, así como de quienes asisten y ayudan en la investigación. El secreto, la decepción y el engaño no tienen lugar en la ciencia. Las actuaciones que comprometan la integridad intelectual y autonomía de los investigadores e instituciones, debilitan la comprensión de la tarea de nuestra disciplina y ponen

en duda las contribuciones que podamos ofrecer en beneficio de nuestra sociedad y bienestar de la humanidad.

En este sentido, el informe de 1967 ofrecido por al A.A.A., ratifica la resolución de 1948 sobre la libertad de prensa y protección de los intereses de las personas y grupos estudiados (que fue publicado en 1949 en el *American Anthropologist, 51: 370);* y, además puntualiza y extiende esta resolución en los siguientes términos:

...Excepto en el caso de una declaración de guerra por el Congreso, las instituciones académicas no deberían iniciar actividades o aceptar contratos con la antropología que no estén asociadas con sus funciones normales de enseñanza, investigación y servicio público. No deberían contratar sus servicios para actividades clandestinas. En beneficio de la ciencia, la actividad investigadora no debe estar sujeta a imposiciones y/o restricciones externas...

El anteproyecto de Jean Gilbert (1987)

En 1987 Jean Gilbert, miembro de la *Southern California Applied Anthropology Netwoork* y del comité ético de la *National Association for the Practice of Anthropology* creó el primer anteproyecto de un posible código deontológico para la práctica de la antropología. Apareció publicado en las páginas 7 a 8 del *Anthropology Newsletter* de Diciembre de 1987. La versión final de dicho borrador aparece en las páginas 8 a 9 de la misma revista en Noviembre de 1988.

En este anteproyecto, se considera que el antropólogo es un profesional especialmente formado y cualificado para intentar resolver algunos problemas asociados al bienestar humano y/o actividades humanas. Desde este punto de vista, ningún código o conjunto de reglas de comportamiento, pueden dirigir sus actuaciones, ya que éstas son imprevisibles. Sin embargo, sí puede (y debe), haber unas líneas de actuación a seguir, que establezcan prioridades, comportamientos y relaciones a considerar en decisiones éticas tomadas en la práctica antropológica. Gilbert indicaba que:

1. El antropólogo, ha de mostrar respeto y consideración hacia el bienestar, salud y derechos humanos de todas las personas afectadas por decisiones, programas o investigaciones antropológicas. Debemos informar a estas personas sobre los impactos reales o posibles de nuestras actuaciones.

2. A las personas de nuestro entorno y a quienes investigamos, debemos completa y oportuna información sobre los objetivos, métodos y patrocinador (si lo hubiera) de nuestras actividades. Debemos reconocer el derecho de quienes nos ayudan en la investigación, a recibir reconocimiento por sus contribuciones y/o a permanecer en el anonimato si lo desearan.

3. A nuestros «clientes» les debemos unas habilidades, técnicas y conocimientos competentes, eficaces y totalmente profesionales; así como una información y

comunicación detallada de nuestras acciones y descubrimientos. Antes de iniciar un contrato o relación de trabajo, debemos determinar si el trabajo que se nos demanda está o no en consonancia con el respeto a los principios enunciados anteriormente. Es preciso clarificar el uso se va a dar de los datos que obtengamos en nuestra investigación, que en cualquier caso serán públicos. Si en el transcurso del trabajo, las demandas del cliente entraran en conflicto con dichos principios, y este conflicto fuera irresoluble, daremos por terminada la relación contractual.

4. En las relaciones con los estudiantes seremos francos, sinceros, justos, imparciales y considerados, no les explotaremos y no nunca realizaremos discriminación alguna; hemos de estar comprometidos con la defensa de su salud y bienestar. Deberíamos ser honestos y exhaustivos en la presentación de nuestros materiales. Nuestras clases deben formarles en la responsabilidad ética relacionada con la recopilación y uso de los datos. Respetaremos su apertura hacia otros métodos.

5. Realizaremos nuestro trabajo de forma que no entorpezca el desarrollo eficaz y normal del trabajo de otros colegas. La naturaleza interdisciplinar de la práctica antropológica, requiere el respeto y conocimiento de otras perspectivas, metodologías y requerimientos éticos de otros profesionales con los que trabajemos. Daremos cuenta fielmente de sus contribuciones a nuestro trabajo, actividades y publicaciones.

6. En relación a la antropología, nuestras actuaciones ofrecerán una imagen favorable, que realce la importancia de las contribuciones antropológicos en el intento por resolver los problemas de la humanidad. Debemos contribuir al desarrollo de nuestra disciplina mediante comunicaciones y publicaciones científicas.

La comisión de seguimiento de la A.A.A. (1995)

En 1995, una comisión de la *A.A.A.* se encargó de revisar el informe o código deontológico del investigador de campo. El resultado se comentó en el meeting anual de 1995 (durante el mes de mayo) de la *American Anthropological Association.* En este encuentro, se aprobaron dos decisiones por unanimidad: a) la recomendación de que la Asociación no admitiera jamás la realización de trabajos de investigación que supusieran comportamientos no éticos, y b) diseñar programas de educación ética profesional El profesor Bernard Gert publicó un artículo titulado «Morality, moral theory, and applied and professional ethics» (1992), en el que se indican algunas líneas para el desarrollo de un código ético.

Un código ético de este tipo es un sistema moral público en el que todas las personas a las que se aplique, aquellos cuyos comportamientos serán juzgados por el sistema, conocerán todas las acciones que están prohibidas y, las que son exigidas por

parte del sistema. Este sistema incluye reglas de comportamiento, que por ser de carácter moral no son absolutas. Este código puede servir como base para denunciar qué comportamientos no son éticos, y en relación a ellos imponer sanciones.

Esta comisión de seguimiento considera, que un código conlleva unos principios de responsabilidad profesional, que es preciso respetar, proteger y promover para la salvaguardia de los derechos y bienestar de las personas afectadas por las investigaciones. Es preciso tomar precauciones en la tarea de «promover el bienestar de las personas y culturas estudiadas». ¿Quién o bajo qué principios determinamos qué es lo mejor para estas personas? ¿Con qué derecho puede un antropólogo juzgarles? ¿Quién decide quién tiene acceso a la información? En este interés por ayudar y promover el bienestar de una población, ¿Hasta dónde puede intervenir un antropólogo?

Código deontológico de la *A.A.A.* (1998)

La *American Anthropological Association* publicó en el mes de Junio de 1998, un Código deontológico de la antropología en los siguientes términos:

Preámbulo

Los antropólogos, como miembros de otros grupos sociales (familia, religión, comunidad...), tienen determinadas obligaciones morales pero además, también las tienen hacia su disciplina, sociedad, cultura, especie humana, otras especies y el medioambiente.

En un campo tan complejo como el nuestro, donde hay tantos entornos, intereses y obligaciones, es inevitable la presencia de algunos conflictos, malas interpretaciones, y la necesidad de tomar decisiones entre opciones que pueden ser incompatibles con determinados valores. Por este motivo, es imprescindible la presencia de un código que ofrezca al antropólogo instrumentos para desarrollar sus actividades siguiendo planteamientos y enfoques éticos.

Una de las tareas de la *A.A.A.*, es formar a sus miembros en el respeto a las obligaciones éticas que conlleva la producción, distribución y utilización del conocimiento antropológico. Para ello ha diseñado un código deontológico, que ayuda al antropólogo en sus procesos de toma de decisiones de una manera ética. Los Departamentos de Antropología deben incluir y exigir una formación en principios éticos en los currícula.

Código deontológico del antropólogo

Como científico, al antropólogo se le debe exigir determinadas conductas y actitudes, pero entre todas las obligaciones morales, y principales responsabilidades del antropólogo como profesional, las siguientes son esencialmente importantes: responsa-

bilidad hacia las personas y animales investigados, la cultura y la ciencia, el público en general y los estudiantes.

Responsabilidad hacia las personas y animales con quienes trabajan los antropólogos, cuyas vidas y culturas son objeto de estudio.

- Los antropólogos tienen sobre todo obligaciones éticas y morales hacia las personas, especies y materiales que estudian, y hacia las personas con quienes trabajan. Estas obligaciones están por encima de la búsqueda de nuevos conocimientos, y pueden obligar a tomar la decisión de iniciar o suspender el proyecto de investigación cuando las obligaciones primarias entren en conflicto con las que demanda la realización del proyecto. Entre estas obligaciones primarias, destacan:
  - Evitar el perjuicio o daño a las personas que estudiamos, ya que el desarrollo del conocimiento puede provocar cambios positivos o negativos para dichas personas.
  - Respetar el bienestar de todos los primates, humanos y no humanos.
  - Contribuir a la conservación y buen estado de los restos históricos arqueológicos y/o fósiles encontrados.
  - Establecer consultas directas con los individuos o grupos afectados, a fin de iniciar unas relaciones de trabajo que sean beneficiosas para todas las partes implicadas.
- Es preciso asegurarse que las investigaciones no dañen la seguridad, dignidad o intimidad de las personas estudiadas. Los antropólogos que trabajen con animales harán lo posible para evitar que su investigación ponga en peligro su seguridad, bienestar psicológico o supervivencia.
- Las investigaciones de los antropólogos determinarán si los informantes desean o no permanecer en el anonimato, o que sus contribuciones sean reconocidas.
- Obtendremos el consentimiento de las personas que están siendo investigadas y, éstas sabrán que las informaciones, datos o materiales proporcionados pueden afectar a su sociedad o cultura. El consentimiento no tiene por qué reflejarse en un documento escrito, lo realmente importante es la calidad del consentimiento.
- Los antropólogos que han desarrollado unas relaciones de amistad duraderas y persistentes con las personas que están investigando y que proporcionan la información, deben respetar las obligaciones de apertura y consentimiento, así como una cuidadosa y respetuosa negociación de los límites de tal relación.
- Es posible la obtención de ganancias, pero no la explotación a individuos, grupos o animales investigados.. Debemos respetar las obligaciones de reciprocidad hacia quienes hemos investigado.

Responsabilidad hacia la cultura y la ciencia

- La investigación antropológica conlleva situaciones que conllevan dilemas, por ello es preciso identificar las potenciales demandas éticas y conflictos.
- La investigación antropológica tiene la obligación de velar por la integridad y reputación de la disciplina, la cultura y la ciencia. El investigador estará sujeto a unas normas y reglas morales generales propias de la conducta de un científico o intelectual. No se contempla la obstrucción a la actividad investigadora y/o científica de otros colegas.
- Los investigadores permitirán a otros trabajadores de campo puedan seguir sus estudios en el mismo lugar.
- Los antropólogos utilizarán los resultados de sus investigaciones de una forma apropiada, y siempre que sea posible, difundirán sus descubrimientos en la comunidad científica y académica.
- Los antropólogos considerarán el acceso a sus datos y otros materiales para fines de investigación. Intentarán preservar los datos de su trabajo de campo para usos posteriores.

Responsabilidad hacia el público en general

- Los antropólogos-investigadores, intentarán que los resultados de sus estudios estén disponibles a los patrocinadores, estudiantes y demás profesionales. Por este motivo, los resultados han de ser sinceros y veraces; los investigadores son responsables del contenido de sus afirmaciones, por lo que serán cuidadosos con las implicaciones sociales, culturales y políticas de las informaciones que difunden. Estas informaciones han de ser comprensibles, adecuadamente contextualizadas, y utilizadas de forma responsable. Las bases empíricas que se han utilizado han de quedar muy claras. Al mismo tiempo, han de estar muy alerta en relación a las posibles implicaciones o perjuicios que las informaciones difundidas puedan ocasionar sobre las personas que han sido estudiadas.
- Los antropólogos pueden optar entre divulgar o no los resultados de sus investigaciones. Esto es una decisión individual, no una responsabilidad ética.

Responsabilidad hacia los estudiantes y aprendices

Los profesores de antropología deben ser particularmente sensibles a las formas en que aplican este código en sus disciplinas (por ejemplo en situaciones en las que hay una interacción estrecha con sus estudiantes). Entre los preceptos reconocidos entre los profesores de antropología (y de cualquier otra disciplina), destacan los siguientes:

- El desarrollo de los programas docentes se llevará a cabo evitando toda discriminación por motivos sexuales, estado civil, raza, clase social, convicciones políticas, discapacidades, religión, grupo étnico, nacionalidad de origen, orientación sexual, edad, o cualquier otro criterio irrelevante para la ejecución académica.
- Entre las obligaciones de los profesores, destaca el esfuerzo continuo por mejorar sus técnicas de enseñanza, estar disponibles y responder a los intereses de los estudiantes, darles consejos y orientaciones reales, supervisar sus trabajos, ser sincero, honesto, justo, imparcial, hacerles pensar e impulsarles a poner en práctica sus conocimientos, así como ser fiable en la comunicación de las evaluaciones.
- Debemos inculcar en los estudiantes los retos éticos que se plantean en diversas fases del trabajo de campo. Debemos también alentarles hacia el respeto de este u otros códigos éticos de comportamiento, y desanimarles en la participación en proyectos de investigación éticamente cuestionables.
- Debemos agradecer públicamente la ayuda prestada por algunos estudiantes en tareas de investigación y en la preparación de algunos trabajos. Es admisible la co-autoría cuando empleemos datos procedentes de investigaciones de los estudiantes.
- Los profesores serán precavidos y evitarán la explotación. No debemos emplear como nuestros los materiales que procedan directamente de las investigaciones de los estudiantes. También hemos de ser cautos y no entablar relaciones sexuales con los estudiantes

Códigos asociados

Los antropólogos, profesores, estudiantes e investigadores, pueden utilizar también los códigos éticos de las siguientes asociaciones científicas:

- Animal Behavior Society
  1991 Guidelines for the use of animals in research. *Animal Behavior, 41: 183-186.*
- American Board of Forensic Examiners
  Code of Ethical Conduct.
- Archaeological Institute of America
  1991 Code of Ethics. *American Journal of Archaeology, 95: 285.*
  1994 *Code of Professional Standards.*
- National Academy of Sciences
  1995[2] *On Being a Scientist: Responsible Conduct in Research.* Washington: National Academy Press.

- National Association for the Practice of Anthropology
  1988 *Ethical Guidelines for Practitioners.*
- Sigma Xi
  1992 Sigma Xi statement on the use of animals in research. *American Scientist, 80: 73-76.*
- Society for American Archaeology
  1996 *Principles of Archaeological Ethics.*
- Society for Applied Anthropology
  1983 *Professional and Ethical Responsabilities*
- Society of Professional Archaeologists
  1976 *Code of Ethics, Standards of Research Performance and Institutional Standards.*
- United Nations
  1948 *Universal Declaration of Human Rights.*
  1983 *United Nations Convention on the Elimination of all Forms of Discrimination Against Women.*
  United Nations Convention on the Rights of the Child.

Algunos ejemplos reales

A continuación presentamos algunos casos reales ocurridos a algunos antropólogos en el transcurso de sus investigaciones, en las que se ilustran diferentes dilemas o conflictos éticos. Se trata de algunos ejemplos editados en la sección «Ethical Dilemmas» publicada en el *Anthropology Newsletter.*

Medicar o no medicar

Terry Kelly encontró que una gran parte de la población que estaba estudiando en el Pacífico Occidental, estaba afectada de malaria. Kelly llevaba en su equipaje medicamentos contra la malaria. ¿Debía aplicarlos entre la población afectada? No administró los medicamentos porque entendió que la medicación no tendría efectos permanentes y, porque no estaría presente para administrarla en futuros brotes; le pareció más importante dejar que los afectados desarrollaran su propia resistencia a la malaria de una forma «natural».

Propiedad de las notas de campo

Jerry Vaughn fue contratada por una agencia federal para evaluar el impacto que tendrían determinados cambios topográficos sobre el hábitat de una reserva situada al

Norte de Estados Unidos. El contrato no contenía ninguna cláusula referente a la propiedad de los datos. Vaughn escribió un informe de más de 150 páginas en el que describía cómo diferentes áreas de la vida de esas personas se verían negativamente afectadas por los cambios topográficos, alterándose incluso su forma de vida original. Con motivo de estas conclusiones, el director de la agencia ordenó el regreso del antropólogo, a fin de consultar de opinión de otro experto. Vaughn fue obligado a entregar todo el material recopilado.

Con ayuda de un abogado, Vaughn argumentó que los antropólogos suelen quedarse con los datos que han recopilado, que él había realizado la investigación de buena fe, que el contrato no estipulaba quién era el propietario de los datos recogidos, y que aún no había cobrado la investigación. Además indicó, que en múltiples ocasiones es posible que el antropólogo tome datos para uso personal, al mismo tiempo que desarrolla los términos del contrato, que es preciso saber desde el principio a quién pertenecen los datos, para clasificarlos en archivos diferentes. Vaughn ganó el litigio.

Presenciar un asesinato

Mary Thompson llevaba 18 meses haciendo trabajo de campo en una comunidad del Sureste asiático desde un lugar estratégico en el centro de una plaza, donde podía observar todas las actividades cotidianas. Una noche, Thompson fue testigo de un asesinato. La comunidad resolvió el suceso permitiendo al asesino asistir al funeral del hombre que había matado en la reyerta, previo pago de una cantidad a la familia del fallecido. Unos días más tarde, la policía inició un proceso de investigación para esclarecer los hechos. Thompson había tomado una minuciosa descripción de los acontecimientos. El dilema que se planteó fue si debería informar a las autoridades, o actuar como lo hacían los demás habitantes del lugar afirmando desconocer los sucesos. Decidió fingir no haber visto nada, y por lo tanto no entregar a la policía su diario de notas.

Anonimato declinado

Mira Walton realizó un trabajo de campo durante dos años en una comunidad de Melanesia. A su vuelta a EE.UU. publicó una monografía en la que incluía descripciones específicas sobre conflictos de intereses y disputas en distintos contextos (rupturas matrimoniales, casos de apropiación indebida de tierras, robos, delitos de sangre...). Siguiendo las indicaciones de la *A.A.A.*, Walton decidió que la localidad investigada y su situación geográfica debían ocultarse, y emplear pseudónimos para proteger a los nativos. Un año después de la publicación Walton regresó al poblado para regalar ejemplares del mismo entre aquellas personas que más habían colaborado con el proyecto. La mayoría de las personas eran cultos y rápidamente comprendieron su contenido. Seis meses después, se celebró una reunión de todos los miembros de la comunidad para discutir el contenido del libro, se criticaban dos cuestiones: el nombre de la

villa estaba equivocado, y los nombres de las personas investigadas tampoco eran correctos. Walton se excusó y, prometió que en la próxima publicación aparecerían los nombres correctos de las personas investigadas, así como la localización exacta de la villa.

Walton había debatido con sus colegas la necesidad de publicar la localización exacta de la villa (para que otros investigadores pudieran realizar investigaciones en el mismo poblado) y el nombre correcto de los «nativos» (para que fuera posible juzgar la credibilidad de la información proporcionada). Sin embargo, para proteger a «sus informantes y su villa» decidió mantener el anonimato de los informantes y camuflar el nombre y localización exacta de la villa. El problema que se le plantea a Walton es si en el segundo libro que ha de publicar, debe publicar los nombres de los nativos y la situación exacta (así como el nombre correcto) de la villa, o debe seguir los principios y acuerdos antropológicos, y preservar la identidad de los investigados. Walton envió una copia del manuscrito a un buen amigo de la villa para que lo revisara e hiciera algunos comentarios, y le confirmase si deseaba que aparecieran los nombres de los nativos, el de la villa, y su localización exacta. Walton decidió seguir utilizando los pseudónimos del primer libro, excepto en aquellos casos en que la situación no perjudicara a los individuos.

El objeto desaparecido

Marcus Randolph había recogido objetos de arte de las culturas pueblo durante más de diez años; antes de ser antropólogo. En un estudio a la región de Río Grande, descubrió que hacía más de veinte años que había desaparecido un importante objeto religioso, y que debido a su ausencia no se habían vuelto a realizar determinadas ceremonias religiosas. Una vez descubierto de qué objeto se trata se dio cuenta que era semejante a uno que adquirió hace años en un mercado de arte. Randolph se planteó si debía o no devolver a la comunidad su objeto. Antes de tomar una decisión, preguntó en otras comunidades Pueblo si la ausencia de otros objetos había tenido efectos negativos sobre la vida de la comunidad. Los líderes de esas comunidades indicaron que aunque habían supuesto alguna pérdida de su herencia cultural, no habían supuesto ninguna alteración en la dinámica cultural del grupo. Randolph decidió no devolver el objeto.

Un regalo «caliente»

Rose Stone realizó un estudio sobre estrategias de supervivencia entre personas de rentas bajas. Una de ellas consistía en un intercambio de regalos. Un informante regaló a Stone unos objetos robados (ropa y un aparato de radio), y ésta se preguntó si debía o no aceptarlos. Si lo hacía podrían detenerla por aceptar objetos robados, pero si no los aceptase, rompería los vínculos establecidos con la comunidad investigada. Final-

mente decidió aceptar la ropa (porque podría ponérsela durante la investigación, consiguiendo una mayor aceptación de la comunidad). Aceptando estos regalos, la comunidad entendería que Stone entraba dentro del sistema social de intercambio de regalos.

Apropiación indebida de datos

Joelle Smith realizó un trabajo de campo durante dos años para su Tesis doctoral, remitiendo periódicamente cartas, información, objetos, notas de campo, etc. a su director. Al regresar para escribir el informe, descubrió que su profesor ya había publicado los resultados de su investigación. Smith acudió a un comité y solicitó un encuentro con el profesor. En este encuentro preguntó al profesor por qué no había publicado su resultados con su nombre como co-autor, o al menos como una nota a pie de página para agradecerle los materiales. El profesor replicó que el estudiante lo que ha de hacer es concentrarse en su disertación doctoral y no preocuparse por haber utilizado solo una parte de su material.

Bibliografía

Abati, F. & Martín Herrero, J.A.: Antropología aplicada. En, Aguirre, A.: *Diccionario temático de Antropología.* pp.: 15-21. Barcelona: Ed. Boixareu., 1993.

Aguilar, J.L.: Inside research: an ethnography of a debate. En, Messerschmidt, D. (Ed.), *Anthropologist at Home in North America: Methods and Issues in the Study of One's Own Society.* pp.: 15-26. Cambridge: Cambridge University Press. 1981.

Aguirre, A. (Ed.): *Etnografía. Metodología cualitativa en la investigación sociocultural.* Barcelona: Ed. Boixareu Univ, 1995.

Akeroyd, A.V.: Ethics in relation to informants, the profession and governments. En, Ellen, R.F. (Ed.), *Ethnographic Research.* New York: Academic Press. pp.: 133-154, 1993.

American Anthropological Association. Statement of the Executive Board of the AAA. *Bulletins of the AAA: Annual Report,* 1969. Reeditado en *To See Ourselves: Anthropology and Modern Social Issues.* Thomas Weaver, (Ed.). Glenview, IL: Scott, Foresman, 1973.

American Anthropological Association. Association Affairs: Wallace Voted President-Elect. *Newsletter of the American Anthropological Association 12(1): 1,* 1971a.

American Anthropological Association. Membership of Ad Hoc Committee on the Thailand Controversy. *Newsletter of the American Anthropological Association 12(4): 1,* 1971b.

American Anthropological Association. Council Meets Late into Night. *Anthropology Newsletter 24(1): I, 4-6,* 1983.

Anguera, M.T.: La observación participante. En, Aguirre, A. (Ed.), *Etnografía. Metodología de investigación cualitativa en la investigación sociocultural.* Barcelona: Ed. Boixareu Univ. pp.: 73-84, 1995.

Appell, G.N.: *Ethical Dilemmas in Anthropological Inquiry: A Case Book.* Waltham, MA: Crossroads Press, 1978.

Atkinson, P.: Ethnomethodology: A critical review. *Annual Review of Sociology,* 14: 34-54, 1988.

Auge, M.: *El sentido de los otros. Actualidad de la antropología.* Barcelona: Gedisa, 1996.

Barnes, J.A.: *Who Should Know What? Social Science, Privacy and Ethics.* Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

Beals, R.L.: *Politics of Social Research: An Inquiry into the Ethics and Responsabilities of Social Scientists.* Chicago: Aldine, 1969.

Beauchamp, T.: *Ethical Issues in Social Science Research.* Baltimore: Johns Hopkins Press, 1982.

Bell, C. y Newby, H. (comps.): *Doing Sociological Research.* Londres: Allen & Unwin, 1977.

Bidney, D.: The Concept of Value in Modern Anthropology. *Anthropology Today: Selections.* Pp. 436-453. Chicago: University of Chicago Press, 1962.

Boas, F.: Correspondence: Scientists as Spies. *The Nation, 109,* 1919. Reeditado en *To See Ourselves: Anthropology and Modern Social Issues.* Thomas Weaver, (Ed.). Pp. 51-52. Glenview, IL: Scott, Foresman, 1973.

Brislin, R.W.: Ethical issues influencing the acceptance and rejection of reserachers who visit various countries. En, Loeb-Adler, L. (Ed.). *Conference on Issues in Cross-cultural Research,* 285: 185-202, 1977.

Bulmer, M.: *Social Research Ethics: An Examination of the Merits of Covert Participant Observation.* New York: Holmes and Meier, 1982.

Cassel, J. y Jacobs, S.: *Handbook on Ethical Issues in Anthropology.* Publicación especial de la *American Anthropology Association,* N° 23, 1999.

Cassell, J. y Murray, W. (Eds.): Ethical Problems of Fieldwork. *Social Problems,* 27: 259-378, 1980.

Colson, E.: Ethics and Codes of Ethics. *Anthropologv Newsletter* 26(3): 20, 13, 1985.

Committee on Ethics. Letter to the Executive Board. *Newsletter of the American Anthropological Association* 11(9), 1970a. Reeditado en *To See Ourselves. Anthropology and Modern Social Issues.* Thomas Weaver, ed. Pp. 54-55. Glenview, IL: Scott, Foresman, 1973.

Committee on Ethics. Principles of Professional Responsibility and Role and Funetion of the Conmittee on Ethics. *Newsletter of the American Anthropological Association,* 11(9), 1970b.

Condominas, G.: Ethics and comfort: an ethnographer's views of his profession. *Annual Report,* 1972: 1-17. Washington: American Anthropologicas Association, 1973.

Diener, E. y Crandali, R.: *Ethics in Social and Behavioral Research.* Chicago: University of Chicago Press, 1978.

Estava, C.: Antropología aplicada. Ponencia presentada en la Primera reunión de antropólogos españoles. Actas. Universidad de Sevilla: Publ. Uni. Sevilla. Pp.: 253-324, 1975.

Galliher, J.: Social Scientists' Ethical Responsibilities: Looking Upward Meekly. *Social Problems,* 27: 298-308, 1980.

Geertz, C.: From the native´s point of view: on the nature of anthropological understanding. En, *Local Knowledge: Further Essays in Interpretative Anthropology.* New York: Basis Books, 1983.

Greenwood, D.: Las antropologías de España. Una propuesta de colaboración. *Antropología,* 3:5-33, 1992.

Hammersley, M. y Atkinson, P.: *Etnografía. Métodos de investigación.* Barcelona: Paidós, 1994.

Hatch, E.: Culture and Morality: The Relativity of Values in Anthropology. New York: Columbia University Press, 1983.

Herskovits, M.J.: *Cultural Relativism: Perspectives in Cultural Pluralism.* New York: Vintage, 1973.

Jackson, J.: I am a fieldworker: Fieldnotes as a symbol of professional identity. En, Sanjek, R. (Ed.), *Fieldnotes: The Makings of Anthropology. Ithaca:* Cornell University Press, 1990.

Jacobs, S.: Doing it our way and mostly for our own. *Human Organization,* 33: 380-382, 1974.

Kloos, P.: *Anthropological Problems: Whose Problems?: Working Paper No. 54.* Leiden: Institute of Cultural and Social Studies, University of Leiden, 1985.

Krausz, M. y Meilaud, J.: *Relativism: Cognitive and Moral.* Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1982.

Kuznar, L.A.: *Reclaiming a Scientific Anthropology.* New Delhi. London. etc.: Sage Publications, 1997.

Ladd, J.T.: *The Structure of a Moral Code: A Philosophical Analysis of Ethical Discourse Applied to the Ethics of the Navaho Indians.* Cambridge: Harvard University Press, 1957.

Lecds, A: Ethics Report Criticized. *Newsletter of the American Anthropological Association* 10(6), 1969. Reeditado en *To See Ourselves: Anthropology and Modern Social Issues.* Weaver, Th. (Ed). Pp. 49-50.

MacBeath, A.: *Experiments in Living: A Study of the Nature and Foundation of Ethics or Morals in the Light of Recent Work in Social Anthropology.* London: Macmillan., 1952.

MacIntyre, A.: *A Short History of ethics.* New York: Macmillan, 1966.

—— After Virtue: *A Study in Moral Theory.* Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981.

Martín , J.A.: Antropología médica aplicada: aspectos psicosociales de los enfermos afectados de la esclerosis múltiple. *Anthropologica. Revista de Etnopsicología y Etnopsiquiatría,* 7-12 (III): 305-315. Barcelona: Instituto Antropológico de Barcelona, 1993.

Moerman, M.: Clarification in the Thailand Case. *Newsletter of the American Anthropological Associat.* 12(1): 9-11, 1971.

Pelto, P.J. y Pelto, P.J.: *Anthopological Research: The Structure of Inquiry.* Cambridge: Cambridge Unv. Press, 1978.

Prat, J.: *Antropología y etnología.* Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 1992.

Research. *The Belmont Report. Ethical Principles for the Protection of human Subjects of Research.* 2 vols. Washington: DHEW Publication, 1978.

Punch, M.: *The Politics and Ethics of Fieldwork.* Beverly Hills: Sage, 1986.

Reynolds, P.D.: *Ethical Dilemmas and Social Science Research: An Analysis of moral Issues Confronting Investigators in Research Using Human Participants.* San Francisco: Jossey-Bass, 1979.

Rynkiewicb, M. y Spradley, J.: *Ethics and Anthropology.: Dilemmas in Fieldwork.* New York: John Wiley, 1976.

Sicher, J.: *The Ethics of Social Research: Fieldwork, Regulation, and Publication.* New York: Springer-Verlag, 1982.

Srinivas, M.: *Method in Social Anthropology: Selected Essays by A.R. Radcliffe-Brown.* Chicago: University of Chicago Press, 1958.

Stanley, L. y Wise, S.: Method, methodology and epistemology in feminism research processes. En, Stanley, L. (Ed.), *Feminism Praxis: Research, Theory and Epistemology in Feminism Sociology.* pp.: 20-60. London: Routledge, 1990.

Stocking, G: *Race, Culture and Evolution.* Glencoe: The Free Press, 1968.

Thomson, J. et al.: Regulations Governing Research on Human Subjects: Academic Freedom and the Institutional Review Board. *Academe* 67: 358-370, 1981.

Thomson, L.: Applied anthropology and the development of a science of man. En, Fried (Ed.), 594-614, 1968.

Triandis, H.C.: *Culture and Social Behavior.* New York: McGraw-Hill, 1994.

Warwick, D.P.: The Politics and Ethics of Cross-Cultural Research. *The Handbook of Cross-Cultural Psychology.* Triandis, H.C. & Lambert, W.W. (Eds.). Pp. 319-371. Boston: Allyn and Bacon, 1980.

—— Types of Harm in Social Research. In *Ethical Issues in Social Science Research.* Tom L. Beauchamp et al., eds. Pp. 101-124. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1982.

Washburu, W.E.: Ethical Perspectives in North American Ethnology. *Social Contexts of American Ethnology: 1984 Proceedings of the American Ethnological Society.* Heln, J. (Ed.). Pp. 50-64. (Washington, D.C.: American Anthropological Association.), 1985.

Wax, R.H.: *Doing Fieldwork: Warnings and advice.* Chicago: University of Chicago Press, 1971.

Weaver, Th. (Ed.).: *To See Ourselves: Anthropology and Modern Social Issues.* Glenview, IL: Scott, Foresman, 1973.

Weliman, C.: The ethical implications of cultural relativity. *Journal of Philosophy,* 60: 169-184, 1963.

White, G.: Moral discourse and the rethoric of emotions. En, Lutz, C. & Abu-Lughod, L. (Eds.), *Language and the Politics of Emotion.* Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Wulff, K.M. (Ed.): Regulation of scientific inquiry: societal concerns with Research. A.A.A. Symposium, 37. Boulder: Westview Press, 1979.

RECENSIONES

Brines Gómez, R: *Prieguenses y nazarenos. Ritual e identidad social y cultural.* Priego (Córdoba). Ayuntamiento de Priego de Córdoba / Ministerio de Educación y Cultura / CajaSur, 1999.

Este libro es resultado de una amplia investigación sobre la Semana Santa, una de las fiestas más señaladas del año religioso católico en España, llevada a cabo hace ya años, en un pueblo importante de la provincia de Córdoba: Priego. Para el autor constituyó el objeto de su tesis doctoral, presentada en la Universidad de la Sorbona, en París. Inédita durante demasiado tiempo, recibió recientemente el primer premio "Marqués de Lozoya" a la investigación cultural, otorgado por el Ministerio de Educación en 1996. Por fortuna, esta circunstancia ha hecho posible su publicación.

La obra consta de tres partes, que se proponen respectivamente una reconstrucción del ritual, una aproximación sociológica y una aproximación antropológica (y omite una cuarta, la aproximación teológica, que estaba incluida en la tesis original).

La parte primera, presenta y reconstruye el ritual de la Semana Santa de Priego, describiendo minuciosamente lo que denomina morfología y sintaxis del ritual. La "morfología" alude a aquellos componentes que adquieren una relevancia significativa como factores constitutivos del proceso ceremonial. Tales son: Las personas diversas que intervienen, de dentro y de fuera, los actores y los espectadores. Los objetos utilizados como signos: imágenes, túnicas y capiruchos de penitentes, cruces de guía, ciriales, estandartes, banderas y pendones, varas de mando, campanas, incensarios y navetas, atributos de la Pasión, tambores y trompetas. Las comidas especiales que son preceptivas en la ocasión, como el hornazo. La configuración ritual del espacio, con sus puntos estratégicos y privilegiados, y del tiempo, que deviene extraordinario, sagrado, fundante y reactualizador de la tradición. Asimismo, el papel que en el rito cumple la palabra pronunciada, la del pregonero, la del teatro catequético, la de la predicación litúrgica, la del cuchicheo, los gritos y aclamaciones populares. Y finalmente el cuerpo y sus gestos expresivos. En cuanto a la "sintaxis", se analiza el ritual como un conjunto dotado de coherencia en su estructuración interna y significación cultural y religiosa. Distintas actividades de culto se articulan mediante una misma lógica global. La procesión aparece como categoría que conforma la unidad ritual fundamental, como representación de un drama en el que participan tanto los que están dentro como los que se sitúan fuera. En ella, según todos los testimonios, la subida al Calvario alcanza el clímax simbólico y la máxima intensidad emocional: salida, paso ligero, bendición, saetas y encierro de la imagen en su iglesia. Se explora también la repercusión, irradiación o presencia de la Semana Santa en la vida religiosa y cotidiana del pueblo a lo largo del año. La descripción analítica nos muestra el rito como un cierto lenguaje, estructurado y estructurante, en el que se traduce el sentido que la realidad social e individual da a su existencia histórica. De tal modo que, como dice el autor, "sirve de vehículo de significados diferentes y cumple funciones sociales determinantes". Puesto que sus dimensiones son múltiples, son menester varios enfoques o lecturas, que nos vayan desvelando lo que allí se comunica.

La segunda parte adopta una óptica sociológica, rastreando las relaciones sociales implícitas en la Semana Santa prieguense: básicamente, lo que atañe a la pertenencia al grupo y la lucha por el poder social. Toda la organización ritual funciona como instancia de integración y de identificación social. Es percibido como algo necesario para el grupo, como fiesta de todos, como una plataforma por la que se accede a una ubicación social en el pueblo: para los emigrantes que, así, mantienen su vinculación, para los jóvenes que aspiran a ser reconocidos adultos; se hace referencia a ella en otros momentos de transición ritualizados: primera comunión, matrimonio y entierro, se inculca a los niños, que juegan imitando las procesiones de los mayores. Como grupos específicos organizadores están las cofradías, que evolucionan a medida que se transforma la estructura social local. Los forasteros y la mujer encuentran igualmente su manera de integración.

Aparte de este vínculo de pertenencia, en torno al proceso simbólico de la Semana Santa están en juego relaciones de fuerza y de poder. El ritual conlleva una problemática política. Es objeto de rivalidades entre los grupos. Canaliza y enmascara las luchas por el poder social. El autor analiza los hechos para refrendar la hipótesis de la correspondencia entre el cambio en el plano social y en el religioso-simbólico, cambio operado desde el decenio de los 50 al de los 70, con las transformaciones organizativas y la formación de nuevas cofradías. Quedan al descubierto los mecanismos políticos de la Semana Santa: El clero posee en exclusiva el ritual de los oficios litúrgicos y pretende el monopolio de la ortodoxia religiosa, aunque le resulta inevitable negociar con los fieles, en particular con los organizados en cofradías, y con las autoridades civiles. Se dan conflictos y han de hacerse concesiones mutuas. Lo mismo ocurre en las relaciones entre las cofradías, sobre todo entre "nazarenos" y "columnarios". Se diferencian y se adaptan al nuevo contexto democrático, compiten entre sí, buscan alianzas con el pueblo, se aúnan en la afirmación de la comunidad prieguense.

La parte tercera ahonda en una consideración antropológica cultural, centrada en el simbolismo desplegado por la Semana Santa, en el análisis de la experiencia simbólica y sus mecanismos. El *sujeto* de tal experiencia lo constituye el individuo, o bien la colectividad, que se encuentra paradigmáticamente en una situación de amenaza y necesidad. El individuo acude a Jesús cuando está en apuros, en dificultades o falta, en caso de accidente o de muerte cercana. Siempre se cree posible el milagro. Las situaciones colectivas típicas son los casos de catástrofe, el miedo a la desintegración del grupo y a la violencia. El correlato del sujeto es el *objeto* de la experiencia simbólica, que no es otro que la imagen y el ritual, que sirven de pantalla que permite al sujeto reflejar lo que lleva dentro de sí. Ese objeto, la imagen de Jesús Nazareno y el transcurso procesional, exhibe signos de miseria, violencia y muerte, se dramatiza la irrupción del desorden que luego se reestructura en un orden nuevo. Por eso, se exhiben a la vez signos de grandeza, paz y vida. Es la fiesta mayor, que lleva al paroxismo emocional, a la experiencia de comunión de todos en el mismo símbolo y la pacificación íntima, socialmente compartida. Así, "individuos y grupos se ven renovados en su existencia". Detrás de esta experiencia, en la relación sujeto objeto, operan unos mecanismos simbólicos:

mecanismo de proyección, de identificación, de sustitución, de polivalencia, de intercambio. ¿Hasta qué punto la lógica de lo simbólico (atada a la emoción y la tradición, a lo irracional) entra en colisión con la lógica racional, basada en el principio de no contradicción? Sin duda cabe mayor elaboración teórica de la relación compleja entre el pensamiento mítico-simbólico y el pensamiento empírico-racional, pero la obra reseñada deja diáfanamente claro el hecho de que el dispositivo simbólico posee una eficacia sociocultural y psicosocial incuestionable (por mucho que pueda y deba serlo su sesgo particular). El libro termina con varios apéndices documentales sobre la historia de las cofradías y otros textos relativos a las procesiones.

La lectura de esta obra puede llegar a ser apasionante para los interesados en conocer, de cerca y de primera mano, todos los entresijos de un fenómeno tan extendido por Andalucía, para cuya comprensión se nos ofrecen además unas claves excelentes. Pocos han sido capaces, como Rafael Briones, de conjugar en sí mismo la habilidad de adentrarse experiencialmente en la fiesta ritual y, al mismo tiempo, tomar distancia crítica y analítica con respecto a ella, complementando magistralmente la observación participante con la mirada distante, ambas imprescindibles en el oficio de antropólogo.

Pedro GÓMEZ GARCÍA

El Toro de Caña. Revista de Cultura Tradicional de la Provincia de Jáen. Núm. 5. Diputación Provincial de Jaén. Área de Cultura y Deportes. Año 2000.

El presente número de la revista dedicada a mostrar al estudioso o curioso temas tradicionales de la provincia jiennense llega a nosotros cuando se cumplen cuatro años de su aparición en los ruedos culturales andaluces. Una vez más se nos muestra el buen hacer del equipo de autores dirigidos por Manuel Urbano Pérez Ortega. En este caso, los pueblos de la provincia aparecen en una sucesión de artículos en los que se destaca algunas de sus características peculiares, ya sea bajo el punto de vista de la arquitectura tradicional, la religiosidad popular, las fiestas o la literatura oral.

El tema de la religiosidad destaca la importancia de las devociones en casos como el de Vilches y el de Arjonilla, bien sea genéricamente a las ánimas del Purgatorio, bien a santos concretos, como San Roque. Asimismo, las cofradías se tratan tanto como elementos organizadores de fiestas ("La cofradía de Nuestra Señora de la Cabeza en Alcalá la Real"), como formando parte de la historia de un pueblo, estudiándolas desde su aparición en siglo anteriores ("Cofradía de la Santa Vera Cruz en Mengíbar"). Las fiestas aparecen tratadas bajo los puntos de vista inherentes a las ferias, así como elementos que forman parte de la historia de un pueblo, como es el caso de Alcalá la Real y los fastos organizados con ocasión de la mejoría de Fernando VII.

Temas de literatura oral tienen su espacio en la revista que nos ocupa, dedicando algunos de sus apartados a la poesía popular, a las tradiciones populares recogidas oralmente en Jabalquinto o al teatro tradicional. La arquitectura tradicional aparece reseñada en el artículo "Patios porticados de la ciudad de Andújar", así como en su faceta popular en un estudio del Valle de los Anchos en la Sierra del Segura. El capítulo que la revista llama en cada uno de sus números "Papeles amarillos" está dedicado en esta ocasión a la presentación al lector de una serie de artículos de costumbres de Úbeda, de Manuel Ráez, seleccionadas y presentadas por el director de la revista. Los documentos presentan en esta ocasión "Cuatro imágenes retrospectivas del patrono de Castillo de Locubín", dos de ellos escritos y dos como documento gráfico, presentados por Manuel Amézcua, conocedor sin par de su tierra.

En resumen, el número 5 de *El Toro de Caña* se nos aparece una vez más con la calidad de textos a que ya nos tiene acostumbrados, así como con la claridad de conceptos que hace de esta revista elemento imprescindible para el conocimiento de las realidades de la provincia de Jaén.

Carmen MEDINA SAN ROMÁN

Jiménez Núñez, A: *El Albaicín de Granada. La vida en un barrio.* Guadalquivir Ediciones/Fundación Cruzcampo. Sevilla, 1999 (con la colaboración de E. López Robles).

La obra del profesor Jiménez Núñez, se encuadra en la llamada etnografía histórica, mezcla de trabajo de campo, historia oral y de fuentes diversas, tanto documentales como historiográficas. El libro comienza con una breve introducción histórica, necesaria para situar el contexto en el que se desarrolla el estudio; de ser un barrio con numerosa población durante la época nazarí, ve disminuir la misma tras la expulsión de los moriscos y se inicia una decadencia en el caserío que llega hasta nuestros días. A continuación recorre el barrio a lo largo de este siglo presentando los contrastes entre la visión poética de los cármenes y las humildes viviendas y reflexionando sobre tradición y cambio. A través de la biografía de un personaje albaicinero, Miguel, que le sirve al autor como imaginario informante, se narran acontecimientos, sucesos, vivencias, y hace un recorrido por la cultura material, viviendas, urbanismo, agua, oficios, instituciones de enseñanza como las escuelas del Ave María del padre Manjón o las Hijas de Cristo Rey, dedicadas a las clases modestísimas del barrio, junto con las consideraciones que el propio Jiménez Núñez establece sobre el estado de las calles, el caserío, la falta de servicios y de comunicaciones con la capital.

En los nueve capítulos de que consta el libro, va mezclando la parte novelada con las noticias que sobre el Albaicín hay recogidas en la prensa y las informaciones que le proporcionan las entrevistas mantenidas con algunas personas relevantes que han vivido en el barrio. Se emplean diferentes tipos de letra para diferenciar las diversas fuentes

utilizadas. El autor se sirve del relato para poner de manifiesto el ciclo de la vida en un barrio y los rituales relacionados con el noviazgo, bodas y funerales, la identificación de las personas y las familias por medio de los apodos o motes que hacen relación a los oficios o alguna característica física. Los años treinta y cuarenta, años de la República, guerra civil, años del hambre, son retratados por el autor con el recordatorio de las cartillas de racionamiento, el estraperlo, el baño semanal, la escasez en definitiva común a tantos lugares de la geografía andaluza y española. Los lugares de encuentro y socialización como barberías, tabernas, tiendas, calles y plazas, así como las celebraciones y fiestas, forman parte importante de la vida de este barrio granadino.

A partir de la segunda mitad de siglo la población disminuye, acentuándose significativamente en los años setenta debido a la emigración. Este descenso se ve reflejado también en las profesiones y oficios de sus habitantes analizados por el autor a través de estadísticas. A raíz de la declaración del Albaicín como Patrimonio de la Humanidad, se han comenzado actuaciones de rehabilitación y revitalización del barrio donde los propios vecinos a través de sus asociaciones tienen un papel muy importante.

El libro presenta una cuidadosa selección de fotografías que ilustran el ameno contenido y nos introducen en el barrio bien conocido por el autor que a su vez lo escribe a la memoria de un albaicinero ilustre, Luis Núñez Contreras, profesor y compañero en la Universidad de Sevilla.

Mª Luisa ROMERO GUTIÉRREZ

Cortés Peña, A. L.: *Iglesia y cultura en la Andalucía Moderna. Tendencias de la investigación, estado de las cuestiones*. Proyecto Sur Ediciones. Granada, 1995

Con más retraso del que hubiera sido deseable llega a nuestras manos un libro del que por su interés para la Antropología de la Religión, queremos dar noticia a nuestros lectores interesados por los fenómenos religiosos, a pesar del tiempo transcurrido desde su edición. El libro recoge un conjunto de artículos del historiador granadino Antonio Luis Cortés publicados entre 1983 y 1995 y cuyo contenido va más allá del título, porque los trabajo aquí reunidos no solo se refieren a la institución eclesiástica sino que abarcan otros muchos aspectos de la llamada religiosidad popular andaluza: enseñanza religiosa, órdenes mendicantes –de vital importancia para comprender ciertos fenómenos actuales de la religiosidad–, etc. Pero sobre todo el libro ofrece un amplio balance sobre las tendencias y el estado actual de desarrollo de los estudios sobre religión en Andalucía en los tiempos modernos, organizado en epígrafes generales: iglesia institucional, clero secular, clero regular, religiosidad femenina, relaciones con el poder civil, aspectos económicos, devociones y fiestas, cofradías y hermandades, muerte, pobreza, marginación, beneficencia, educación, ciencia y cultura, y otros más específicos como inquisición, moriscos e iglesia granadina, que incluye el proceso de creación y difusión del cristia-

nismo entre los musulmanes de Granada. Estos apartados se corresponden con una bibliografía amplia surgida con posterioridad a 1978, fecha de publicación del I Congreso de Historia de Andalucía

Este tipo de análisis valorativos aunque tienen más riesgo de subjetivismo que otros –y creemos no es el caso del trabajo que nos ocupa– son de una gran utilidad, por ello es de agradecer el esfuerzo que ha hecho el prof. Cortés, y además muy necesarios pues detectan deficiencias y logros de la disciplina, en este caso de la historia, para de este modo reorientarla. El autor parte de dos premisas: la primera es que la historiografía andaluza en los últimos tiempos esta incorporada metodológicamente a la europea, y segundo, que Andalucía tiene una peculiar identidad unitaria en el conjunto español. También pone de manifiesto el autor la importancia de la aportación de otras disciplinas, especialmente de la Antropología social y cultural, en algunos de los apartados reseñados como devociones y fiestas y cofradías y hermandades, y en todo caso nosotros insistimos en la importancia que la Historia de los fenómenos religiosos tiene para comprender las creencias y los rituales religiosos de los andaluces en la actualidad.

Salvador RODRÍGUEZ BECERRA

Erkoreka, A. (Ed.), Christian, W.A. y Fernández, J.: *Libro de los milagros de la Virgen de Orito*. Santuario de Nª. Sª. de Orite y San Pascual Bailón. Alicante, 1998.

Pocas veces tenemos la suerte de leer un libro de milagros como este de Nª. Sª. de Orito (Monforte del Cid. Alicante). Estos libros escritos para guardar memoria de los milagros que los creyentes creían realizados por una imagen o por su intercesión, que no siempre está claro este punto, fueron muy numerosos y probablemente toda imagen de cierta relevancia, es decir milagrosa, lo tenía y lo custodiaban, bien la orden religiosa o clérigos a cuyo cuidado estaba la imagen y el santuario, bien la hermandad o cofradía que la tenían por titular; pero sea por la desidia y los estragos del tiempo, sea por la eliminación de los mismos como consecuencia de las prohibiciones que se fueron echando sobre estas creencias, el caso es que han llegado a nosotros muy pocos de éstos. Es cierto que los milagros fueron transcritos y publicados en ocasiones total o parcialmente en libros de historia locales, en los que las imágenes ocupan un importante papel, pero los originales están perdidos para siempre o escondidos en archivos.

El libro objeto de esta publicación iniciado por la Orden Tercera de San Francisco y la cofradía de su Santo Cordón en 1718, aunque recoge milagros desde 1617, fue luego continuado por los capuchinos y consta de dos partes fundamentales, la primera incluye los estudios sobre el documento: descripción y análisis de la leyenda de aparición por parte de Fr. José Fernández, capuchino, cronista del Santuario; un trabajo de W. Christian, antropólogo, que sitúa los milagros en el contexto de los santuarios españoles y los pone

en conexión con los exvotos que son representaciones pictográficas de milagros tal como han sido vistos y representados por los actores y el pintor de exvotos. Estudia así mismo el proceso que crea todo santuario que alberga una imagen con sus devotos: milagro, curación y exvoto como parte central del mismo. Esta estrecha relación puede verse en el que hemos llamado en otro lugar Aexvoto múltiple» del Cristo del Humilladero en Azuaga (Badajoz) que no es sino un libro de milagros representado en viñetas que cuenta sucesivamente los milagros realizados por esta imagen que estuvo al cuidado de los frailes mercedarios; finalmente A. Erkoreka analiza estructuralmente los diversos tipos de milagros relatados siguiendo la metodología que usara Propp para estudiar los relatos populares y aplicara Léon-Dufour para los milagros atribuidos a Jesús en los Evangelios.

La segunda parte comprende la transcripción literal y edición facsímil del documento conservado en el Archivo de la Provincia Capuchina de Valencia que incluye 76 milagros certificados y que a pesar del pequeño tamaño de la letra aún puede leerse. En síntesis, una importante aportación para el estudio de un aspecto central en la comprensión de la religiosidad como son los milagros.

Salvador RODRÍGUEZ BECERRA

Prat, J. (Coord.): «Investigadores e investigados: literatura antropológica en España desde 1954». *Arxiu d'Etnografia de Catalunya: revista d'Antropologia Social*. Ed. especial. Tarragona: Institut Tarragonès d'Antropologia, 1999, 551 p.

Hace algunos años –concretamente en 1987– la *revista Arxiu d'Etnografia de Catalunya* publicaba un monográfico (núms. 4 y 5) bajo el título «Trenta anys de literatura antropológica sobre Espanya». Se trataba de un repertorio bibliográfico que recogía entonces la producción de la literatura antropológica de los últimos treinta años sobre nuestro país. En la introducción de dicho trabajo, sus autores manifestaban la intención de revisar y actualizar cada cierto tiempo los datos ofrecidos. Sin embargo, este deseo no se ha hecho realidad hasta casi 10 años después, cuando una parte de ese grupo inicial de investigadores, decidió retomar la idea de continuar con esa laboriosa tarea recopilatoria y de revisión. Fruto de esta iniciativa es la bibliografía retrospectiva que hoy reseñamos.

Esta edición especial de *Arxiu d'Etnografia de Catalunya* realizada por un extenso número de autores y coordinada por Joan Prat, nos da muestras del rico y fructífero panorama de la literatura antropológica en España desde 1954 hasta nuestros días. Tras una introducción donde se da cuenta de la metodología desarrollada en la confección del repertorio, los autores estructuran la obra en cuatro grandes bloques. El primero se abre con un repertorio, tan atrayente como útil, sobre los trabajos bibliográficos elaborados hasta la fecha. La información suministrada aparece organizada cronológicamente

dentro de tres apartados: bibliografías generales, bibliografías de ámbito regional o por comunidades autónomas y bibliografías temáticas. Es importante resaltar que cada referencia lleva parejo un breve comentario de la obra en cuestión, convirtiéndose este bloque inicial en una verdadera bibliografía de bibliografías.

Eminentemente informativo, un segundo apartado se detiene en el estudio de los grupos e instituciones antropológicas existentes en el territorio español, y refleja el grado de institucionalización de la disciplina antropológica en nuestro país. Para su elaboración se han tenido en cuenta criterios geográfico y la incidencia de la Antropología sociocultural en la vida académica y pública de cada una de las Comunidades Autonómicas. De este modo, aparecen recogidos los diversos departamentos universitarios, grupos de investigación, asociaciones, museos y centros de investigación, así como revistas especializadas y colecciones de libros.

El siguiente epígrafe se centra en el desarrollo de las temáticas que en mayor medida han despertado el interés de los antropólogos a lo largo de estos últimos 40 años de actividad antropológica en España. Para ello se ofrece un recorrido por los libros, números monográficos de revistas, actas de congresos, etc. que resume lo que ha sido la evolución de los objetos de estudio dentro de la Antropología y que establecen las bases para investigaciones futuras.

Con una finalidad eminentemente utilitaria se añade un cuarto apartado dividido en siete grandes apéndices donde se pone de manifiesto la institucionalización de la Antropología en España. Se trata de un directorio en el que aparecen recogidos departamentos o áreas de Antropología social existentes, asociaciones federadas, centros de investigación, revistas, editoriales sensibilizadas por los temas antropológicos, etc. Este bloque concluye con una reseña –organizada temáticamente– de las obras de carácter colectivo publicadas entre 1986-1998.

Para terminar, los autores han compilado una exhaustiva bibliografía -que en realidad conforma el corpus principal de la obra- ordenada alfabéticamente por autores, donde se recogen los trabajos más representativos de los últimos tiempos y sobre los que descansan buena parte de los apartados anteriormente referidos. Cada una de las reseñas bibliográficas recoge los datos necesarios para la identificación y la localización de cada una de las monografías y artículos relacionados. Esta bibliografía viene acompañada por sus correspondientes índices de autores, geográfico y temático.

En definitiva, nos encontramos ante una obra de incalculable valor que, al tiempo que contribuye a la difusión de la trayectoria de nuestra disciplina ante la sociedad, se perfila además como una herramienta de primer orden para los profesionales y estudiosos de la Antropología. En efecto, la información que suministran tanto el directorio de entidades como el propio repertorio bibliográfico desempeñan un papel fundamental al facilitar el acceso de todos los investigadores a la producción bibliografía existente, poniendo al descubierto los temas de interés de cada cual y en definitiva, potenciando el intercambio de conocimientos.

Carmen CASTILLA VÁZQUEZ

SEDUCTORA, SEDUCIDA, VIOLADA: LA MORILLA DE UN BEL CATAR (A PROPÓSITO DE UN LIBRO DE LOUISE O. VASVÁRI)

Vasvári: L.O: *The heterotextual body of the* Mora morilla, London, Department of Hispanic Studies, Queen Mary and Westfield College, 1999.

El libro que motiva este comentario tiene por objeto el análisis pormenorizado y monográfico de uno de los romances más conocidos –y, paradójicamente, más reticentes a entregarnos su misterio– del Romancero español: aquel que comienza "Yo m'era mora Moraima, morilla de un bel catar...", impreso por primera vez en el *Cancionero general* de 1511. El texto es tan breve que vale la pena reproducirlo íntegro:

> Yo m'era mora Moraima, morilla d'un bel catar.
> Cristiano vino a mi puerta, cuitada, por m'engañar;
> hablóme en algaravía como aquel que la bien sabe:
> "Ábrasme las puertas, mora, si Allá te guarde de mal."
> "¿Cómo t'abriré, mezquina, que no sé quién te serás?"
> "Yo soy moro Maçote, hermano de la tu madre,
> que un cristiano dexo muerto, tras mi viene el alcaide;
> si no me abres tú, mi vida, aquí me verás matar."
> Cuando esto oí, cuitada, comencéme a levantar,
> vistiérame un almexía, no hallando mi brial,
> fuérame para la puerta y abríla de par en par."

Tan escueto número de versos, sin embargo, ha dado lugar, en la historia de la crítica, a un largo número de interpretaciones. Hasta tal punto, que Giuseppe Di Stefano ha podido escribir no sin ironía que "al igual que la puerta de Moraima, su romance ha quedado abierto de par en par al asalto de los críticos." En efecto, tanto para Josep María Solà-Solé como para Samuel G. Armistead –recogiendo sugerencias ya expresadas por Milà y Menéndez Pelayo, que a su vez respondían a la idea romántica de que los romances fronterizos y moriscos eran originalmente árabes– el tal romance es traducción o trasposición de algún cantarcillo arábigo y –compuesto por un morisco o mudéjar– reflejaría un sentimiento, o resentimiento, profundamente anti-cristiano. Para Louise Mirrer-Singer, por el contrario, nuestro romance sería ejemplo de texto a favor del ingenio mostrado por la treta del cristiano, con cuyo ardid –el de fingirse moro– ha desenmascarado a una mora dispuesta a proteger y dar asilo a alguien que ha cometido el delito de matar a un cristiano. Mercedes Díaz Roig –otro vuelco de perspectiva– lo ve como "ejemplo de la maurofilia española". Menéndez Pidal, echando a volar la imaginación, proponía en su *Flor nueva*: "Figurémonos que este exótico romancillo es uno de aquellos cantos que para juglarescas moras escribía el Arcipreste de Hita." José María Aguirre, por su parte, arguyó que el romance debía leerse en clave misógina, presentando a una muchacha

casquivana que se lamenta después de haber tan ligeramente consentido. Por supuesto, la interpretación del romance afecta a los detalles textuales: el "mi vida" del octavo verso Solá-Solé lo cree calco de una fórmula cariñosa del arábigo, mientras que Aguirre conjetura que el llamar un desconocido "mi vida" a la mora no puede indicar sino que este no lo era tanto, sino al contrario, conocido por la mora, quien conscientemente se estaría dejando seducir por el cristiano. No podemos agotar aquí todos los detalles, pero, por poner un último ejemplo, ¿debemos leer Moraima, o en otra grafía Morayma, o por el contrario, como quiere Solà-Solé (y trae la *Silva*), moraina, es decir, morena? Tal selva de interpretaciones encontradas ha hecho decir a Di Stefano que "en un texto como el nuestro, más que en otros, el sentido está confiado al arbitrio de quien lo canta, y cómo, cuándo, dónde." O dicho en otros términos, que un texto oral, sujeto a variantes, sólo puede actualizar su sentido, explicitarlo, en la realización oral (*performance*).

Ahora bien, del romance se conoce una versión anterior, la del *Cancionero de Londres* (finales del siglo XV), atribuida a Jerónimo del Pinar, y que se alarga nueve versos más:

de que esto vido el cristiano
començóme de abraçare;
de que yo lo vi, mesquina,
començéme a gritos dare;
de que esto vido el cristiano
con un puñal que traía
començóme a degollare;
desque esto vi yo, mesquina,
y aun oviera de callare.

Ya Menéndez Pidal advirtió que "començóme a degollare" era disparatada errata, que habría que leer "amagóme a degollare". Pero lo cierto es que estos versos (y aún con sus faltas y sobras, pues también aquí faltan y sobran versos, y ejemplo de esto último sería el "con un puñal que traía"; y de lo segundo, los dos que hay que suponer antes del último) reducen considerablemente, por no decir completamente, la ambigüedad. Es curioso que el propio Jerónimo del Pinar glosó el romance (que él decía era "romance suyo"), pero suprimiéndole los diez octosílabos finales, es decir, dejándolo en los veintidós que citábamos al principio. Esta versión trunca es la que se inserta luego en el *Cancionero* de Hernando del Castillo y se divulga en los pliegos del XVI, y es la que prefieren todavía los editores modernos (Di Stefano, Díaz-Mas, Díaz Roig...). Menéndez Pidal consideraba que "la supresión de los 10 versos es bien afortunada, pues ellos no contienen sino una vulgar amenaza de un cristiano a la descuidada Morayma, y la eliminación de esa amenaza confiere a la composición romancística la sugestiva belleza de lo misterioso dramático." A nuestro juicio, el paso de la versión larga a la trunca revela un trasfondo de más hondo calado estético: se trataría del paso desde el poema narrativo al poema lírico, o dicho en otros términos, de la transformación de una balada en una canción. El que llamaremos "Moraima-1" es un poema narrativo, mientras que "Moraima-

2", es decir, la versión trunca, es un poema lírico. Esta emigración de textos de un género a otro se da también, a nuestro juicio, en romances como el de *El prisionero* o el de *El Conde Arnaldos*, que no deberíamos llamar romances (=baladas) sino canciones, sin perjuicio de que hayan podido tener su origen en poemas narrativos romanceados. ¿Por qué se opera esta transmigración? Precisamente por la sobredeterminación (es decir, lo innecesariamente explícito, y por tanto, artísticamente banal) de la anécdota narrada. Pero que una canción lírica haya surgido de una balada no comporta que el origen quede negado, o sea, que tenga que resultar inexistente. La versión larga, es decir, narrativa, sigue ahí, como trasfondo o *background* de la nueva canción.

En cualquier caso, ninguna de las dos versiones –la lírica y la novelesca– es ambigua. La ambigüedad no es una característica de la obra literaria. Lo es, esto sí, la capacidad de sugerencia. Una obra puede revelar sentidos plurales, pero no divergentes; puede propiciar lecturas diferentes, pero no contradictorias (al menos, si hemos de partir de estos dos presupuestos: que el pensamiento humano ha de respetar los requisitos de la lógica formal, y que la literatura es una manifestación del pensamiento, y no de algún otro órgano o función corporal). Aquí, una vez más, nos encontramos con el motivo del seductor y de la seducida, tan recurrente en el teatro, la novela y, por supuesto el romancero de todos los tiempos y países. En el poema lírico de Moraima, la muchacha se lamenta de haber cedido al engaño, de haberse confiado ("abríla de par en par") a un varón que, como Don Juan Tenorio, seduce a través del engaño (si eso puede llamarse propiamente seducción). En el poema narrativo, nos encontramos con la crónica de una violación, relatada por la víctima.

La posible ambigüedad de un texto literario puede ser, como aquí sucede, una ambigüedad sobrevenida, es decir, causada por la lejanía del texto y la falta de referentes contextuales precisos (que habitualmente conocemos en los textos contemporáneos). Entendemos que el estudio de la profesora Vasvári (recordemos que de Literatura Comparada, pero también autora de numerosos estudios sobre *ElLibro de Buen Amor*) es un intento de reconstrucción de estos referentes. Ella misma informa de su propósito: "Pretendo recuperar la médula semiótica de la *Morilla d' un bel catar* a través del estudio de sistemas semióticos connotativos de la poesía popular y de otros géneros orales relacionados. Mientras que la investigación del romancero ha sido extraordinariamente rica en trabajos de campo y en estudios histórico-geográficos, aún se necesita profundizar más en el sistema semiótico de esta poesía. Lo que me propongo es rastrear las relaciones interculturales e intertextuales de la *Morilla d'un bel catar*, resituándola en su contexto folklórico europeo, una tarea que creo parte tan importante de la arqueología literaria como el descubrimiento de manuscritos y primeras ediciones antiguas." ("I aim to recuperate the semiotic core of the *Morilla d'un bel catar* through the study of the connotative semiotic systems of folk poetry and other related oral genres. While the romancero research has been extraordinarily rich in field collecting and historico-geographic studies, more work is now needed on the semiotic system of this poetry. I propose to trace both cross-cultural and intertextual relationships of the *Morilla d'un bel catar*, re-placing it into the context of traditional European folk genres, a task that

I believe should be as much a part of literary archeology as the unearthing of manuscripts and early printed editions.").

Por nuestra parte, nunca hemos albergado muchas esperanzas en la semiótica, una especie de tautología formalizada, que se puso muy de moda en los años setenta, pero descubrimos con satisfacción que lo que la profesora Vasvári llama "semiotic systems of folk poetry" no es más que el clásico cotejo de textos, al que cualquier filólogo ha recurrido siempre a la hora de encontrar concomitancias, paralelismos (o divergencias) que permitan explicar un texto a través de otros textos que aclaran , por contraste, su sentido. Tal obviedad, sin embargo, no ha sido siempre seguida, tal vez por aquello de que el sentido común es el menos común de los sentidos. En lo que se refiere al Romancero, esta obligación filológica ha sido incumplida con demasiada frecuencia. El aire de los estudios sobre la balada hispánica está tan viciado de estrecho nacionalismo (desde los tiempos de Don Agustín Durán, por lo menos) que es urgente renovarlo abriendo pronto, y de par en par, las ventanas europeas de la literatura comparada. En este sentido, nunca se agradecerá bastante que la profesora Vasvári, y es sólo un ejemplo, a la hora de estudiar el simbolismo de la *morena* en el romancero y la lírica española, acierte a ponérnosla en relación con la inglesa *nut-brown maid*, la alemana *schwarzbraunes Mädchen*, la *brunette* francesa o la húngara *barna kislány*. La autora despliega un mapa de concordancias que sitúan cada motivo, cada paso significativo de nuestro poema en su contexto folklórico europeo.

Con todo, lo más acertado de este estudio es la focalización a que somete al texto, pues, en efecto, es la hora de pasar del Romancero al romance. En el estado actual de este campo de estudios, creemos concluida la hora de las generalizaciones y llegada la de los análisis detallados de textos concretos. Son aún muchos los romances de los que ignoramos incluso lo que en ellos se nos dice, como he intentado demostrar en el caso de *Gerineldo,* de *Los primos romeros* o de *Conde Claros* (véase bibliografía final). Llegará, sin duda, el momento de una nueva síntesis, pero aún no nos encontramos en él. Habría que ir romance por romance, al menos por el momento, poniéndolos a cada uno bajo el microscopio, aunque sin perder de vista el conjunto. La doctora Vasvári ha desarrollado aquí un excelente trabajo sobre el romance de la *morilla de un bel catar*, que sitúa como pieza singular de lo que ella misma, con acertado neologismo, llama *borderotics*, y al que relaciona con el proverbio "En casa cerrada no hay mujer forzada" (documentado en el *Teatro universal* de Sebastián de Horozco). Este acercamiento monográfico le ha permitido incluso allegar noticias inéditas, como las aportadas a la autora por el Dr. Don José Manuel Pedrosa (Universidad de Alcalá de Henares) acerca de una curiosa costumbre del Valle de Pas, en Cantabria (España), denominada precisamente "las algaravías", y que dota a nuestro romance de una excitante perspectiva.

Por último, y no desde luego lo más importante (así que *last but, sure enough, also least indeed*), se me permitirá matizar algo sobre un artículo de quien esto escribe que la profesora Vasvári ha tenido la generosidad de tener en cuenta. Dice ella que yo digo allí ("El romancero, ¿femenino o feminista? Notas a propósito de La Doncella

guerrera", 1989) que "in spite of being sung by women and containing feminine themes, the ballads do not contain any feminist transformative agenda." Pero lo que yo sostenía era justamente lo contrario: que incluso en las versiones en las que el romance termina con la vuelta a casa, la petición de la rueca a su madre y el casamiento con el hijo del rey, ya ha quedado demostrada –en el desarrollo del argumento– la igualdad esencial entre mujeres y hombres. Ciertamente, *La Doncella guerrera* no es ningún manifiesto sufragista, pero contiene un feminismo mucho más básico, previo y fundamental. Esa era mi tesis, que tal vez no acerté a expresar entonces con bastante claridad. Para mí, los mejores romances, como la mejor literatura, nada tienen que ver con la ambigüedad sino con la sugerencia. Es el mismo caso de la morilla de un bel catar de nuestro romance. Aunque el autor –bien anónimo, bien Jerónimo del Pinar– hubiese querido mostrarnos cierta culpabilidad de la joven (del modo como todavía ciertos jueces disculpan a los forzadores y vejan doblemente a las mujeres violadas acusándolas de "provocar"), el argumento del romance, su desarrollo y su forma poética misma le desmienten y le contradicen: queda la queja adolorida de la víctima, como la de tantas mujeres seducidas, burladas y violadas del romancero. Y, al menos en la literatura, las víctimas son siempre las que vencen, convenciéndonos, y emocionándonos, con sus razones. Dándonos esa purga que Aristóteles llamó catarsis.

Obras citadas

Aguirre, J.M.: "Moraima y el prisionero: ensayo de interpretación", en N. D. Shergold (ed.), *Studies of the Spanish and Portuguese Ballads*, Londres, Tamesis, 1972, pp. 53-72.

Armistead, S.G.: "¿Existió un romancero de tradición oral entre los moriscos?", en A. Galmés (ed.) *Actas del coloquio internacional sobre literatura aljamiada y morisca*, Madrid, Gredos, 1978, pp. 222-223.

Baltanás, E.: "Una heroína anónima del Romancero: la princesa de *Gerineldo*", en *Revista de Folklore*, núm. 187 (1996), pp. 14-20.

—— "La boda de penalty: el romance de *Los primos romeros* o la resolución poética de un conflicto vulgar", en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*. Madrid, CSIC, t. LII, 1 (1997), pp. 47-63.

—— "Ropaje carolingio, realidad vulgar: *Conde Claros en hábito de fraile* en la tradición moderna", en Pedro M. Piñero, Enrique Baltanás y Antonio J. Pérez Castellano (eds.), *Romances y canciones en la tradición andaluza*, Sevilla, Fundación Machado, 1999, pp. 73-82.

Di Stefano, G.: *Romancero*, Madrid, Taurus, 1993, pp. 182-184.

Díaz-Mas, P.: *Romancero*, Barcelona, Crítica, 1994, pp. 334-335.

Díaz Roig, M.: *El Romancero viejo*, Madrid, Cátedra, 1980, p. 251.

Menéndez Pidal, R.: *Romancero hispánico. Teoría e historia*, Madrid, Espasa Calpe, 1968, t. II, pp. 44-45.

—— *Flor nueva de romances viejos*, Madrid, Selecciones Austral, 1982, p. 232-233.

Mirrer-Singer, L.: "Reevaluating the *Fronterizo* Ballad: the *Romance de la morilla burlada* as a Pro-Christian Text", en *La Corónica*, XIII (1985), pp. 157-167.

Solá-Solé, J.M.: "En torno al romance de la morilla burlada", en *Hispanic Review,* XXXIII (1965), pp. 136-146.

Enrique BALTANÁS

Cantero. P.A.: *Vino, mesa y bodega. Apuntes sobre el vino, para los hosteleros de la Sierra.* Iniciativas Leader Sierra de Aracena y Picos de Aroche. Aracena, 1999, 157 págs.

Esta guía cultural de los vinos andaluces es resultado de una las sesiones habidas en las II Jornadas Gastronómicas de la Sierra de Aracena y Picos de Aroche. Organizadas por el Leader de la comarca. Su autor, un antropólogo burgalés asentado en Galaroza, gran conocedor y mejor catador de vinos, ofrece un trabajo nacido del deseo de "esclarecer a los restauradores serranos sobre el vino de calidad" y de esta manera contribuir al desarrollo de la comarca. El incremento del turismo es en esta comarca y en otras serranas de Andalucía un hecho incuestionable y una de las vías que están utilizando los programas de desarrollo es el del incremento de la calidad en los servicios y concretamente el de los restaurantes y la hostelería. El libro que nos ocupa es sin duda un importante instrumento para ello y de esta manera contribuye Pedro Cantero al desarrollo cultural y económico de las Sierra en donde esta dejando gran parte de su experiencia como antropólogo en programas sociales y culturales y en cuantas actividades y proyectos tienen lugar allí.

Con un estilo claro, persuasivo y en momentos poético, sin caer en la prosa almibarada, el autor va pasando por las uvas y sus variedades, los vinos y su clasificación, las bodegas, las copas, los procesos de elaboración y crianza, caracterizando a cada una de las comarcas vitivinícolas, denominaciones de origen, aportando datos históricos que no constituyen una historia del vino pero encuadran y explican la realidad actual, sin olvidar consejos prácticos para el almacenamiento del vino en restaurantes y bodegas, y consumo y deleite de los caldos andaluces, extremeños y portugueses. En síntesis, una obra muy útil, amena y que todos los aficionados al goce del vino y los profesionales de la hostelería deberían tener cerca para instruirse en un conocimiento central en nuestra cultura.

SRB

Vázquez León, A.: *Ermitas rurales en la provincia de Huelva.* Huelva: Diputación Provincial, 1997, 408 p.

La devoción a la Virgen, las hermandades, las romerías, en definitiva la religiosidad popular, ha sido un tema que ha despertado el interés de muchos investigadores. Sin embargo, tal vez no se ha prestado tanta atención a los edificios que albergan a esas devociones y que son marco espacial de esas celebraciones festivas. En este sentido, y con una considerable base documental, el libro que hoy reseñamos nos ofrece un interesante estudio de los aspectos histórico-artísticos de 32 ermitas rurales de la provincia de Huelva, abarcando todo su marco geográfico: costa, campiña y sierra. Tratado con rigor histórico, el estudio hace un recorrido por la vida religiosa local onubense desde la Baja Edad Media hasta el momento actual.

Estas ermitas extramuros, construidas, la gran mayoría de ellas, después de la Reconquista cristiana, en lugares que podríamos denominar estratégicos, se convierten muy pronto en centros fundamentales de peregrinación, donde la población rural acude para una asistencia espiritual. De este modo, el autor nos ofrece el origen y la evolución histórica del edificio y su desarrollo constructivo. También son tratados los aspectos económicos de la ermitas, resaltando la riqueza de las obras de arte que albergan muchas de ellas en su interior. Asimismo, se aborda el estudio de las distintas advocaciones –Vírgenes o santos– desde el punto de vista artístico, reseñando en algunos casos sus leyendas de origen y haciendo hincapié en la evolución del culto. No se olvida tampoco el autor de las hermandades vinculadas a esas ermitas, así como del estudio de las festividades que en ese contexto se desarrollan y que son fundamentales para la pervivencia de muchas de ellas.

La lectura de este trabajo nos introduce en la significación de esas construcciones dispersas por toda la provincia de Huelva. Unos edificios que gozan de una alta estima entre la población de toda la provincia ya que juegan un papel fundamental en la memoria colectiva de los habitantes de cada uno de los municipios donde se ubican. Sin embargo, y a pesar de esta indudable consideración –como bien señala el autor– se trata de edificios muchas veces olvidados por los historiadores del arte y que, como parte integrante que son del Patrimonio Cultural Andaluz, están necesitados de protección para poder hacer frente al deterioro que muchos de ellos padecen.

Carmen CASTILLA VÁZQUEZ

NOTICIAS

Demófilo. Revista de cultura tradicional de Andalucía, núm. 33/34 (2000)

In memoriam

ANTONIO FERNÁNDEZ ORTEGA

El pasado 8 de mayo del presente falleció en Albox (Almería), su tierra natal, nuestro buen amigo y colaborador de *Demófilo*, Antonio Fernández Ortega. Como en tantas ocasiones, la muerte corrió más que la noticia de su enfermedad. Antonio era un almeriense y a la vez un granadino de convicción, pero sobre todo era un enamorado del santuario del Saliente y de Albox. No había congreso o reunión científica a la que no acudiera con alguna comunicación sobre el santuario del Cerro de Roel en la sierra de las Estancias. Fueron muchas las veces que coincidimos en cursos, conferencias y congresos, y desde el principio –recuerdo que nuestro primer encuentro allá por los setenta fue en el santuario, cuando nosotros recorríamos Andalucía estudiando y catalogando exvotos– hubo una corriente de simpatía y mutuo aprecio. En otra ocasión, en uno de los varios encuentros en Vélez Rubio, nos escapamos al Saliente y nos condujo magistralmente por todos los secretos del santuario que conocía mejor que nadie no sólo en los detalles sino también como proyecto intelectual. Fue con ocasión del VII° Congreso de Folclore andaluz, celebrado en Jaén del 5 al 7 de diciembre de 1998 cuando coincidimos por última vez y, como era habitual, hablamos de proyectos culturales y colaboraciones durante largo tiempo una vez más y con la fuerza que imprimía habitualmente a sus ideas y proyectos. En las Actas de ese Congreso figura uno de sus últimos trabajos: "Cuando la virgen del Saliente baja a Albox".

Antonio Fernández Ortega, era maestro, licenciado y doctor en Historia por la Universidad de Granada, dirigió el Gabinete Pedagógico de la Alhambra, fue fundador y director de *Roel. Cuadernos de civilización de la cuenca del Almanzora*, y autor de numerosos trabajos de historia local y religiosa, todos ellos en colaboración con su hermano Pedro María. Entre ellos, destacamos los libros: *El Santuario del Saliente. Historia y vida* (Granada, 1985); *Coronación. Año mariano 1987-1988. Santuario del Saliente* (Granada, 1989), obra que me entregó personalmente, conocedor de mi interés por todas las manifestaciones religiosas, y que el cuidó al detalle dado el interés de los documentos que una coronación canónica pontificia ofrece para la investigación y la docencia; publicó así mismo, *La Virgen del Saliente en su Buen Retiro* (Albox, 1993) y numerosos artículos en revistas y actas de congresos. Desde estas páginas expresamos nuestro más sentido pésame a su esposa, a su hermano Pedro y a toda su familia.

Salvador RODRÍGUEZ BECERRA

LA FUNDACIÓN MACHADO CREA LA FIGURA DEL «CORRESPONDIENTE»

El Patronato de la Fundación Machado, en su reunión del día 2 de diciembre de 1999, decidió llegado el momento de incorporar a sus tareas a cuantas personas destacan por su dedicación al estudio de la cultura tradicional en Andalucía, estableciendo con ellos una relación interactiva, de forma que estos estudiosos encuentren en la Fundación un cauce para divulgar sus aportaciones y estudios y la Fundación encuentre en ellos la voz que hace presente su obra en sus lugares de residencia.

Con este propósito, el Patronato acordó crear la figura del «Correspondiente de la Fundación Machado», como reconocimiento a los méritos que concurren en los estudiosos de la cultura popular y como invitación a participar en las tareas de la misma. Asimismo, nombró a los primeros Correspondientes:

- Enrique Gómez Martínez
- Modesto García Jiménez
- Antonio Miguel Nogués
- Juan Antonio del Río Cabrera
- José Luis Buendía López
- Manuel Gahete Jurado
- Francisco Luque-Romero
- José María Suárez Gallego

INFORME SOCIAL DE ANDALUCÍA

El Instituto de Estudios Sociales Avanzados de Andalucía ha publicado un informe, primero de esta naturaleza que se publica en nuestra región, siguiendo el ejemplo de lo que se ha venido haciendo a nivel nacional y en otras comunidades autónomas. Su carácter integral abarcando todas las grandes áreas de cambio social (demografía, sanidad, economía y renta, mercado de trabajo, condiciones y calidad de vida), así como su estructura novedosa, combinando estudios ampliamente informativos y ensayos de opinión, lo convierten en una obra de obligada consulta para todos los que se interesan en el devenir de nuestra Comunidad Autónoma.

El Informe abarca dos décadas de cambio social, entre los años 1978 y 1998 y está coordinado por Eduardo Moyano Estrada y Manuel Pérez Yruela. En sus sucesivos capítulos se analizan la población y la familia, el territorio, la educación, la investigación y el desarrollo, el sistema sanitario, los servicios sociales, el mercado de trabajo y estructuras ocupacionales, la renta, la estructura económica y desigualdad, así como la calidad de vida. La obra está patrocinada por la Federación de Cajas de Ahorros de Andalucía.

X JORNADAS ANDALUZAS DE ETNOLOGÍA

Los días 29 al 31 de marzo de 2000 tuvieron lugar en el Palacio de Mondragón, en Ronda, estas X Jornadas, organizadas por el Servicio de Investigación y Difusión del Patrimonio Artístico de la Dirección General de Bienes Culturales de la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, con el título «Los lugares de la memoria: patrimonio e identidades culturales».

Las Jornadas estuvieron estructuradas en tres áreas, a cada una de las cuales se les dedicó un día de trabajo. El primer día, el tema fue «Actividades tradicionales y aprovechamiento de los recursos medioambientales», y el conferenciante encargado de inaugurarlas fue Jacques C. Vignet-Zunz, etnólogo adscrito al CNRS. El día 30 de marzo, José Carlos Sierra Rodríguez, director del Museo de Rivadavia, dio paso al tema «El Patrimonio etnológico como recurso», para terminar el 31 con José Luis Alonso Ponga, profesor titular de la Universidad de Valladolid que encabezó las disertaciones sobre «Minorías étnicas e identificaciones».

Las Jornadas fueron inauguradas por el Director General de Bienes Culturales, Don Julián Martínez y contaron con la presencia de los profesores J.A. González Alcantud, Salvador Rodríguez Becerra, Juan Agudo y Esther Fernández de Paz, miembros de la Comisión Andaluza de Etnologíaa, sí como técnicos de la Consejería de Cultura.

José Luis Alonso Ponga, Julián Martínez y Salvador Rodríguez Becerra en el patio del palacio de Mondragón, sede de las X Jornadas de Etnología y del museo de la ciudad

J.A. González Alcantud, Julián Martínez y Jacques C. Vignet-Zunz en la inauguración de las X Jornadas

CONVERSACIONES DE ANTROPOLOGÍA
CICLO DE CONFERENCIAS 1999-2000

El Departamento de Antropología Social y Cultural de la U.C.A.M., bajo la dirección y coordinación del profesor Manuel Luna Samperio, organiza en el Museo Hidráulico de los Molinos del Río, en Murcia este ciclo de conferencias, sobre el tema «La ciudad en el nuevo milenio». Se presenta un año más este ciclo de conferencias con el fin de procurar a toda la población, la ocasión de conocer opiniones autorizadas sobre aspectos que les son cercanos, así como crear un foro de debate que aporte, desde el punto de vista antropológico, ideas y soluciones a los problemas de nuestro tiempo.

Comenzaron estas «Conversaciones» en el mes de Enero, tratando el tema de «Espacios y lugares»: símbolos en la ciudad», a cargo del profesor D. Antonio Mandly, de la Universidad de Sevilla. El 23 de febrero, D. Manuel Delgado, de la Universidad de Barcelona, disertó sobre «Redimir la ciudad: antropólogos en la selva del asfalto». Doña Mabel Gracia, de la Universidad Rovira i Virgili de Tarragona, fue la encargada de ilustrar al auditorio con «Consumo alimentario: modas y cultura», en el mes de marzo, así como Doña Pilar Monreal, de la Universidad Autónoma de Madrid, en el mes de abril habló sobre «Resistencia urbana» y Doña Mª Dolores Vargas, de la Universidad de Alicante, en el mes de mayo sobre «Emigración magrebí y exclusión social». El ciclo termina el 24 de mayo con un debate sobre salud, territorio y ocio, en el que intervendrán los profesores D. José Hernández, D. Antonio Aledo y D. Manuel Luna, todos ellos profesores de la U.C.A.M.

III JORNADAS DE HISTORIA LOCAL EN LORA DEL RÍO

La Concejalía de Cultura del Ayuntamiento de Lora del Río (Sevilla), convoca para los días 2, 3, 4 y 5 del próximo mes de noviembre estas jornadas, con el título «Lora del Río ante el siglo XXI. Su territorio, su historia y sus perspectivas de futuro». Estas jornadas darán comienzo el día 2 con la conferencia inaugural a cargo del Doctor Rogelio Reyes Cano, catedrático de Lengua y Literatura de la Universidad de Sevilla. Los días 3 y 4 tendrán lugar conferencias y comunicaciones en torno a los temas relacionados con Lora en la antigüedad, en la Edad Moderna y Contemporánea, para terminar el día 5, domingo, con una jornada de puertas abiertas en la que se podrán visitar los monumentos de la localidad con visitas guiadas. Para mayor información dirigirse a:

II Jornadas de Historia Local
Concejalía de Cultura. Ayuntamiento
Plaza de España, 1. Tfs: 955802025
41440 Lora del Río

PUBLICACION DE LA REVISTA *NARRIA* DEDICADA A ANDALUCÍA

Durante los dos últimos años, 1998 y 1999, la Revista *Narria, estudios de artes y costumbres populares* que edita el Museo de Artes y Tradiciones Populares de la Universidad Autónoma de Madrid bajo la dirección de Guadalupe González Hontoria, ha dedicado sus páginas a las provincias andaluzas de Huelva y Sevilla. Creada en la década de los años setenta, la revista ha ido recorriendo las diversas provincias españolas bajo un punto de vista etnográfico, poniendo al alcance de los estudiosos de estos temas las más diversas facetas de esta disciplina. Los números 81 al 84, dedicados a la provincia de Huelva, han sido coordinados por Pedro Cantero, dando cuenta de temas como sus vinos, sus fiestas, sus danzas o su arquitectura, de la mano de especialistas en la materia, pertenecientes a diferentes instituciones vinculadas con este tipo de saberes populares.

Los números 85 al 88 están dedicados a la provincia de Sevilla, coordinados por Juan Agudo Torrico. En él aparecen asimismo una serie de artículos de la vida y las costumbres de esta provincia, tratados por profesores y estudiosos de los temas correspondientes. No es ésta la primera vez que esta revista se interesa por nuestra comunidad autónoma, ya que los números 69 al 74 están dedicados a las provincias de Cádiz, Córdoba y Málaga, con el buen hacer que la caracteriza.

Desde estas páginas agradecemos el interés mostrado por nuestra comunidad autónoma con la publicación de esos números de la revista *Narria,* que pone al alcance de todos el conocimiento de nuestras costumbres y de nuestras artes populares.

LA RUTA TURÍSTICA DE JOSÉ MARÍA "EL TEMPRANILLO"

La «Fundación para el Desarrollo de los Pueblos de la Ruta del Tempranillo», institución constituida por las Diputaciones Provinciales de Córdoba, Málaga y Sevilla y los Ayuntamientos de Alameda, Badolatosa y Lucena, al que pertenece la pedanía de Jauja, está ejecutando el Plan de Desarrollo Turístico de la Ruta del Tempranillo, un proyecto de turismo en el medio rural que pretende poner en valor turístico los elementos patrimoniales de cultura y medio ambiente que posee la zona a la que afecta dicha ruta y que tiene como eje de conexión el recorrido vital del mítico y legendario bandolero andaluz José María "El Tempranillo".

La Fundación desarrolla, entre otras actividades culturales y deportivas, dos actuaciones culturales encaminadas a la promoción del estudio y difusión del fenómeno del bandolerismo en Andalucía. Las actuaciones culturales referidas son la organización de las *Jornadas sobre el Bandolerismo en Andalucía* que se celebran anualmente en Jauja-Lucena (Córdoba) en el mes de octubre. Son ya tres las ediciones realizadas y en este año 2000 se celebran la cuarta. Como complemento a esta actividad se lleva a cabo la edición de un libro que recoge los textos de las conferencias y comunicaciones que se presentan a las mencionadas jornadas sobre el bandolerismo en Andalucía. Está ya publicado el libro que recoge las comunicaciones y conferencias de las Segundas Jornadas, en el mes de junio saldrá a la calle el correspondiente a las Primeras Jornadas, y en el mes de octubre, coincidiendo con la celebración de las IV Jornadas sobre el Bandolerismo en Andalucía, se presentará el libro de las actas de las terceras jornadas. Para recibir información sobre todas estas actuaciones culturales pueden llamar al teléfono de la Fundación: 957519051.

PREMIO DE ANTROPOLOGÍA "MARQUÉS DE LOZOYA"

El Premio "Marqués de Lozoya"es el más importante galardón de los concedidos en España en el campo científico de la Antropología social y cultural y distingue aquellos trabajos de investigación inéditos sobre los pueblos de España. El Ministerio de Educación, Cultura y Deporte hace pública la XIXª edición del Premio de Investigación Cultural "Marqués de Lozoya"correspondiente al año 2000. En sus tres categorías esta dotado con 2.000.000 de pesetas (1ª), con 1.250.000 de pesetas (2ª) y con 750.000 pesetas (3ª) . El plazo de presentación de solicitudes expira a los cuatro meses de la convocatoria; las bases y demás circunstancias pueden consultarse en el BOE, número 103 de 29 de abril de 2000. Información: Museo Nacional de Antropología. Avda. Juan de Herrera, 2, 11ª planta. 28040. Madrid. Tf. 91 549 71 50 , Ex. 219 y 210.

II JORNADAS DE ANTROPOLOGÍA. UCAM

La Universidad Católica San Antonio de Murcia (UCAM) convoca estas IIª Jornadas sobre una triple temática: 1ª. *La ciudad en el tercer milenio,* coordinada por la profª. Julia Navas López (UCAM), y en la que intervendrán como ponentes el Dr. Manuel Luna Samperio (UCAM) y el Dr. Elías Zamora (Universidad de Sevilla); 2ª. *Salud, alimentación y cultura,* coordinada por el Dr. Joaquín Guerrero (UCAM) y dictarán ponencias el Dr. José Fernández Rufete (UCAM) y el Dr. Rafael Briones Gómez (Universidad de Granada); 3ª. *Sociedad, patrimonio y desarrollo,* coordinada por la Dra. Yolanda Bodoque Puerta (UCAM) y actuarán como ponentes el Dr. Antonio Aledo (UCAM) y el Dr. Ubaldo Martínez Veiga (UAM). Las sesiones tendrán lugar en el Campus de los Jerónimos los días 1 al 3 de junio del presente a las 16 horas. Simultáneamente se ha organizado la exposición: "Lugares de Murcia. Reflexiones sobre la ciudad" en el Museo de la Ciencia y el Agua de Murcia. Han colaborado en la organización la Caja de Ahorros del Mediterráneo y el Ayuntamiento de Murcia. Los interesados deben dirigirse al Departamento de Antropología Social y Cultural, correo-e: Teléfonos: 986 27 88 12 y 97.

PRESENTACIÓN DE DEMÓFILO EN LINARES

Durante los meses de marzo, abril y mayo se ha desarrollado en Linares un ciclo de charlas bajo el título "El Paisaje Minero Industrial de Linares. Memoria histórica, patrimonio cultural y recurso turístico". Como colofón a dicho ciclo, el 19 de mayo pasado se presentó el número 32 de la revista *Demófilo,* número monográfico dedicado a la Cultura Minera en Andalucía, una cultura que es el resultado de esa actividad extractiva que tanta trascendencia tuvo en el caso de esta población jiennense. El acto tuvo lugar en la Casa Municipal de la Cultura y contó con la presencia del Alcalde de la ciudad, Juan Fernández Gutiérrez, del Presidente del O.A.L. Escuela Taller "Industria y Paisaje" Vicente M. Martín Amaro, el Presidente de la Fundación Machado y Director de la Revista, Salvador Rodríguez Becerra y el Coordinador del número, Esteban Ruiz Ballesteros, además de los autores de los artículos referidos a Linares, Emilio Molero López-Barajas y Antonio Moreno Rivilla.

El profesor Rodríguez Becerra de la Universidad de Sevillas hizo una breve síntesis de los objetivos y el ya largo recorrido de la revista, destacando su sorpresa ante la profusión y singularidad de los testimonios del pasado productivo minero que había tenido ocasión de visitar. En tal sentido, enfatizó sobre la necesidad de abundar en el conocimiento de esa cultura minera andaluza que había tenido en el monográfico que se presentaba una primera aproximación global. En similares términos intervino a con-

Antigua estación de ferrocarril de Madrid de M.Z.A. en Linares, restaurada por la Escuela Taller

Pozo de San Vicente. Cabria. Linares

tinuación el profesor Ruiz Ballesteros de la Universidad Pablo de Olavide, que hizo un breve recorrido por las distintas minerías que se localizan a lo largo y ancho del territorio andaluz. Mostró su satisfacción por haber cubierto en la publicación que se presentaba prácticamente todas las zonas mineras de la región, e incidió en el interés de un distrito como el de Linares-La Carolina que tanto ha representado en el panorama minero español. Así mismo, puso de manifiesto la importancia que la actividad minera había tenido en Andalucía y la marginación a la que está sometida, estigmatizada como actividad depredadora y contaminante.

El acto se cerró con una proyección de diapositivas comentadas sobre centros mineros del Reino Unido y España a cargo del investigador Robert W. Vernon que destacó el importante patrimonio industrial y minero que posee la zona minera del plomo muy superior a la mayoría de los existentes en Europa. Con la clausura por parte de las autoridades se cerraba, por tanto, un ciclo de charlas, centrados básicamente en esta zona minera del norte de Andalucía, en las que se ha abordado aquella actividad productiva desde diferentes puntos de vistas y temáticas, lo que significa una manera amplia de mirar la minería, o lo que es lo mismo una consideración de la cultura minera.

El ciclo, organizado por la Escuela Taller "Industria y Paisaje" y el Colectivo Proyecto Arrayanes, ha representado un paso más en una ya larga trayectoria de actividades desarrolladas dentro y fuera de la propia localidad, en un intento de recuperación del patrimonio minero industrial existente en la zona. La importancia de los vestigios de los que aún se puede disfrutar, que trasciende de una interesada y/o apasionada valoración localista, hace de la zona, en el contexto andaluz, un territorio vital para conocer aspectos claves de la historia económica, social y cultural de nuestra comunidad.

Antonio MORENO MARTÍNEZ

ANTROPOLOGÍA Y PATRIMONIO: RECURSOS Y/O MEMORIA
Simposio Internacional. Los Vélez 28, 29 y 30 de abril de 2000

Aparte de aspectos siempre consabidos como son el que el Simposio se impulsó en una comarca que apenas sobrepasa los doce mil habitantes, aunque, eso sí, con un gran dinamismo y una gran inquietud social en cuestiones culturales; que está ciertamente lejos de los centros administrativos y gubernativos, lo que le da sin embargo el valor añadido de esa dificultad, que es a la vez un valor, de la necesaria y muchas veces olvidada descentralización de estos servicios públicos; que es una comarca sin demasiados recursos económicos, lo que por un lado entorpece la voluntad de hacer más cosas, y por otro, y esto resulta quizá más importante, impone que los referentes

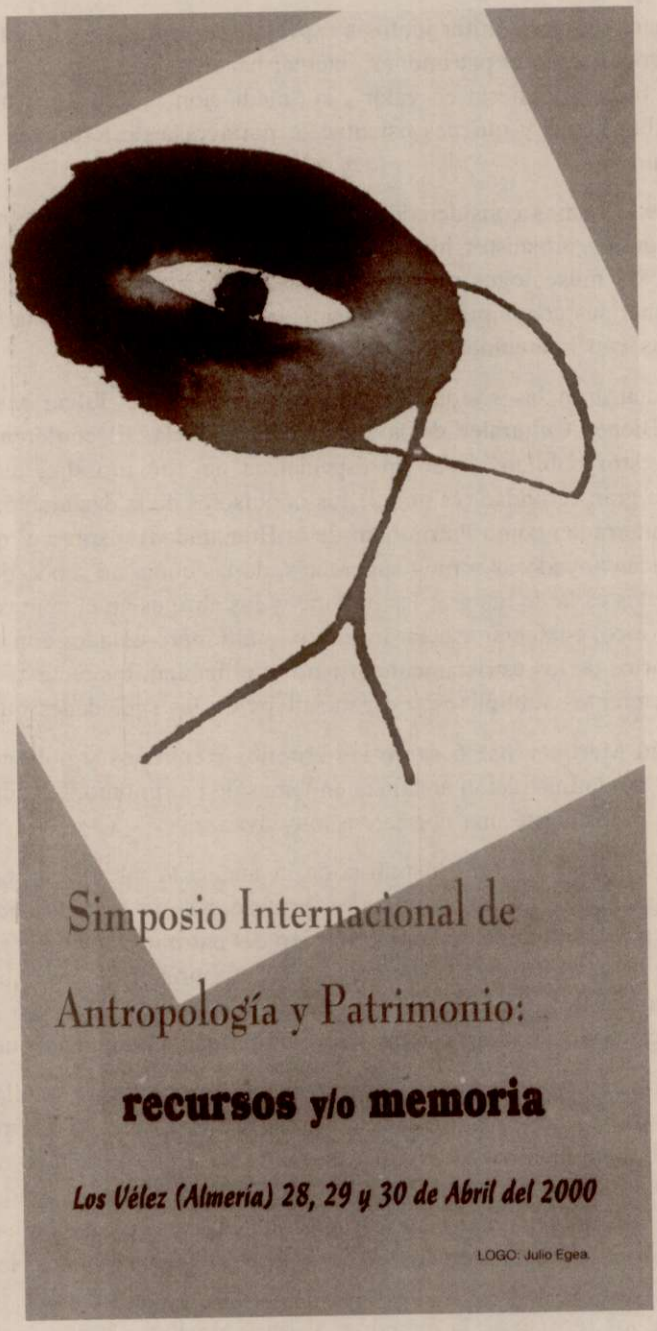
de –alguna– rentabilidad económica se sobrepongan y solapen con mucho ese otro tipo de actividades que queramos o no son más gratuitas, como más altruistas. Se podrían enumerar algunas otras características más, pero sonarían ya demasiado a carencias y por tanto a justificaciones. Lo cierto es que con este modelo de actuaciones se demuestra que no hay una viabilidad de las cosas que esté definitivamente prisionera de los grandes censos de población o de los grandes recursos económicos. El número de habitantes y la riqueza ya limitan suficientemente las posibilidades de operar, como para que además pongan freno a la imaginación, a la voluntad, a la reflexión.

En este marco, el Simposio se desarrolló sin altibajos y sin que el fantasma de la superespecialización que se barajaba como prejuicio enturbiara la buena marcha de las conferencias y actividades. Quiero decir: que el simposio era de antropología, en su relación con el patrimonio, pero sobre todo como disciplina que por su implicación social se declara y es competente en este asunto, y capaz de asumir la conjugación de criterios y aportaciones de diversas y distintas disciplinas sin aquellos traumas académicos y profesionales tan nefastos en otros tiempos; y nadie se rasgó las vestiduras ni tuvo la sensación de estar en un foro de raros y exóticos. Todo lo contrario, quizá los más sorprendidos fueron los propios antropólogos que vieron cómo la gente va asumiendo paulatinamente que tiene que haber algo entre la tutela oficial, los intereses particulares y los derechos de los ciudadanos que concilie y ordene criterios muchas veces disparejos, y luego porque no es la antropología tan ajena a la sociedad como a veces se ha pensado desde los departamentos universitarios.

El texto de presentación y convocatoria decía: Hay sin duda una suerte de legitimación en el uso rentable del patrimonio. Toda herencia se transmite para que sirva, si bien en esta idea late una aspiración también legítima de reciprocidad en el legado: recibimos para volver a dar. Pero todo no es valor en términos de mercado, aquí actúa también un lado de sustentación de la memoria, unas formas que tienen más significado para la experiencia histórica que para una coyuntura económica.

Lo difícil es consensuar una mirada, hablar de una misma realidad en términos parecidos. Para los más desfavorecidos puede parecer sarcástico hablar de bienes patrimoniales, para los opulentos, excesivo. La antropología tiene que extender una idea que resuelva desencuentros, tiene que descubrir entre los pliegues del tiempo unos elementos materiales o intangibles que nos hablen de nosotros mismos, de cómo vivir, y tiene que encontrar en medio de ese equipaje para la vida un fundamento que conjugue los espacios (los territorios) y los sentimientos.

Lejos de convertir en una moda esta preocupación por el patrimonio, debemos proponer los caminos razonables para un tránsito ágil entre sus partes fronterizas: la conservación y la rentabilidad, la restitución y el comercio, el sentimiento identitario y el espectáculo.



Simposio organizado por el Consorcio "Los Vélez" y subvencionado por Iniciativa Leader "Comarca de los Vélez, S.A."

Queremos poner a mirar juntos a especialistas con voces distintas, con perspectivas no unívocas sobre el patrimonio; intentar hacernos una idea de qué significa para unos y para otros la "puesta en valor", la "mediación" sobre estos bienes culturales; queremos saber cómo y quiénes ostentan la portavocía de todos los destinatarios de ese patrimonio.

Para ello hemos considerado oportuno la convocatoria de antropólogos, historiadores, geógrafos, urbanistas, historiadores del arte, gestores culturales, patrimonialistas, conservadores y museólogos y representantes de las instituciones del estado, que van a intentar poner sus conocimientos y conclusiones al servicio de esta idea a lo larg de unas jornadas con contenidos teóricos, prácticos y técnicos.

Comenzaron las sesiones con una conferencia de Julián Martínez, Director General de Bienes Culturales de la Junta de Andalucía. El conferenciante une a su calidad de gestor público el ser un especialista en arte rupestre, terreno en el que despliega una gran actividad (es uno de los impulsores de la declaración de las pinturas del arco mediterráneo como Patrimonio de la Humanidad) y sobre el que propone una serie de miradas novedosas y muy sugerentes, de las que a mi modo de ver una de las más interesantes es la de integrar las pinturas y los abrigos en el contexto de su paisaje natural e histórico, e intentar asociar los motivos allí representados con otros parámetros complementarios de los estrictamente artísticos: el hábitat, los recursos, la lucha por la vida y los referentes simbólicos y organizativos de las sociedades que los crearon.

Julián Martínez habló sobre los criterios científicos y políticos que guían la actuación de la administración andaluza en temas de patrimonio. Comunidad en la que, dicho sea de paso, existe una normativa muy avanzada.

La primera reflexión ilustrativa de la intención interdisciplinar del simposio estuvo a cargo de Mª. Carmen Cañizares, profesora de la Universidad de Castilla-La Mancha, que nos habló de la necesaria relación del patrimonio con el territorio, pero no en el sentido de que éste pueda convertirse en una prisión o que aquél esté definitivamente encadenado a los espacios geográfico históricos, no se trata de una relación de dependencia, sino de una posición compartida, una interrelación necesaria.

El primer capítulo práctico, enmarcado en unos apartados que llamamos *presentación de proyectos*, corrió a cargo de Antonio Carreño, director del proyecto para la creación del Parque Cultural de Nerpio, en Albacete. Con él hicimos un recorrido por los distintos aspectos que pueden llegar a confluir de manera integrada en propuestas como la que allí se gestiona: el arte rupestre, los espacios naturales protegidos, la memoria histórica contenida en los distintos campos patrimoniales, la cultura viva... Intentamos ponernos al tanto de ese siempre difícil equilibrio entre lo gratuito y lo rentable, entre los recursos y la memoria, al fin y al cabo.

En cuanto a estudios y tratamiento del patrimonio, nos encontramos en un momento en que todavía no valen modelos omnicomprensivos. En realidad nunca han sido demasiado pertinentes en ciencias sociales y de la cultura, pero con menos motivo en esta línea que podemos denominar reciente de preocupación por lo patrimonial. Y ello por varios motivos: fundamentalmente por la naturaleza misma de los fenómenos culturales y de gran calado social que llamamos patrimonio, y que como estamos viendo no se sujetan a casi ningún modelo de actuación preestablecido; y después porque no conviene a los modos explicativos de las disciplinas interesadas la falacia de comprenderlo todo, a pesar de esa aspiración tan humana de entender la totalidad.

Está claro que de manera más o menos consciente, o más o menos voluntaria la sociedad deposita en una avanzadilla de especialistas y gestores públicos las competencias en torno al patrimonio, esto es, a sus propuestas de activación, a su protección, divulgación y de manera especial a su rentabilidad (en todos los casos no exclusivamente económica, pero en la inmensa mayoría, sí). Lo que sucede después es que esa avanzadilla no cumple la previsión de dimensionar el hueco que se produce entre ellos y los destinatarios (o propietarios) de tal patrimonio, es decir, el común de los ciudadanos. Esta fue una queja que se puso en evidencia a lo largo del simposio: ¿parecía que en algunos momentos hablábamos lenguajes distintos, que teníamos intereses divergentes?

Esta última cuestión está relacionada con otro de los grandes debates en este campo de las ciencias sociales y su tratamiento del patrimonio, y que como es lógico también afloró a lo largo de las reuniones del simposio. Se trata de la sempiterna dicotomía teoría y práctica. Muchas voces se alzaron exigiendo que se hablara de "problemas reales", de "la realidad", velando para que no nos perdiéramos por vericuetos teóricos que no conducen a nada. Alguno de los asistentes afirmó que la teoría hacia la que solían derivar, con demasiada facilidad según él, las sesiones del simposio, sólo servía para abrir el apetito. Creo que a lo largo de las diferentes sesiones del simposio se puso bien de manifiesto que no hay buenos y malos en este campo; que los que defienden una actuación decidida y rápida que resuelva la reflexión teórica con su propia puesta en marcha, y aquellos que matizan la importancia de un escenario teórico precedente, no están alejados sino en una cuestión de mecanismo. No hay verdaderamente un enfrentamiento entre ambas posturas, y sólo se diferencian en un matiz de apreciación que consiste en una relativa prioridad a tenor de las características de la actuación que se propone cada vez y en cada marco.

Las sesiones del sábado, día 29 de abril, se iniciaron con lo que habíamos denominado *jornada técnica*. En ella participaron: Claudio Torres, director del campo arqueológico de Mértola (Portugal),y director a su vez del Parque Natural del Guadiana, en la misma ciudad, que nos informó de un ambicioso proyecto que se inició hace veinte años y que está dando sus frutos de manera óptima. Mértola ha pasado de un peligro

evidente de aniquilación de su rico patrimonio a convertirse en el modelo paradigmático de tratamiento patrimonial en Portugal. Se trata, según pudimos entender de su exposición, de hacer converger hacia una propuesta integrada todos los aspectos patrimoniales, que de otra manera andarían desconectados y por tanto incompletos.

En el habitual capítulo de *presentación de proyectos* de la jornada intervino Elías Zamora, profesor y director del Departamento de Antropología de la Universidad de Sevilla, que presentó un interesante proyecto llevado a cabo en Andalucía, en el que participan varios municipios de tres provincias distintas (Sevilla, Córdoba y Málaga). El proyecto propone un itinerario en torno a la figura de José María "el Tempranillo" (como todos conocemos, el célebre bandolero de finales del siglo pasado). A su atractivo natural, que conjuga lugares asociados a episodios de la vida del bandolero con otros más próximos al imaginario popular, se une en este caso el ser una propuesta transprovincial con lo que ello supone de ruptura de encorsetamientos del territorio administrativo en beneficio de las grandes áreas culturales, y la evidencia de que no sólo hablamos de patrimonio monumental y arquitectónico cuando lo hacemos de activación de otros patrimonios enteramente posibles.

En el mismo apartado, Antonio Miguel Nogués, antropólogo, Agente de Desarrollo Local en El Puerto de Santa María (Cádiz), y miembro de la Fundación Machado, presentó las líneas maestras de dos grandes proyectos impulsados por la Unión Europea, uno en la zona de interacción histórica que interesa parte de Portugal, España y Marruecos, y un segundo ubicado en el programa Ecos-Ouverture de Cooperación Transregional con los países del Centro y Este de Europa. Ambos proyectos se llevan a cabo en el marco de la Fundación Machado.

La tarde de este sábado estuvo dedicada a dos conferencias de Historia y de Antropología. Bernard Vincent, director de estudios históricos en la Escuela de Altos Estudios de Ciencia Social, de París, gran conocedor de la historia del Reino de Granada y de la expulsión de los moriscos españoles, disertó sobre los documentos históricos en su doble percepción, por una parte como patrimonio en sí mismos, y por otra, como base documental para el estudio de otros muchos aspectos patrimoniales. A José Luis García, catedrático de Antropología social de la Universidad Complutense de Madrid, le correspondió trazar un estado de la cuestión del tratamiento del patrimonio desde su disciplina. Él distinguió entre el patrimonio como cultura y el patrimonio cultural que son dos cosas distintas, complementarias en todo caso, pero distintas. Expuso así mismo la idea de no perdernos demasiado en diferenciación de matices académicos y competencias disciplinares, y propuso el concurso de la antropología para ligar lo que llamamos activación de estos bienes culturales que conocemos genéricamente como patrimonio con la sociedad a la que pertenecen.

Entre otras actividades que tuvieron lugar a lo largo del simposio, cabe destacar la celebración de dos mesas redondas. La primera estuvo dedicada a tres reflexiones

sobre mediación del patrimonio y participaron en ella Pedro Molina, catedrático de Antropología y vicerrector de la Universidad de Almería, que hizo las labores de moderador; Antonio Aledo, de las Universidades de Alicante y Católica de Murcia; Francisco Checa, de la Universidad de Almería; y Manuel Luna, de la Universidad Católica de Murcia. Los cuatro participantes intentaron, y lo consiguieron, una visión desde sus distintas especialidades de cómo se percibe desde la antropología la problemática en torno a la mediación del patrimonio, ya sea desde disciplinas científicas sociales o desde las instituciones de la administración. Volvió a surgir el debate centrado en varios aspectos que han estado siempre presentes a lo largo de las actividades; a saber: la disyunción entre lo que los ciudadanos perciben, quieren y entienden qué es y qué debe ser el patrimonio y lo que los especialistas buscan o creen entender como claves de esa percepción y sobre la voluntad de activarlo como tal; y por otro lado declarar como útil la tarea de la antropología de catalizar en propuestas claras las actuaciones que concilian los recursos, la rentabilidad económica, y la legítima sustentación de la memoria, la construcción de la historia.

La segunda mesa redonda estuvo moderada por Salvador Rodríguez Becerra, profesor de la Universidad de Sevilla y presidente de la Fundación Machado, y participaron en ella Juan Agudo, de la misma universidad; Alfonso Ruiz, director del Gabinete Pedagógico de Bellas Artes de Almería; y José Domingo Lentisco, archivero de la Diputación provincial y director de *Revista Velezana*. La idea propuesta en esta reflexión conjunta era la de plasmar, de las maneras oportunas, todos aquellos criterios antropológicos que habían estado siendo analizados a lo largo del simposio en los casos concretos de tratamiento que ofrecía la Comarca anfitriona del encuentro. Así se sometieron a debate aspectos de arquitectura y urbanismo de gran incidencia y preocupación social, y se barajaron aspectos legislativos y de normativa local con otros que tenían más que ver con lo que venimos defendiendo como explotación sostenible de recursos. Se puso, por otra parte, de evidencia el choque que las más de las veces se produce entre intereses particulares y la necesaria actuación sobre estos bienes culturales de cara a un interés común. La relación siempre delicada entre lo que uno quiere hacer y lo que uno puede hacer. Y se puso de relevancia que tienen que tenderse puentes que permitan el tránsito entre el interés particular y el general, y, todavía más importante, entre los intereses de la colectividad y su armonía con los criterios que la administración se impone para el desarrollo de sus políticas culturales y en temas de patrimonio. Los participantes de la mesa, todos ellos conocedores y especialistas en conjuntos patrimoniales de la Comarca, hicieron interesantes propuestas de actuación, cumpliendo así uno de los principales objetivos que perseguía esta reunión.

Por lo demás, el Simposio estuvo arropado por otra serie de actividades como proyecciones audiovisuales, en cuyo apartado cabe destacar los trabajos de Javier García Ros. Se instalaron simultáneamente dos exposiciones: *Cortijos, haciendas y lagares de Andalucía,* una rendición de cuentas sobre un gran proyecto de investiga-

ción interdepartamental auspiciado por la Consejería de Obras Públicas; y una muestra de pintura y escultura de Julio Egea. Hubo dos visitas guiadas con el propósito de ver sobre el terreno cómo se gestan y desarrollan los proyectos sobre actuación patrimonial. Una de ellas, a la Ribera de los Molinos, sobre una idea largamente acariciada en la Comarca de tratamiento de uno de esos lugares donde por distintas razones se produce una suerte de síntesis de rasgos históricos, culturales, económicos, etc., que resumen una explicación satisfactoria de lo que una colectividad tiene y proyecta como propio.

Finalmente, he de dejar constancia de las entidades y personas que han hecho posible con su colaboración la realización de este simposio: Iniciativas Leader "Los Vélez" que ha patrocinado a través del Fondo Social Europeo todas las actividades. El Consorcio de Municipios de la Comarca. Las Universidades Católica de Murcia y de Almería, la Dirección General de Bienes Culturales de la Junta de Andalucía y la Delegación de la Consejería de Cultura en Almería. Debo agradecer de manera especial la participación de la Fundación Machado y la de su presidente, Salvador Rodríguez Becerra, que han mantenido la exigencia científica que requería el encuentro; y, también muy significativamente, al Instituto Velezano de Turismo, representado en sus agentes Mª. Dolores Chacón, Consuelo Ponce y Javier Gª. Ros. A todos ellos, a los participantes y asistentes, gracias en nombre de los que nos hemos beneficiado de sus conocimientos y propuestas.

Modesto GARCÍA JIMÉNEZ
Universidad Católica de Murcia. Coordinador del Simposio

QALAT CHÁBIR. ASOCIACIÓN CULTURAL PARA EL ESTUDIO DE LAS HUMANIDADES

Qalat Chábir. Asociación Cultural para el Estudio de las Humanidades, es una asociación cultural, sin fines lucrativos, constituida en Alcalá de Guadaíra (Sevilla) en marzo de 1995. Se halla inscrita en la Sección Primera del Registro de Asociaciones de la Junta de Andalucía con el número 5.105. En cuanto a sus objetivos y ámbito de actuación, el artículo segundo de sus Estatutos recoge lo siguiente:

"La Asociación tiene por objetivos el estudio, la investigación y divulgación científica de las Humanidades. Las líneas preferenciales de su actuación son dos:

1.ª La Cultura de Alcalá de Guadaíra, su pasado y presente, enmarcándose ésta en un ámbito geográfico regional y nacional.

2.ª La Historia de la Enfermería andaluza y española, y su desarrollo dentro del contexto internacional".

La Asociación edita dos revistas: *Qalat Chábir. Revista de Humanidades*, con seis números publicados, y cuya finalidad central es la divulgación de la historia, cultura y patrimonio alcalareños, e *Híades. Revista de Historia de la Enfermería*, con el número siete en prensa en la actualidad, y que tiene como objetivo la investigación histórica de la Enfermería española (evolución de la profesión, prestación de cuidados formales e informales, aspectos legislativos y normativos, técnicas enfermeras empleadas a lo largo del tiempo, formación de los enfermeros, reglamentación hospitalaria en torno a éstos, etc.).

Qalat Chábir. Revista de Humanidades, inicia su andadura en julio de 1993. Su objetivo principal es el de publicar trabajos que contribuyan al conocimiento de la historia y cultura alcalareñas, y dar a conocer aspectos de su pasado y presente (su patrimonio histórico, bibliográfico y documental; sus tradiciones, muchas de ellas ya perdidas; su industria –panadera y aceitunera, fundamentalmente–, y, en general, cuantos temas afecten a la localidad).

En relación a su estructura y contenido, desde sus principios *Qalat chábir. Revista de Humanidades* ha mantenido una serie de secciones fijas e incorporadas otras que tienen carácter no periódicas. Entre las primeras, se encuentran las tituladas *Alcalá. Su Historia. Sus Documentos*; *Informe*; *Miscelánea de Estudios Alcalareños*, y *Tribuna Abierta*, teniendo todas ellas como motivo central a Alcalá. Entre las segundas, se hallan las tituladas *Litteraria*; *Reseñas Bibliográficas*, y *Cuadernos de la Historia de la Enfermería*, constituyéndose esta última en el embrión de la futura *Híades. Revista de Historia de la Enfermería*, que vería su primer número como publicación independiente en agosto de 1994.

El número 6 de *Qalat Chábir. Revista de Humanidades*, recientemente salido de imprenta, incorpora distintos trabajos que abordan temas puntuales del pasado de la localidad. Así, por ejemplo, los titulados "Documentos para la Historia de Alcalá de Guadaíra en la Edad Media" y "Cuatro contratos para el trabajo del campo en Alcalá de Guadaíra a fines del siglo XV y comienzos del XVI". La sección denominada *Informe* incluye en esta ocasión un trabajo sobre el patrimonio histórico alcalareño y en concreto sobre sus ermitas. El bloque temático titulado *Miscelánea de Estudio Alcalareños* incluye cinco artículos que tratan temas como la devolución de Alcalá de Guadaíra a Sevilla por el Marqués de Cádiz a fines de la Edad Media; la imagen de Alcalá en los textos de viajeros durante los siglos XVIII y XIX; la fundación de la Hermandad de la Soledad y Santo Entierro alcalareña (siglo XVIII); el establecimiento de la Guardia Civil mediada la pasada centuria, y la posible desaparición del castillo alcalareño en 1859, al ser requerido como lugar donde llevar a cabo prácticas de tiro por el Ejército.

Hiades. Revista de Historia de la Enfermería, se plantea como objetivos básicos los siguientes:

1. Creación de un espacio permanente de reflexión en torno a la Historia de la Enfermería.
2. Coordinación de esfuerzos para el desarrollo de la disciplina.
3. Difusión de líneas de investigación y resultados de las investigaciones.

Ambas revistas tienen una periodicidad anual y se editan a partir de este año en doble formato de papel y CD-ROM, por las grandes ventajas que ello supone para lectores e investigadores. Además de lo expuesto, la Asociación desarrolla diversas actividades en la localidad, colaborando en la organización de eventos como exposiciones fotográficas, colaboración con los medios de comunicación locales para la divulgación de temas históricos y culturales, etc.). En el número 6 de *Qalat Chábir*, pp. 191-196, puede encontrarse una más amplia información sobre las actividades desarrolladas por la Asociación en los dos últimos años.

El domicilio social se encuentra en la calle Bailén, n.º 88, 41500 - Alcalá de Guadaíra (Sevilla), teléfono 955681490. A donde pueden enviarse tanto los trabajos para publicación en las revistas como cuantas sugerencias se estimen oportunas. La dirección del correo electrónico es: hiades@arrakis.es

ACTO DE ENTREGA DE LOS XII PREMIOS DEMÓFILO A LAS ARTESANÍAS Y LABORES DE LA SEMANA SANTA DE SEVILLA

celebrado en el oratorio de San Felipe Neri de Sevilla el 1 de Abril de 2000

Premiados

A una larga trayectoria: Cerería del Salvador

A una obra de arte o artesanía permanente: Escuela Taller Santa bárbara por la restauración integral del palio de María Santísima de la concepción de la Hermandad del Silencio

A una labor efímera: *Diario Sevilla*, en reconocimiento a la labor informativa realizada por este periódico durante toda la Semana Santa.

Palabras del prof. Salvador Rodríguez Becerra, presidente de la Fundación Machado

Sr. Alcalde, gracias por presidir este acto de tanta significación para nosotros,

Señores patronos de la Fundación Machado,

Queridos amigos y simpatizantes de nuestra labor

Los premios Demófilo a las Artesanías y Labores tradicionales de la Semana Santa de Sevilla incluyen desde el principio tres modalidades con las que hemos querido abarcar a la totalidad de las expresiones y manifestaciones de nuestra semana mayor: en primer lugar a las actitudes y comportamientos continuados, es decir una larga trayectoria; en segundo lugar a las aportaciones artesanales y artísticas tanto en su faceta creativa como de restauración y en general conservación del patrimonio, y en tercer lugar, pero no por menor su importancia, a las manifestaciones fugaces y efímeras que sólo pueden valorar aquellos que son testigos ocasionales o premeditados y que constituyen parte esencial de nuestra fiesta universal de Andalucía, que es la Semana Santa, y muy especialmente de la ciudad de Sevilla. Vaya por delante mi felicitación a los galardonados en el pasado año.

Estos premios, creados y mantenidos por una institución laica como la Fundación Machado, quieren poner de relieve los valores culturales de esta fiesta que son a los que podemos y queremos tener acceso; porque a pesar de que comprendemos y aceptamos el fundamento religioso de estas manifestaciones, éstas sólo se expresan y manifiestan a través de las cultura en la que se enraíza, les da forma y contribuye a darle sentido.

No es este el lugar para hacer una disquisición entre religión y cultura, que hemos realizado en otros foros; sólo querría resaltar aquí y en este momento el derecho y la obligación que tenemos desde la Universidad y desde instituciones que como la Fundación Machado tienen como objetivo el estudio y la difusión de la cultura andaluza, de ocuparnos de las expresiones de nuestra propia cultura. Esto en manera alguna puede ser objetivo exclusivo de los eclesiásticos. Parafraseando una conocida frase de un también afamado político, aplicada a otro aspecto de la sociedad, diríamos que la "religión es una cosa demasiado seria para dejarla exclusivamente en manos de los eclesiásticos".

Una de las formas de promocionar y dar a conocer las peculiares las expresiones de nuestra cultura, creemos, es la de distinguir aquellas personas e instituciones que trabajan por las Semana Santa de Sevilla. Para ello hace doce años instituimos estos premios que creo han alcanzado un alto grado de ecuanimidad, avalada por la labor del jurado; ellos conocen cuanto sucede cada año durante toda la Semana Santa de Sevilla, nada escapa a su sensibilidad. Ellos son capaces de detectar y valorar hasta los más pequeños detalles de esta maravilla creada por los sevillanos que es la Semana Santa. En la reunión decisiva cada uno de los miembros del jurado hace sus propuestas que defiende con los datos y argumentos de que dispone; luego en sucesivas votaciones van dejando fuera aquellos que alcanzan menos apoyos hasta alcanzar el consenso o

los votos de la mayoría de los miembros. Este jurado, a quien desde aquí quiero agradecer su permanente y desinteresada colaboración, es posible que haya cometido algún olvido perdonable, pero les puedo garantizar que cada miembro defiende sus posiciones y propuestas hasta que se alcanza finalmente el consenso que establece los galardones cada año.

Una espina tenemos clavada en la conciencia de andaluces de los miembros del patronato de la Fundación Machado, el no haber podido articular todavía de manera efectiva la concesión de otros tanto premios Demófilo a personas e instituciones de las ciudades y pueblos de Andalucía, pero no renunciamos a ello y seguimos empeñados en lograrlo.

En estos actos de entrega de los premios Demófilo acostumbramos a invitar a un destacado conocer de la Semana Santa sevillana para que haga unas reflexiones sobre esta fiesta de la primavera sevillana desde su propio punto de vista. Este año contamos con la inestimable presencia de Isidoro Moreno, catedrático de Antropología social de la Universidad de Sevilla, que conoce como nadie los entresijos sociales y culturales de la Semana Santa de esta ciudad, y buena prueba de ello son sus varias obras publicadas que corren de mano en mano tanto entre estudiosos como de los muchos actores y espectadores de la fiesta.

El profesor Isidoro Moreno, en otro tiempo activo miembro de una de las cofradías de la ciudad, como cualquier sevillano que se precie, y a la que ha prestado un inestimable servicio publicando una de las más penetrantes y esclarecedoras historias de cofradías: *Historia de la Antigua Hermandad de los negritos* (1997), es el mantenedor del acto, como nos gusta llamar a quien desempeña esta función; es asimismo autor de un pequeño libro sobre los distintos modelos de hermandades y cofradías andaluzas que se ha utilizado en no pocos estudios de cofradías y que, a pesar de que el paso del tiempo afecta a toda obra humana, tiene el mérito de haber impulsado otros tantos trabajos de investigación que confirman en unos casos sus planteamientos y en otros han sido precisados y enriquecidos, pero que en todo caso nadie puede arrebatar a esta obra el mérito de haber sentado las bases de análisis de este fenómeno tan aparentemente igual pero a la vez profundamente diverso como es el de las hermandades y cofradías de Andalucía.

Pero quizás, la obra del profesor Isidoro Moreno que más ha calado entre los sevillanos ha sido una pequeña obra que editara el Ayuntamiento de Sevilla, creo que en 1972, titulada: *La Semana Santa de Sevilla: Conformación, mixtificación y significaciones,* en la que el autor puso al descubierto hechos e interpretaciones que se habían distorsionado por los intereses de ciertos sectores sociales y que el riguroso análisis del profesor universitario ha desmontado. Estas interpretaciones han sido valoradas por mucha gente de la más diversa adscripción y condición.

Por todo ello, y muy especialmente por su aportación en el desentrañamiento de las claves de la cultura andaluza, y de relación de amistad que mantenemos con él

sedimentada en muchos años de convivencia en la Universidad de Sevilla, me es muy grato presentarles a Isidoro Moreno, que en estos y otros temas consigue atraer la máxima atención de los oyentes y siempre ofrece claves de reflexión.

No quiero, sin embargo, finalizar sin expresar la gratitud de la Fundación Machado a la Consejería de Cultura, al Ayuntamiento de Sevilla en la persona de su alcalde que nos preside, a la coral de la Caja de Ahorros de Córdoba (Cajasur) que complementa armoniosamente el acto y a la empresa Marsay. Y de nuevo reiterar mi felicitación a los galardonados en estos XII premios Demófilo que otorga la Fundación Machado a las "Artesanías y labores tradicionales de la Semana Santa". Muchas Gracias

Discurso del profesor Isidoro Moreno, catedrático de Antropología Social de la Universidad de Sevilla

Excmo. Sr. Alcalde,

Miembros de la Fundación Machado,

Amigas y amigos:

La Semana Santa sevillana como patrimonio cultural

Cuando, hace unas semanas, Manolo Cepero, presidente del Jurado de los Premios Demófilo que otorga anualmente la Fundación Machado, en colaboración con la Consejería de Cultura, me pidió mi intervención en este acto, acepté al momento su ofrecimiento porque considero que iniciativas como la de los Premios que aquí, hoy, ya en su doce edición, van a entregarse colaboran de forma muy positiva a la valorización y divulgación de aspectos, colectivos y personas que son fundamentales para el mantenimiento y reproducción de ese Patrimonio Cultural, tanto material como intangible, tradicional como moderno, que es nuestra Semana Santa: un acontecimiento que no es indiferente para nadie en Sevilla ni, en general, en Andalucía toda. Una celebración que, más allá de los calificativos con los que cada quién la adorne o la rechace, es imposible esquivar, tal es la fuerza de su presencia.

En mi primer libro sobre *Las Hermandades Andaluzas*, que publicó la Universidad de Sevilla en el año 74 –y hago notar la fecha, no sólo porque distamos ya nada menos que 26 años de ella, sino porque el contexto político y social de entonces en nada tiene que ver con el de ahora–, defendí la tesis de que las hermandades y cofradías, así como la Semana Santa, lejos de constituir meras supervivencias de otros tiempos, carentes de significación, continuaban poseyendo en Andalucía una serie de funciones y significaciones vivas, más allá de sus elementos explícitos, que era necesario entender y analizar si queríamos adentrarnos en el conocimiento de la sociedad y la cultura andaluzas. Planteaba, casi en solitario, y en contra de los presagios y previsiones tanto de quienes eran política e ideológicamente más conservadores como de quienes eran, o se consi-

deraban, más progresistas, que el fin próximo, que todos veíamos y muchos deseábamos, de la dictadura y del nacional-catolicismo, no sólo no iba a significar la crisis definitiva de la Semana Santa y de las cofradías, sino que representaría un punto de inflexión hacia un nuevo resurgimiento. Sin falsas modestias, me parece evidente que aquella afirmación, por la que recibí críticas y sonrisas prepotentes, cuando no descalificaciones desde distintos y hasta enfrentados ámbitos, se cumplió sobradamente no muchos años después.

A este resurgimiento, que ni siquiera estaba contemplado en las estrategias de las jerarquías eclesiásticas –indiferentes, entonces, cuando no contrarias, al fenómeno de las cofradías y a casi todo lo que luego ellas mismas comenzaron a denominar "religiosidad popular"–, correspondieron nuevos intentos de capitalización ideológica y política, y reincidencias en el falseamientos de no pocas realidades históricas, que traté de desvelar en otro pequeño libro, que titulé *La Semana Santa de Sevilla. Conformación, Mixtificación y Significaciones*, publicado en 1982 por el área de Cultura del primer ayuntamiento democrático de nuestra ciudad, cuyos planteamientos principales considero siguen vigentes, como lo demuestra el que apareciera el pasado año su cuarta edición, ampliada.

Hoy, aunque continúan existiendo sectores y personas que se empeñan en fijar en un solo dibujo el caleidoscopio múltiple que es nuestra Semana Santa, insistiendo en que únicamente hay en ella una sola autenticidad, una sola significación, siendo las demás subalternas o meras adherencias necesarias de purificar, se ha ampliado de manera apreciable el antes muy minoritario grupo de quienes consideramos que nuestra Fiesta Mayor es, por encima de cualquier otra cosa, un Patrimonio Cultural central de Andalucía; uno de los más significativos referentes de identificación de la mayor parte de los andaluces. Es esto lo que explica que, más allá de la gran variedad y riqueza de los contenidos etnográficos que constituyen sus elementos expresivos –una diversidad que convendría salvaguardar, en la mayor medida posible, de la tendencia a la uniformización que resulta de la copia de los modelos más divulgados por los medios de comunicación de masas–; más allá, digo, de esta rica diversidad, unas mismas significaciones, unas equivalentes funciones y unas muy parecidas motivaciones y emociones alientan en la Semana Santa de Sevilla, de Málaga, de Loja, de Baena, de Puente Genil, de Jerez, de Ayamonte o de Huércal-Overa, por poner tan sólo unos cuantos ejemplos. Y es lo que explica, también, que en Madrid, en Barcelona, en L´Hospitalet de Llobregat y en otros muchos lugares donde viven hoy miles de andaluces que no están dispuestos a dejar de serlo aunque estén integrados en otras sociedades, la fuerza de la memoria y el poder de la identidad hayan generado Semanas Santas andaluzas con pasos, costaleros, nazarenos, armaos y saetas, en todo ajenas a las culturas de dichas sociedades. Semanas Santas que, a veces, suponen una invasión simbólica del centro de las ciudades por la Andalucía emigrante y, otras, están organizadas por cofradías totalmente laicas, ante la negativa de los clérigos a tener algo que ver con prácticas de religiosidad que ellos consideran heterodoxas e inconvenientes. Y que, desde luego, son muy difíciles de entender si no es desde las claves de la identidad cultural andaluza.

Precisamente por constituir hoy la Semana Santa un Patrimonio Cultural fundamental de Andalucía, no puede ser monopolizada por ninguna institución y ningún sector de manera excluyente. No puede aceptarse que sea propiedad de ninguno de ellos. Si partimos de esto, con todo lo que implica, cobra nuevas perspectivas el actual debate desencadenado por la comunicación dirigida desde el Arzobispado a las cofradías sevillanas en que se considera a estas como "asociaciones públicas de la Iglesia". Estimo que, en ningún caso, el Arzobispado debería poder tener libre disposición sobre el Patrimonio en imágenes, en obras de arte, en enseres, en edificios... que pertenecen a las cofradías, que reflejan la propia historia de éstas y del sector del pueblo que se ha asociado en ellas a lo largo del tiempo. Sinceramente, creo que no está ello en el pensamiento del actual arzobispo, pero la importancia del tema no se reduce, ya que, si en contra de lo que parece ser la posición de las hermandades, y seguro ya de algunas de ellas, esa categoría jurídica se termina imponiendo, la expropiación podría ser posible en el futuro. Pero, desde mi perspectiva, tampoco las cofradías mismas deberían poder disponer a su antojo de su Patrimonio, como han venido haciendo, a veces con gran perjuicio del mismo, al poner, por ejemplo, Imágenes importantes en manos poco expertas para su restauración o incluso remodelación, o sustituyendo sin motivos suficientemente sólidos algunas de ellas, o vendiendo valiosas obras de bordado u orfebrería con el único objeto de realizar estrenos efectistas, o cambiando "estilos" y características que constituían elementos singulares de identificación para intentar parecerse, de forma empobrecedora y mediocre, a un modelo cada vez más estandarizado de cofradía.

También en este ámbito, los efectos de la sociedad de consumo, de la homologación cultural compulsiva y de la mcdonalización del mundo se dejan sentir, porque, cada año crecientemente, la forma de ponerle el tocado a las Vírgenes, de colocar las flores en los pasos, de plantear las candelerías, de andar los palios, de comportarse los nazarenos o de cantar las saetas, se está pareciendo más entre unas hermandades y otras. Crecientemente, también, una supuesta "seriedad", carente de autenticidad y en gran medida impuesta por algunas minorías influyentes, parece adueñarse de la Semana Santa de Sevilla y, por imitación de esta, de muchas Semanas Santas andaluzas, con el abandono o debilitamiento consiguiente de rituales, costumbres y formas que constituyen una valiosísima riqueza patrimonial. Una especie de "folklore negro" está siendo asumido por algunas cofradías de capa, a veces de capirote verde, en su empeño por demostrar esa supuesta "seriedad" a la que aludo, o al menos por escapar de las críticas sobre su supuesta falta. Así, se están quitando velas rizadas a no pocos pasos de palio, se eliminan agrupaciones musicales por el supuesto delito de no responder a lo que algunos gurús entienden como "genuinamente sevillano" (?), hay menos variedad en las marchas, y una menor diferencia en el comportamiento de la gente en diferentes contextos. Siendo las procesiones de Semana Santa un "culto externo" de las asociaciones privadas que son las cofradías, son estas mismas las que, en su empeño por "liturgizar" sus estaciones de penitencia están dando pie a que puedan ser consideradas como un "culto público de la Iglesia", con el consiguiente respaldo a la actual posición del Arzobispado, que pretende convertirlas en meros instrumentos de la *pastoral* eclesiás-

tica, como si fuesen parte de la Acción Católica o de otros movimientos eclesiales creados, promovidos y controlados al cien por cien por la jerarquía. Pero, más allá de esta consecuencia colateral, el recorte de lo espontáneo a favor de lo normativizado –que llega a veces al ridículo de predeterminar qué composiciones musicales se tocan detrás de cada paso de algunas cofradías en cada lugar de su recorrido, o dónde cada paso ha de parar exactamente, y a qué hora, cronometrada en minutos y casi en segundos– es hoy un empobrecimiento del carácter espontáneo y auténtico, marcadamente plural, de nuestra Semana Santa.

He señalado que la Semana Santa no es propiedad de los obispos –el actual de Córdoba, por ejemplo, que pertenece al grupo integrista "Comunión y Liberación" la tiene cuestionada hasta un punto rayano en lo increíble–; y que, asimismo, las cofradías, aunque deba serles reconocida la propiedad sobre su Patrimonio, no deben creerse soberanas para poder disponer a su antojo de este. La distinción jurídica entre propiedad y posesión (esta última como derecho a la disposición libre) cobra aquí especial relevancia. Y ello, precisamente porque la Semana Santa se ha convertido ya en Andalucía en Patrimonio Cultural colectivo. ¿Aceptaría alguien que un arzobispo, o las propias hermandades que los tienen como Titulares, pudiesen disponer libremente del Señor del Gran Poder, de la Macarena, la Esperanza de Triana o el Cachorro? ¿Puede alguien, a título individual, colectivo o jerárquico, pretender tener el derecho a decidir libremente sobre estas y otras Imágenes, sagradas para unos, emblemáticas para otros, y, en todo caso, referentes de identificación de la propia ciudad de Sevilla? ¿Tendría, por ejemplo, la hermandad de la Macarena el derecho a eliminar la centuria de armaos, si alguna vez a su junta de gobierno le pareciera? En éste, como en cualquier otro aspecto de la vida, es en el contrapeso de poderes y en la socialización de las decisiones donde puede encontrarse el mejor equilibrio. Teniendo en cuenta, en este caso, que si hubiera que decidir quién es el propietario de este Patrimonio, que no sólo es de arte sino de oraciones, sueños e identidades, yo sólo podría decir que es el pueblo soberano. El pueblo andaluz, que ha hecho posible, a través de los siglos, que ese Patrimonio llegue a serlo. El pueblo, que con su presencia lo sigue manteniendo vivo y no almacenado en museos que podrían ser magníficos pero que no dejarían de ser lugares donde se admira lo que ya no tiene una función viva.

Es todo esto lo que hace, al menos en mi opinión, que las asociaciones de la sociedad civil, como por ejemplo, la Fundación que aquí hoy nos convoca, y las instituciones políticas representativas, en especial los Ayuntamientos y la Consejería de Cultura, tengan una evidente responsabilidad sobre la Semana Santa, a la que no pueden rehusar, ni voluntariamente ni bajo posibles presiones, por el hecho de que una de las principales dimensiones de la Fiesta y de las cofradías sea la religiosa, tanto por sus orígenes como por el contenido de los símbolos centrales de la celebración. Una responsabilidad que no puede limitarse a favorecer a las cofradías eliminando problemas urbanísticos en las calles por las que estas transiten; ni con la concesión al Consejo de Hermandades de la explotación de las sillas en la carrera oficial; ni gastando muchos millones (cuya cuantía nunca suele hacerse pública) en horas extraordinarias de cuantos

trabajan para garantizar el normal desarrollo de la Semana Santa. La responsabilidad, y las obligaciones que esta conlleva, abarcan muchos más ámbitos.

Quede claro que no estoy sugiriendo ningún tipo de injerencia en la organización y el gobierno de las cofradías. Ello sería totalmente rechazable, pero sí digo –parafraseando aquella afirmación de Winston Churchill de que "la guerra es demasiado importante como para dejarla sólo en manos de los militares"– que la Semana Santa sevillana, o de cualquier otro lugar de Andalucía, por ser hoy un Patrimonio Cultural colectivo de primera magnitud que a todos nos atañe, por ser uno de los contextos más evidentes en que se reproduce nuestra identidad individual y grupal como andaluces, constituye algo tan importante que no se puede dejar exclusivamente al arbitrio de los cofrades. Las instituciones representativas de la ciudadanía no pueden ser simples comparsas al servicio de no importa qué sugerencia, o capricho, de esta o aquella cofradía. Ni deben creer, como a veces parece, que éstas, y en especial el Consejo de Cofradías sean realmente fuerzas fácticas, porque no lo son, aunque algunos de quienes las integran puedan llegar a creerlo y a no pocos personajes ajenos al mundo de las cofradías pueda ello interesarle para desviar la atención de los verdaderos poderes fácticos actuales, que son las instituciones bancarias y de ahorro, aquellos que tejen los hilos de los intereses inmobiliarios especulativos, algunos colegios profesionales y determinados *lobys* de ciertos partidos políticos.

No es aceptable, por ejemplo, salvo aquellas excepciones que estén justificadas, que el callejero de la ciudad se esté convirtiendo en la nómina de las cofradías. Tampoco es aceptable que el Ayuntamiento guarde silencio cuando las medallas, o copias de las medallas, de la ciudad otorgadas –no entro ahora si adecuadamente o no– a varias Vírgenes de varias cofradías, han sido cambiadas de cinta, sustituyendo el color carmesí acordado como el de la ciudad de Sevilla, por el de los colores rojigualda, no si porque algunos hermanos mayores creen que con eso su Imagen se parecerá más a la Macarena o porque no tienen inconveniente alguno en instrumentalizar a su Titular políticamente. Valga como contrapuntos a esto, la decisión del concejal del primer ayuntamiento de la democracia, Jose Luis Ortiz Nuevo, que, a pesar de las presiones en contra, no dudó en incorporar el Himno de Andalucía al acto del Pregón oficial de la Semana Santa sevillana, y la labor del Instituto Andaluz de Patrimonio Histórico que, además de restaurar una serie de Imágenes claves para nuestra Semana Santa, realiza, de acuerdo con las respectivas hermandades, un seguimiento permanente de su estado de conservación.

El que hayamos de considerar a la Semana Santa de Sevilla, y andaluza en general, como un complejo y riquísimo Patrimonio Cultural de nuestro pueblo, no excluye, sino que subsume, la multiplicidad de dimensiones del fenómeno: la dimensión religiosa, la dimensión estética, la dimensión asociativa, la dimensión económica y la dimensión política. Pero señala como la más explicativa, hoy, de todas estas dimensiones la dimensión identitaria. Por ello, quienes no creen en la existencia de identidades colectivas, o quienes no aceptan la existencia de una identidad cultural andaluza, resultado de un proceso histórico singular, no tienen otra opción, sea cual sea su posición en el ámbito

de las creencias, que alejarse de un fenómeno que no pueden entender aunque, a veces, sí puedan intentar manipular. No tienen otra opción que reducirla a una sola de sus dimensiones y juzgarla respecto a esta, bien considerándola exclusivamente una manifestación religiosa –aceptable o inaceptable, según sea el modelo de ortodoxia de cada cuál–; bien como sólo un compendio estético; o una ocasión de negocio; o una especie de *revival* sólo posible por el supuesto carácter conservador, o irracional, de los andaluces; o una oportunidad para el protagonismo personal y político (como el año pasado, cuando, en vísperas de elecciones municipales, algún candidato a la alcaldía llegó a salir, en cierta cofradía de barrio, presidiendo el paso del Señor... para rápidamente volver a la iglesia y repetir la salida en la presidencia del paso de la Virgen, aprovechando así todas las fotos).

Sólo entendiendo, y respetando, nuestra Semana Santa como un "hecho social total", que diríamos los antropólogos; como un marcador de identidad andaluza y un Patrimonio Cultural fundamental de nuestro pueblo, podremos escapar de simplistas reduccionismos y de doctrinarismos estériles de diverso signo. Y podremos explicarnos el por qué del distanciamiento respecto a la celebración de no pocos creyentes católicos, clérigos y no clérigos, y de la participación en ella, en diversos grados, de personas no practicantes e incluso agnósticas. Sólo desde esta perspectiva identitaria podremos entender el papel actual de los jóvenes, que son mayoría bajo las túnicas de nazarenos, bajo las trabajaderas de los pasos y entre la multitud en la calle. Sólo entendiendo las resignificaciones de nuestra Semana Santa que han tenido lugar en las últimas décadas, sobre todo la acentuación de su papel como contexto de reafirmación y reproducción de nuestra identidad individual y colectiva, cobra sentido esa aparente locura que vamos a vivir de aquí en quince días, sumergiéndonos otra vez, por las esquinas y lugares de siempre, en el río de la memoria y acrecentando las aguas de éste con nuevas vivencias y emociones, a veces previstas y a veces no, que quedarán para el futuro formando parte de nuestra memoria íntima, cada año renovada.

Sólo debido a esta "utilidad" identitaria es posible hoy, en la llamada era de la globalización, que se mantenga una Fiesta como ésta, donde confluyen los opuestos y abrimos nuestra piel para interiorizar todas las sensaciones, espirituales y sensuales. Una celebración que es perfectamente inútil desde la perspectiva de quienes tienen como valor supremo el productivismo, sea este económico, político o religioso. Porque su utilidad es la del gozo y la renovación, en primavera, de nuestras raíces culturales e identitarias. Por ello, el gran peligro que tiene su futuro es ser absorbida por la lógica productivista y estrechamente utilitarista, que mide los resultados en números, de los dos absolutos sociales, de los dos *sacros*, que se reparten y disputan hoy la influencia sobre las conciencias y que se concretan en dos tipos de poder. Por una parte, el poder eclesiástico, que pretende el monopolio de la interpretación y de la definición sobre qué es verdadero y auténtico y qué es, supuestamente, falso y espúreo en nuestra Semana Santa. Y, por otra parte, el poder del mercado, que intenta convertir lo que es todavía una fiesta colectiva de los andaluces, en nuestro caso de los sevillanos, en un espectáculo con una finalidad directamente económica. No debemos olvidar, en este último ámbito, que

de los casi diez mil millones de pesetas que, según el recién publicado Informe Socioeconómico de Sevilla, se gastaron en la ciudad durante la Semana Santa de 1998, las dos terceras partes nos las gastamos los propios sevillanos. Y, en todo caso, considero que el objetivo nunca debe ser que las cofradías puedan no costarnos el dinero a quienes disfrutamos con la Semana Santa a cambio de que nosotros mismos nos convirtamos en turistas o convirtamos a Sevilla en un gigantesco parque temático para el ocio y divertimiento de los foráneos.

Constituyen un adecuado contraste a estos utilitarismos las trayectorias, trabajos y labores de las que son buena muestra quienes, a lo largo de sus doce ediciones, han sido distinguidos por los Premios que llevan el nombre con que fue conocido aquel gran e incomprendido sevillano, impulsor de los estudios sobre nuestra cultura popular, hijo del fundador de la Sociedad Antropológica de Sevilla y padre de los dos universales poetas: Don Antonio Machado Álvarez. Yo me atrevería a sugerir, en este sentido, a la Fundación, que, junto a los Premios sevillanos, creara también otros semejantes para distinguir las trayectorias, producciones y tareas desarrolladas en el ámbito de toda Andalucía y de los andaluces sin Andalucía de la emigración. Porque la propia Semana Santa de Sevilla no es comprensible si no es en el marco de la Semana Santa de Andalucía. Y también a la inversa, sin duda alguna.

En cualquier caso, como ya antes señalé, dispongámonos a sumerjirnos, una vez más, en el río caudaloso pero íntimo de nuestra memoria: en los días plenos de nuestra Semana Santa.

Intervinieron así mismo en el acto D. Manuel Jesús Florencio, director de *Diario de Sevilla,* en nombre de los galardonados, cerrando el acto D. Alfredo Sánchez Monteseirín, alcalde de la ciudad.

AUTORES

Roberto Carlos ABINZANO es doctor en Geografía e Historia por la Universidad de Sevilla. Licenciado en Ciencias Antropológicas en la Universidad de Buenos Aires. Profesor Titular de «Teorías antropológicas y sociológicas contemporáneas» y de «Historia de la teoría antropológica» en los niveles de postgrado y grado en la universidad Nacional de Misiones, Argentina. Investigador de máxima categoría –uno– de la UNaM. sobre problemas de integración regional en áreas de frontera y movimientos sociales y relaciones transfronterizas. Es miembro de la red de investigadores científicos (ric) del programa MOST de la UNESCO sobre integración y Mercosur. Ha publicado: *Mercosur, un modelo de integración, crítica y compendio documental* y numerosos artículos científicos y de divulgación.

Enrique BALTANÁS es doctor en Filología Hispánica por la Universidad de Sevilla, en la que actualmente imparte docencia en Literatura española como Profesor Asociado. Es catedrático de Instituto e investigador del Área de Literatural Oral de la Fundación Machado. Ha publicado ediciones críticas de la *Colección de cantes flamencos* (Signatura, 1999) y *Cantes flamencos y cantares* (col. Austral, 1998) de Antonio Machado y Álvarez. Su última publicación es el ensayo *Las columnas de Hércules. Realidad o invención de Andalucía* (Signatura, 1999), un análisis crítico de los legendarios tópicos, viejos y nuevos, que pesan sobre esta región.

Alberto DEL CAMPO TEJEDOR es licenciado en Antropología Social y Cultural, en Filología y en Derecho por la Universidad de Sevilla. Ha completado sus estudios académicos en Lucerna (Suiza), durante seis años, y en Boston (EE.UU.) un año. Sus investigaciones interdisciplinares se han centrado en el campo de la poesía oral, los nuevos movimientos sociales y las actividades agropecuarias sostenidas. Actualmente es presidente de *la Asociación para la Investigación Social y el Desarrollo Endógeno (A.I.S.D.E.)* y trabaja en un proyecto de investigación y transformación social en barrios, dirigido por la Universidad Pablo de Olavide (Sevilla). Es autor de los libros *Agricultores y Ganaderos Ecológicos en Andalucía. Despegue, consolidación y futuro de un sistema de producción y un modelo de desarrollo alternativo* (Sevilla, 2000) y *Seis años de agricultura y ganadería ecológica en Andalucía* (Sevilla, 2000), así como de varios artículos sobre temáticas antropológicas y filológicas.

José Antonio FERNÁNDEZ DE ROTA Y MONTER es catedrático de Antropología Social y director del Departamento de Humanidades de la Universidad de La Coruña. Académico Correspondiente de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. Entre sus obras figura una trilogía sobre ruralía gallega: *Antropología de un viejo paisaje gallego, Gallegos ante un espejo* y *Los protagonistas de la Economía Básica* donde presenta

respectivamente la cosmología popular, una óptica retrospectiva de antropología histórica y el cambio social y cultural de los cuarenta últimos años. Su trabajo de campo sobre antropología urbana ha dado lugar a diferentes artículos y será objeto de una próxima publicación monográfica *Betanzos frente a su historia: Sociedad y patrimonio.* Así mismo dirige proyectos de investigación sobre: prospectiva económico-cultural del desarrollo rural gallego; implicaciones sociales del patrimonio y una evaluación de dinámicas identitarias y valores en la zona industrial de Ferrol y su comarca. Es miembro del Instituto Internacional Transcultura (París) y del Instituto MERIB (Bruselas) y del Consello de Cultura Galega. Ha publicado más de 60 artículos en revistas científicas y colaboraciones en obras colectivas españolas y extranjeras.

Pedro GÓMEZ GARCÍA es catedrático en la Universidad de Granada, donde imparte materias de antropología. Ha realizado investigaciones teóricas y metodológicas en el ámbito de la antropología general. Ha hecho trabajo de campo en varias comarcas de Andalucía, estudiando manifestaciones de la llamada cultura popular, como son las fiestas, las religión y el curandismo. Entre sus publicaciones cabe destacar *La antropología estructural de Claude Lévi-Strauss* (Madrid, Tecnos, 1981), *Religión popular y mesianismo* (Granada, Universidad, 1991), y la coordinación de los libros colectivos *Fiestas y religión en la cultura popular andaluza* (Granada, Universidad, 1992), *El curanderismo entre nosotros* (Granada, Universidad, 1997). Aparte de numerosos artículos sobre teoría antropológica y sobre temas de cultura andaluza, ha colaborado en obras como *Antropología cultural de Andalucía* (Sevilla, Consejería de Cultura, 1984), *La religiosidad popular, vol. I: Antropología e historia* (Barcelona, Anthropos/Fundación Machado, 1989), *Diccionario temático de antropología* (Barcelona, Marcombo, 1993), *Etnología de las comunidades autónomas* (Madrid, CSIC, 1996), *Cultura e identidad cultural* (Barcelona, Bárdenas, 1997), *Religión y cultura* (Sevilla, Consejería de Cultura/Fundación Machado, 1999). Es director de la revista *Gazeta de Antropología,* que actualmente se publica por Internet.

José Antonio MARTÍN HERRERO es doctor y profesor de la Universidad de Salamanca desde 1990, donde ha impartido asignaturas antropológicas. Desde 1998 enseña en la Universidad de Extremadura. Ha publicado diversos libros y artículos y participado en calidad de ponente en congresos científicos; asimismo, ha dirigido y colaborado en varios proyectos de investigación. En la actualidad es Vicedecano de la Facultad de Formación del Profesorado de la Universidad de Extremadura (Cáceres).

Manuel Francisco MATARÍN GÜIL es maestro de Enseñanza Primaria y Licenciado en Humanidades por la Universidad de Almería. Ha realizado los cursos de doctorado en Historia Contemporánea y publicado diversos artículos sobre historia de la taha del Boloduy y sobre religiosidad popular, especialmente sobre la creencia en una vida después de la muerte: ánimas, Purgatorio, ermitas, etc. Juntamente con Julia Abad Gutiérrez publicó en 1995 *Etnografía y Folklore en un Medio Rural. Alboloduy (Almería).* Pertenece a

la Junta del departamento de Ciencias del Hombre y de la Sociedad del Instituto de Estudios Almerienses, coordinando diferentes cursos promovidos por dicho Instituto. En la actualidad dirige la revista *Al-Cozayar* y se encarga de la asesoría científica en la construcción del Museo de Antropología de la Vida Rural «Casa del Duque» de la comarca de La Alpujarra en la localidad almeriense de Alboloduy.

Antonio Miguel NOGUÉS PEDREGAL es doctor en Antropología Social por la Universidad de Sevilla y Master en Antropología Cultural por la Universidad de Northwestern (EE.UU.). Entre 1990 y 1994 fue profesor de Antropología Cultural de España del CIEE-UIMP. Durante 1995 estuvo como investigador asociado en la Amsterdamse School vorr Sociaal Wetenschappelijk Onderzoek de la Universidad de Amsterdam. Desde 1991 es coordinador de los Cursos de Verano de Antropología que organiza la Universidad de Córdoba y la Fundación Machado en Palma del Río. Actualmente es jefe de sección de Proyectos y Estudios en el Ayuntamiento de El Puerto de Santa María, lo que ha influido en una renovada preocupación por la relación entre antropología y desarrollo local, ejemplificada principalmente en sus investigaciones y proyectos europeos sobre procesos turísticos, patrimonio y desarrollo. Es miembro correspondiente de la Fundación Machado.

Manuel Urbano PÉREZ ORTEGA es licenciado en Derecho y director de los museos de Artes y Costumbres Populares e Internacional de Arte Naïf de la Diputación Provincial de Jaén. En el ámbito de la cultura popular, ha publicado en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares, Cuadernos Hispanoamericanos, Boletín del Instituto de Estudios Giennenses, Demófilo* y *El Toro de Caña,* revista de cultura tradicional de la provincia de Jaén de la que es Director. Entre sus libros de carácter etnográfico destacan: *Pueblo y Política en el Arte Flamenco* (Sevilla, 1982. Premio de la I Bienal); *Grandeza y servidumbre del cante giennense,* Jaén, 1982; *El cante jondo en Antonio Machado* (Córdoba, 1982); *Bodas de Hierro con la sangre* (Sevilla, 1990); *Taranta* (Jaén, 1991); *Viaje por la mesa del alto Guadalquivir* (Jaén, 1993); *Campanas y Cohetes, calendario jaenés de fiestas populares* (Jaén, 1996); *Coplas aceituneras* (Jaén, 1997); *Sal gorda* (Madrid, 1999). En breve aparecerá *Hay quien dice de Jaén. Diccionario geográfico popular.* Ha realizado, así mismo, ediciones anotadas o reediciones de libros clásicos, tales como *Colección de las mejores coplas que se han compuesto para cantar a la guitarra,* de Don Preciso (Córdoba, 1982); *La solera fina,* de Antonio Alcalá Venceslada (Jaén, 1982), o *Memorial de los santos que reciben indebido culto en la diócesis de Jaén,* de José Martínez de Mazas (en prensa). Algunos de sus estudios sobre arte naïf y pintura popular han sido traducidos al francés, italiano y portugués.

Oriol PRUNÉS es profesor de lengua y literatura españolas de I.E.S. Doctorando por la UNED con la tesis *Rancho de Animas: rito, sociedad y territorio en Canarias.* Ha publicado en la revista *El Museo Canario,* "Una versión del *De contemptu mundi* en décimas populares", nº L, 1995, págs. 373-383.

Félix TALEGO VÁZQUEZ es profesor de Antropología Social de la Universidad de Sevilla, autor de varios libros y artículos sobre la problemática agraria andaluza y sobre política local, entre los que destacan *Cultura jornalera, poder popular y liderazgo mesiánico. Antropología Política de Marinaleda,* Universidad de Sevilla y Fundación Blas Infante, 1996; *Entre el trabajo y los subsidios del Estado. Los jornaleros de Lebrija* (Sevilla, 1996). Premio Blas Infante de Investigación (compartido) en 1995, Áccesit al Premio de Investigaciones Agrarias del Ministerio de Cultura en 1995, Premio extraordinario de Doctorado por la Universidad de Sevilla.

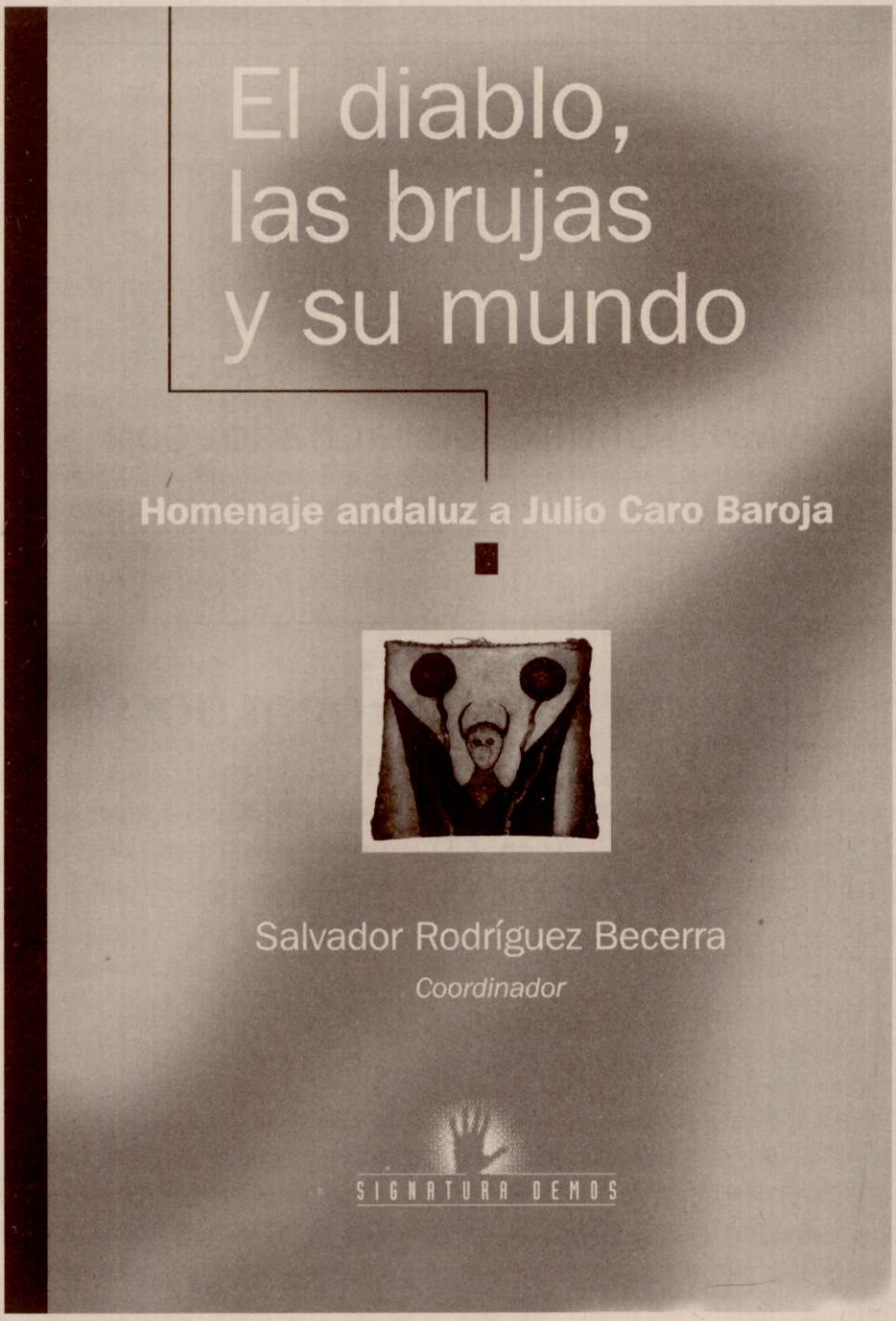
Ignasi TERRADAS SABORIT es catedrático de Antropología Social de la Universidad de Barcelona. Ha realizado investigaciones sobre las colonias industriales y el conservadurismo rural catalán: *La Qüestió de les Colònies Industrials* (1994); *El món històric de les masies* (1984); *El Cavaller de Vidrà* (2000), sobre la Revolución francesa y sus religiosidades: *Revolución y religiosidad (*1990), sobre la historia y la idea de antibiografía *Eliza Kendall* (1992), sobre los fundamentos éticos de las teorías sociológicas *Mal natural, mal social* (1988), sobre la comprensión de los rituales funerarios de los Toda de la India *Requiem Toda* (1995) y sobre etnocronobiología andamanesa «Les cigales et le rythme des jours». *Biologie et Evolution des Insectes.* 11/12, 1998-99: 19-54.

FUNDACIÓN MACHADO

Nuestra página web:
www.fundacionmachado.com

GAZETA DE ANTROPOLOGÍA
ahora en Internet:
http://www.ugr.es/local/pwlac
y en CD-Rom:
Colección completa (núms. 1 a 15)
Edición, enero 2000

Pedidos a:
Gazeta de Antropología
Apto. 754.
18080 Granada
Tlf. 958 245 62 16
Fax 958 24 89 81
Correo eletrónico: pwlac@platon.ugr.es



El diablo, las bruja y su mundo. Homenaje andaluz a Julio Caro Baroja, numero 1 de la Colección ***Signatura Demos. Una mirada abierta a la sociedad y la cultura,*** *dirigida por Salvador Rodríguez Becerra*

Convivencia entre culturas

El fenómeno migratorio en España

Francisco Checa, Juan Carlos Checa, Ángeles Arjona

Coordinadores

SIGNATURA DEMOS

Convivencia entre culturas. El fenómeno migratorio en España, número 2 de la Colección ***Signatura Demos. Una mirada abierta a la sociedad y la cultura,*** *dirigida por Salvador Rodríguez Becerra*

PUBLICACIONES DE LA FUNDACIÓN MACHADO

Autor	Título	Coedición con	Precio
Pedro M. Piñero y V. Atero	*Romancerillo de Arcos*	Diputación de Cádiz, 1986	Agotado
Pedro M. Piñero y V. Atero	*Romancero de la Tradición Moderna*	Fundación Machado, 1987	Agotado
	El Folk-lore Frexnense y Bético Extr.	Diputación de Badajoz, 1987	1.600
Benito Mas y Prat	*La Tierra de María Santísima*	Bienal de Arte Flamenco, 1988	2.600
G. Doré y Ch. Davillier	*Danzas Españolas*	Bienal de Arte Flamenco, 1988	Agotado
G. Doré y Ch. Davillier	*Danzas Españolas* (Láminas)	Bienal de Arte Flamenco, 1988	5.000
C. A. Santaló, Mª. J. Buxó y S. Rodríguez Becerra (Coords.)	*La Religiosidad Popular* (3 volúmenes)	Anthropos, 1989	Agotado
Juan Manuel Suárez Japón	*La Casa Salinera de la Bahía de Cádiz*	Consejería de Obras Públicas y Diputación de Cádiz, 1989	Agotado
Pedro M. Piñero, V. Atero E. Baltanás y Mª J. Ruiz (Eds.)	*El Romancero: Tradición y Pervivencia a fines del siglo XX*	Universidad de Cádiz, 1989	Agotado
José de la Tomasa	*Alma de Barco*	Procuansa, 1990	Agotado
Hugo Schuchardt	*Los cantes flamencos*	Fundación Machado, 1990	2.200
Alfonso Jiménez Romero	*La flor de la florentena. Cuentos tradicionales*	C. de Educación y Ciencia, 1990	Agotado
J. Cobos y F. Luque	*Exvotos de Córdoba*	Diputación de Córdoba, 1990	2.000
Antonio Zoido Naranjo	*Al Señor de la calle*	Portada Editorial, 1992	Agotado
E. Rodríguez Baltanás	*Alcalá, copla y compás/coplas de son nazareno*	Fundación Machado, 1992	500
J. Cenico, S. Femández y otros	*De la tierra al aire (antología de coplas flamencas)*	Gallo de Vídrio, Alfar, 1992	1.800
VV. AA.	*Paco Tito: memoria de lo cotidiano* (Catálogo)	Consejería de Economía y Hda., 1992	1.500
P. Romero de Solís e I. González Tormo	*Antropología de la Alimentación. Ensayo sobre la dieta mediterránea*	Consejería de Cultura, 1993	1.000
T. Catarella	*El Romancero Gitano-Andaluz de Juan José Niño*	Fundación Machado, 1993	900
Francisco Checa	*Labradores, pastores y mineros en el Marquesado del Zenete*	Universidad de Granada, 1995	1.800
Joaquín Díaz	*El Traje en Andalucía. Estampas del siglo XIX*	Fundación Machado, 1996	2.500
Enrique Baltanás y Antonio J. Pérez Castellano	*Literatura Oral en Andalucía (Panorama teórico y Taller didáctico)*	Editorial Guadalmena, 1996	1.500
Gerard Steingress	*Cartas a Schuchardt*	Diputación de Badajoz, 1996	1.200
Isabel González Turmo y Pedro Romero de Solís	*Antropología de la Alimentación. Nuevos ensayos sobre la dieta mediterránea*	Universidad de Sevilla, 1996	2.000
Virtudes Atero Burgos	*Romancero de la provincia de Cádiz*	Universidad de Cádiz y Diputación de Cádiz, 1996	4.000
A. Cáceres y A. Zoido (Eds.)	*Actas XXIV Congreso de Arte Flamenco*	Fundación Machado, 1997	2.000
Pedro M. Piñero (Ed.)	*Lírica popular / Lírica tradicional*	Universidad de Sevilla	1.700
M. Van Epp Salazar	*Si yo te dijera...*	Diputación de Huelva, 1998	1.700
Gerhard Steingress y Enrique Baltanás (Eds.)	*Flamenco y Nacionalismo*	Universidad de Sevilla y Fundación el Monte, 1998	3.000
Á. Álvarez Caballero (Ed.)	*La Generación del '98 y Manuel Machado ante el Flamenco*	XXXVIII Festival Nacional del Cante de las Minas. La Unión, 1988	Agotado
Luis Montoto	*Costumbres Populares Andaluzas*	Edit. Renacimiento, 1988	1.250
P. M. Piñero, E. Baltanás A.J. Pérez Castellano (Eds.)	*Romances y Canciones en Tradición Andaluza*	Fundación Machado, 1999	3.000
Alejandro Guichot y Sierra	*Noticia histórica del folklore*	Consej. de Educación y Unicaja, 1999	2.500
José L. Agúndez García	*Cuentos Populares Sevillanos* (2 volúmenes)	Diputación de Sevilla, 1999	5.000
S. Rodríguez Becerra (Coord.)	*Religión y Cultura* (2 volúmenes)	Consejería de Cultura, 2000	6.000

PUBLICACIONES DE LA FUNDACIÓN MACHADO

DEMÓFILO. Revista de cultura tradicional de Andalucía

Números monográficos

13 Enfermedad y muerte en la cultura andaluza

14 La cultura tradicional de Jaén, *Manuel Amezcua (Coord.)*

15 Estudios de Antropología y Folclore en Almería, *Francisco Checa (Coord.)*

16 Santuarios andaluces*, *S. Rodríguez Becerra y E. Gómez Martínez (Coords.)*

17 Santuarios andaluces**, *S. Rodríguez Becerra y E. Gómez Martínez (Coords.)*

18 Teatro popular en Andalucía, *Rafael Portillo (Coord.)*

19 Huelva*. Palabra, rituales y fiestas, *Pedro A. Cantero (Coord.)*

20 Huelva**. Economía, espacio y símbolos, *Pedro A. Cantero (Coord.)*

21 Relaciones culturales entre Andalucía y Extremadura, *Salvador Rodríguez Becerra y Javier Marcos Arévalo (Coords.)*

22 Las hablas andaluzas, *Rafael Cano Aguilar (Coord.)*

23 Fiesta y cultura: la Semana Santa de Andalucía, *Manuel J. Gómez Lara y Joaquín Rodríguez Mateos (Coords.)*

24 La cultura popular en la provincia de Cádiz, *Antonio Miguel Nogués (Coord.)*

25 Las fiestas populares de toros, *Pedro Romero de Solís (Coord.)*

26 Índices acumulativos. Números 1-25 (1987-1998), *Carmen Castilla Vázquez y Rafael Cid Rodríguez*

27 La cultura del agua en Andalucía, *Leandro del Moral (Coord.)*

28 Literatura andaluza, entre lo popular y lo culto, *Enrique Baltanás y Antonio José Pérez Castellano (Coords.)*

29 Andalucía, tierra de migración, *Francisco Checa (Coord.)*

30 Los gitanos andaluces, *Juan F. Gamella (Coord.)*

31 Arquitectura vernácula y patrimonio en Andalucía, *Juan Agudo Torrico (Coord.)*

32 Cultura minera en Andalucía, *Esteban Ruiz Ballesteros (Coord.)*

BOLETÍN DE SUSCRIPCIÓN

Apellidos .....

Nombre..... Teléfono .....

Calle..... Núm..... C.P.....

Localidad..... Provincia .....

Solicito suscribirme a **Demófilo. Revista de Cultura Tradicional de Andalucía**

☐ Suscripción anual (4 números) 6.000 ptas.

☐ Números atrasados (cada ejemplar) 2.000 ptas.

....., ...de.....de 2000

Firma

Remitir a: Demófilo. Fundación Machado. Calle Jimios, 13. 41001. Sevilla
Telf.: 954 22 87 98. Fax: 954 21 52 11
e-mail: Fundmachado@svq.servicom.es

DOMICILIACIÓN BANCARIA

Muy señor mío:
Le ruego atiendan a partir de la fecha y hasta nuevo aviso los recibos que le presente la Fundación Machado correspondientes a la suscripción de **Demófilo. Revista de Cultura Tradicional de Andalucía.**

Banco o Caja de Ahorros .....

Agencia (Dirección y número) .....

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

Código Cuenta Cliente

Entidad Oficina D.C. Núm. de cuenta

....., ... de.....de 2000

Fdo..... Fdo.....

Suscriptor Revista Demófilo

Titular o persona autorizada de la cuenta

NOTA PARA LOS EDITORES

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

Asimismo se intercambiará con publicaciones nacionales o extranjeras periódicas u ocasionales, de igual o similar temática.

NÚMEROS MONOGRÁFICOS

La dirección de la revista está preparando los siguientes números monográficos que irán apareciendo paulatinamente:

- **La cultura tradicional en Córdoba,** coordinado por F. Luque-Romero y M. Gahete.
- **Granada, sociogénesis de una ciudad,** coordinado por J. A. González Alcantud.
- **La cultura del aceite,** coordinado por J. Eslava Galán.
- **Marginación social en Andalucía,** coordinado por J. L. Solana.
- **Sierra Mágina: cultura y tradición,** coordinado por M. Amezcua
- **La mujer en Andalucía y América,** coordinado por P. Sanchíz y D. Ramos.
- **La cultura tradicional y los medios de comunicación,** coordinado por M. Bernal

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

NOTA PARA LOS COLABORADORES

La revista está interesada en recibir noticias y crónicas de actos culturales, jornadas y cursos relacionados con la cultura tradicional, así como referencias y guías de museos, colecciones, documentos, actividades artesanales, espacios, lugares y construcciones de interés antropológico y patrimonial para Andalucía, que publicará en la sección de **Noticias** o **Miscelánea,** según la entidad o interés del tema.

Animamos especialmente a nuestros lectores y suscriptores a que nos remitan información y fotografías sobre "lugares de interés etnográfico", así como de interés para el patrimonio cultural andaluz.

FUNDACIÓN MACHADO